(113)





# Zeitschrift

der



# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

Herausgegeben

**von den Geschäftsführern,**

in Halle **C. Brockelmann,** **E. Hultzsch,** in Leipzig **H. Stumme,** **E. Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion von

H. Stumme.



**Siebenundsechzigster Band.**

Mit 4 Tafeln.




**Leipzig 1913,**

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

# Inhalt

des siebenundsechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

## Anzeigen.

## Kleine Mitteilungen.



## Wissenschaftlicher Jahresbericht.

# Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den Disziplinen geordnet.

## Allgemeines.

Seite



## Semitisch.

### *Allgemeines und Vergleichendes.*



### *Babylonisch-Assyrisch nebst sonstigem Keilschriftlichen.*

## Hebräisch und Phönizisch.



## Aramäisch.

# Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

# Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmäßig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstr. 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an den verantwortlichen Redakteur, Prof. Dr. *H. Stumme* in *Leipzig* (Südstr. 72) oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15), Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76) und Prof. Dr. *C. Brockelmann* in *Halle* (Reilstr. 91) zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. — mit *Zusätzen* — siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV; weitere Zusätze oder Änderungen dazu s. Bd. 61, S. LV und Bd. 64, S. LI. — Die *Bibliotheksordnung* siehe in der *Zeitschrift* Bd. 59 (1905), S. LXXXIX.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

# Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1913.

## I.

### Ehrenmitglieder[1]).

Sir Ramkrishna G. Bhandarkar, K. C. I. E., Ph. D., in Sangam, Poona, Indien (63).
Herr Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W (68).
- Dr. Ignaz Goldziher, k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-utcza 4 (71).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Prof. Dr. H. Kern in Utrecht, Willem-Barentz Straat 45 (57).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (69).
- Prof. Dr. Theodor Nöldeke in Strassburg i/Els., Kalbsg. 16 (64).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Prof. Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, in Wien, VIII, Feldg. 3 (66).
- Emile Senart, Membre de l'Institut, in Paris, VIII[e], 18 rue François I[er] (56).
- Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (70).

## II.

### Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Azimuddin Ahmad, c/o. Maulavi Fahimuddin Ahmad, Khaja Kalan, Patna City, Indien (1457).
- Prof. Karl Ahrens, Oberlehrer am Kaiserin Auguste Victoria-Gymnasium in Ploen (1436).
- Senekerim ter-Akopian in Tebriz, Persien (1491).
- Dr. phil. Dines Andersen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Steen Blichersvej 4. F (1481).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern ernannt worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Mitgliedernachrichten fortgeführt wird. Ein beigesetzter Stern bedeutet „Mitglied auf Lebenszeit".

Herr Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
- Dr. Andreas Antalffy, Oberlehrer a. d. Handelsschule in Maros-Vásárhely, Siebenbürgen (1463).
- Dr. Domenico Argentieri in Rom, Piazza S. Apollinare 49 (1406).
- Edward R. Ayrton, 62 Edith Road, West Kensington, London (1456).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).
- Hofrat Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).

Frau Wanda von Bartels in München, Pettenkoferstr. 39 II (1489).

Herr Dr. J. Barth, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW 6, Luisenplatz 8 (1448).
- Dr. Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4. Linie, 19 Qu. 3 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Bergstr. 77 (955).
- Dr. George A. Barton, Prof. am Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Pennsylvania, U. S. A. (1439).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'École Supérieure des Lettres, in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11 (704).
- Dr. Hans Bauer, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Goethestr. 14 I (1458).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. C. H. Becker, Prof. a. Kolonialinstitut in Hamburg, Andreasstr. 19 (1261).
- Dr. Hermann Beckh, Privatdozent a. d. Univ. Berlin, in Steglitz, Schlossstr. 41 (1442).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Römerstr. 58 (1263).
- Dr. Max van *Berchem in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- Dr. Gotthelf Bergsträßer, Privatdozent a. d. Univ. Leipzig, Körnerstr. 33 III r. (1431).
- Dr. Carl Bernheimer in Livorno, Corso Umberto 7 (1422).
- A. A. *Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Steindammer Wall 1—2 (801).
- Dr. F. W. Freiherr v. *Bissing, Prof. a. d. Univ. München, Georgenstr. 10/12 (1441).
- Dr. Maximilian Bittner, Prof. a. d. Univ. und a. d. Konsular-Akademie zu Wien, in Mödling, Spechtg. 14 (1449).
- Dr. phil. August Blau, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Berlin, W 15, Düsseldorfer Str. 30 (1399).
- Prof. Dr. Ludwig Blau in Budapest, VII, Rákóczi-Str. 68 III (1461).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Alfr. *Boissier in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- Dr. A. *Bourquin, Consular Agent for France, 827—16th Str., Denver, Colorado, U. S. A. (1008).
- Dr. Edvard Brandes in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
- Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).

Herr Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Reilstr. 91 p. (1195).
- F. A. Brockhaus, Verlagsbuchhändler in Leipzig, Querstr. 16 (1473).
- Ernest Walter Brooks in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
- Prof. Dr. Rudolf Ernst Brünnow, 49 Library Place, Princeton, N. J., U. S. A. (1009).
- Dr. Paul Büchler, Oberlehrer am r.-k. Obergymnasium zu Maros-Vásárhely, Siebenbürgen (1417).
- Dr. theol. Karl Budde, Geh. Konsistorialrat, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum, in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 56 A (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone *Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).
Herr Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht, Biltstraat 101 c (1239).
The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).
Herr Liz. Dr. Wilhelm *Caspari, Privatdozent a. d. Univ. Erlangen, Essenbacher Str. 21½ (1396).
- Abbé Dr. J. B. *Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. Jarl Charpentier, Privatdozent a. d. Univ. Uppsala, Storgatan 14 (1404).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Marienbad (1211).
- Dr. J. K. de Cock in Maastricht, 36 Wilhelminasingel (1502).
- Marcel Cohen, Agrégé de l'Université, Chargé de cours à l'École des langues orientales, in Paris, XV, 2 rue Charles Casin (1432).
- Dr. Ph. *Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (1067).
- Dr. phil. C. Everett Conant, Prof. a. d. University of Chattanooga, 610½ Cedar Street, Chattanooga, Tennessee, U. S. A. (1474).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Geh. Kons.-Rat, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Weidenplan 17 (885).
- W. E. Crum, M. A., Ph. D., in Wien, IV, Johann Straußg. 28 (1470).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Tokyo, Koishikawa, Myogadani 17 (1203).
- Dr. theol. et phil. T. Witton *Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Dr. Alexander *Dedekind, k. u. k. Kustos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, XVIII, Staudg. 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Kurfürstendamm 135 (948).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beseierallee 39 (1132).
- Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747 (1364).

The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III 44, Kleinseite, Brückeng. 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. München, Schrandolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill., U. S. A. (1370).
- Dr. Isaac Eisenberg, Rabbiner in Dobřisch b. Prag (1420).
- Dr. Adolf Erman, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den kgl. Museen, in Dahlem b. Berlin (902).

Herr Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
- Dr. Richard Fick, Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis *Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).
- Dr. August Fischer, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Funkenburgstr. 16 III (1094).
- James P. Fleming in Mannheim, M 5, 4 (1371).
- Prof. Dr. Johannes Flemming, Direktor a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Friedenau, Stubenrauchstr. 63 (1192).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Ubierring 42 (1228).
- Missionar Dr. phil. August Hermann Francke in Niesky, Ober-Lausitz (1340).
- Dr. phil. Carl Frank, Privatdozent a. d. Univ. Strassburg i/Els., Schimperstr. 1 (1377).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., IX, Luisenallée 75 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 61 Hamilton Place, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Prof. Dr. Lucien Gautier in Cologny b. Genf (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Universitätsstr. 31 (1090).
- Dr. Rudolf Geyer, Prof. a. d. Univ. Wien, XVIII/1, Türkenschanzstr. 22 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Legationsrat Dr. Hermann Gies in Frankfurt a/M., Königsstr. 42 II (760).
- Dr. Friedrich Giese, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Grunewald b. Berlin, Königsmarckstr. 2 (1313).
- P. Dr. Jac. van Ginneken, S. J., in Nijmegen, Canisius-College (1488).
- stud. orient. Helmuth v. Glasenapp in Berlin, W, Bendlerstr. 17 (1486).
- Dr. Karl Glaser, Gymnasialprof. i. R., in Graz, Strassoldog. 10 (1459).
- Mag. Arthur Gleye, Lektor d. deutschen Sprache a. d. Univ. Tomsk (West-Sibirien), Aleksandrowskaja 34 (1464).
- T. A. Gopinatha Rao, M. A., Superintendent of Archaeology, Travancore State, in Talkad, Trivandrum, Indien (1454).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
- stud. phil. et orient. Walter Gottschalk in Berlin, NW 23, Claudiusstr. 12, Gartengeb. I (1490).
- Dr. phil. E. Graefe in Hamburg, Luisenallee 1 I (1429).
- Dr. phil. Emil Gratzl, Sekretär a. d. k. Hof- und Staatsbibliothek in München, Erhardtstr. 11/2 (1382).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 291 Woodside Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Liz. Dr. Hugo Gressmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, Westend, Ulmenallee 38 (1403).

Sir George A. Grierson, K. C. I. E., Ph. D., D. Litt., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).

Herr Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Borgo Spesso 23 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. Hubert Grimme, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Neubrückenstr. 25 II (1184).
- Dr. Adolf Grohmann in Wien, III, Erdbergstr. 10 (1477).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31 (873).
- Prof. Dr. Albert Grünwedel in Gross-Lichterfelde, Hans Sachsstr. 8 (1059).
- Prof. Dr. Leo Gry in Angers (Frankreich), 3 rue Volney (1447).
- cand. phil. Arno Gundermann in Leipzig, Dufourstr. 15 III (1467).
- Pandurang D. Gune, M. A., Prof. of Sanskrit in Poona, z. Z. in Leipzig, Ferdinand Rhodestr. 7 (1475).
- Liz. Dr. theol. et phil. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Grassistr. 38 II (919).
- Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Französische Str. 32 part. (1354).
- Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck (1387).
- Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. Albert von *Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
- Hofrat Otto Harrassowitz, Konsul von Venezuela, Buchhändler in Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Richard Hartmann, Redakteur der Enzyklopädie des Islam, in Leiden, Witte Singel 31 A (1444).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Longwood Circle, Roland Park, Baltimore, Md., U. S. A. (1328).
- Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. phil. August *Heider in Gütersloh i/W., Königstr. 40 (1330).
- Dr. phil. Adolph H. Helbig in Charlottenburg, Niebuhrstr. 62 (1350).
- Dr. Joseph Hell, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Schloßplatz 5 I (1358).
- P. Dr. Eugen Herrmann, Diac. em., in Heidelberg, Rohrbacher Str. 19 II (1407).
- Prof. Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium zu Döbeln, in Grossbauchlitz b. Döbeln, Leisniger Str. 24 (1247).
- Dr. David Herzog, Privatdozent a. d. Univ. Graz, Radetzkystr. 8 (1287).
- Prof. Dr. J. J. Hess in Letten, Zürich 17 (1471).
- Dr. Heinrich *Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. Alfred Hillebrandt, Geh. Regierungsrat, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, in Deutsch-Lissa b. Breslau, Kastanienallee 3 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- D. van Hinloopen Labberton, Lehrer der Javanischen Sprache am Gymnasium Willem III in Batavia, Buitenzorg, Java (1494).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III 3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 401 West 118th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, C. I. E., in Oxford, 8 Northmoor Road (818).

Herr Dr. phil. A. Hoffmann-Kutschke, Bibliotheksverwalter am Statistischen Amt der Stadt Berlin, SO 16, Franzstr. 19 (1455).
- Prof. Liz. Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Viktor Scheffelstr. 15 I (1384).
- Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Dr. theol. et phil. H. Holzinger, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart, Schützenstr. 4 (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Leopoldstr. 114 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Liz. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-G. 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien) (1230).
- Dr. Max Horten, Privatdozent a. d. Univ. Bonn, Venusbergweg 12 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).

Sir Albert Houtum-Schindler, K. C. I. E., Petersfield, Fenstanton, Hunts, England (1010).

Herr Clément Huart, franz. Generalkonsul, premier Secrétaire-interprète du Gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, VII, 2 rue de Villersexel (1036).
- Dr. Mohammad Musharraf-ul Hukk, Senior Professor of Persian, Government College, Dacca, Indien (1415).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Reilstr. 76 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 90a (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Michaelkirchplatz 18 (820).
- Dr. phil. Wilhelm Jahn in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25 (1363).
- Lazarus Jaure, Pastor und Lehrer in Santschbulak, via Djulfa-Tebriz, Persien (1499).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Theodor Jordanescu, Prof. in Focșanĭ, Rumänien (1365).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Liz. Dr. Paul E. Kahle, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Gr. Brunnenstr. 27 A I (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Lichterfelde, W, Friedrichstr. 15 (1304).
- Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
- Dr. A. Berriedale Keith, 107 Albert Bridge Road, London, SW (1398).
- Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30, Schwäbische Str. 25 (1285).
- Dr. Johann Kirste, Prof. a. d. Univ. Graz, Salzamtsg. 2 (1423).
- Dr. theol. et phil. Rudolf Kittel, Geh. Kirchenrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Rosentalg. 13 I (1497).
- Dr. phil. Ernst Georg Klauber in Wien, I 1, Maysederg. 5 (1460).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).

Herr Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3. Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Geh. Konsistorialrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Händelstr. 12 (891).
- Dr. Sten Konow, Prof. a. d. Univ. Kristiania, Villa Vaikuntha, Sköien b. Kristiania (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
- Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern (Sachsen) (1303).
- Dr. Stefan Krause, Gemeindearzt in Obergrafendorf b. St. Pölten, Niederösterreich (1452).
- Dr. Samuel Krauss, Prof. a. d. Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3 (1485).
- Dr. Johann Kresmárik, Hofrat, in Wien, I, Seilerstätte 30 (1159).
- Fritz Krenkow, Kaufmann, 20 Dulverton Road, Leicester (1435).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Dr. Ernst Kuhn, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. München, 31, Hessstr. 5 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusg. 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, VIII, Eszterházy utcza 1 (1283).
- Dr. phil. Hermann Kurz, Stadtvikar in Ebingen (Württemberg) (1322).
- Prof. Dr. Tukaram K. Laddu, B. A., Queen's College, Benares (1480).
- Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat, in Göttingen, Reinhäuser Chaussee 25 (1013).
- Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann-Haupt, Gladstone Professor of Greek a. d. Univ. Liverpool, 26 Abercromby Square (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Jenő Lénard in Budapest, VII, Erzsébetkörut 23 (1410).
- L. Leriche, französ. Vize-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).

Frau Agnes Smith *Lewis, D. D., LL. D., Ph. D., Castle-brae, Chesterton Lane, Cambridge, England (1391).

Herr Dr. Mark Lidzbarski, Prof. a. d. Univ. Greifswald (1243).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Prof. a. d. Univ. München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 33 I (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Taulerstr. 19 II (1271).
- Dr. phil. Rudolf Löbbecke in Braunschweig, Celler Str. 1 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).

Captain D. L. R. S. *Lorimer, I. A., H. B. M. Political Department, Kerman, via Bandar Abbas, Persian Gulf (1483).

Herr Dr. Wilhelm Lotz, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).

Herr Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Sybelstr. 20 (1352).
- Jacob Lütschg, Exz., kais. russ. Generalkonsul in Söul, Korea (865).
Sir Charles Lyall, K.C.S.I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).
Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M.A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. Budapest, IX, Ferenczkörút 24 (1082).
- Prof. Dr. Oskar Mann, Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Charlottenburg, Grolmanstr. 58 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann, Direktor der deutschen Realschule in Aleppo (Syrien) (1345).
- William Marçais, Inspecteur général de l'Enseignement des indigènes, in Alger, 27 Rampe Valée (1389).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael *Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Emanuel Mattsson, Privatdozent a. d. Univ. Uppsala, Järnbrogatan 1 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
- Carl Meinhof, LL. D., Prof. der afrikanischen Sprachen, in Hamburg, Sierichstr. 127 (1445).
- Dr. Theodor *Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel (1376).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 218 Iffley Road (1059).
- Prof. Dr. Eugen Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 23 (1272).
- Dr. Axel Moberg, Prof. a. d. Univ. Lund (1374).
- cand. phil. Paul Camillo Möbius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV r. (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).
- J. H. Mordtmann, kais. Generalkonsul a. D., in Pera, Konstantinopel, Deutsches Postamt (807).
- Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. a. d. Univ. Kiel, Holtenauer Str. 103b (565).
- Dr. E. Graf von Mülinen, Kammerher Seiner Majestät des Kaisers und Königs, Rosengarten, Gerzensee, Kanton Bern (1478).
- Dr. Eduard Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Hans v. Mžik, k. u. k. Kustos-Adjunkt a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, XIII 6, Leopoldmüllerg. 1 (1388).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. Palermo, Via Catania 3 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).
- Assistent Gyula Németh in Budapest, I, Ménesi út 11/13, Eötvös Kollégium (1472).
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Konsul E. Neudörfer in Rabat, Marokko (1503).
- Dr. K. E. Neumann in Wien, XVIII, Gentzg. 42 (1501).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, in Mödling b. Wien (518. 1084).
- Dr. phil. Ditlef *Nielsen, Privatdozent a. d. Univ. Kopenhagen, Alexandervej 2, Charlottenlund b. Kopenhagen (1421).
- Dr. phil. Johannes Nobel in Charlottenburg, Leibnizstr. 42 (1434).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasg. 3 (853).
- Dr. phil. Schulim Ochser, k. k. Gymnasiallehrer in Tarnopol, Galizien (1392).

Herr F. O. Oertel, Superintending Engineer, Cawnpore, U. P., Indien (1414).
- Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Nikolausberger Weg 27/9 (993).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Sharia Zeroudachi (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Kais. Ministerresident, Kais. Deutsches Konsulat in Aleppo (Syrien), Oesterreich. Post (1229).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Oberlehrer Ott in Wiesbaden, Goebenstr. 1 III (1451).
- Dr. phil. Johs. Pedersen in Kopenhagen, St. Kannikestr. 12 (1504).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
- Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelg. 1 (1189).
- Dr. Karl Philipp in Cottbus, Kaiser Friedrichstr. 22 I (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. phil. Hermann Pick, Hilfsbibliothekar a. d. Kgl. Bibliothek zu Berlin, NW 23, Flensburger Str. 10 (1479).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak, Generalsekretär des Charitasverbandes Berlin und Vororte, in Berlin, N 24, Gr. Hamburger Str. 10 (1342).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tłomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Hedwigstr. 40 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz, II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Dr. theol. et phil. Alfred *Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Lotzestr. 31 (1200).
- Prof. E. J. Rapson, 8 Mortimer Road, Cambridge, England (1443).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough, 40 Shepard Street, Rochester, New York, U. S. A. (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. phil. Nathanael Reich, p. A. des Portiers der Univ. Wien, I, Franzensring 3 (1430).
- Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Konsistorialrat, in Elbeu bei Magdeburg (871).
- Dr. phil. Oskar Rescher in Galata, Konstantinopel, Deutsche Post, poste restante (1437).
- Dr. Julio Nathanael Reuter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler in Berlin, W 35, Genthiner Str. 40 (1306).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau, Böhmen (1344).
- Dr. Nikolaus Rhodokanakis, Prof. a. d. Univ. Graz, Mandellstr. 7 (1418).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmeliterg. 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Werderstr. 30 (1331).
- Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Prof. Dr. James Robertson, Edinburgh, 161 Mayfield Rd. (953).
- Dr. phil. Günther Roeder, Privatdozent a. d. Univ. Breslau, XVI, Auenstr. 31 (1466).

Herr Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüssertor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Dr. Ph. S. v. Ronkel, Lektor der Malayischen Sprache und Bibliothekar in Batavia, Java (1500).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Teheran, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Direktor d. Höheren Töchterschule u. d. Lyceums in Minden i/W., Paulinen-tr. 16 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Breslau, Dickhuthstr. 6 I (915).
- Dr. Max Rottenburg in Nyiregyháza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham *Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Jena, Kaiserin Augustastr. 11 (880).
- Dr. Rudolf Růžička, Privatdozent a. d. böhmischen Univ. in Prag. Chodska 27 (1462).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. u. Direktor d. Seminars f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Dr. phil. Wilhelm Sarasin, Privatdozent a. d. Univ. Basel, St. Jakobstr. 14 (1381).
- Prof. Dr. Friedrich Sarre in Neubabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. phil. Arthur Schaade, Privatdozent a. d. Univ. Breslau, II, Neue Taschenstr. 30 III l. (1440).
- Dr. phil. Josef Schäfers, Pfarrer in Lützen (1446).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Herzogstr. 8 (1122).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. a. d. Univ. Wien, IX/3, Schwarzspanierhof (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y. (1299).
- Prof. Dr. Richard Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Melchersstr. 39 II (1157).
- Dr. Alexander E. von Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. St. Petersburg, Bolschaja Rusheinaja 24, Quartier 7 (1412).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Direktor d. k. Hof- u. Staatsbibliothek in München, Franz Josefstr. 15 (1128).
- Prof. Dr. E. Dagobert Schoenfeld in Jena, Reichards Steg 8 (im Winter: Villa Blanche, Bardo près Tunis) (1484).
- Carl Schoy, Dr. d. Techn. Wiss., Gymn.-Oberl. in Essen a/R., Rosastr. 46 (1496).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Halensee, Halberstädter Str. 7 I (976).

The Rev. Th. Schreve, Principal of the Moravian Mission Training School, Genadendal, Caledon, Cape Colony (1468).

Herr Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul a. D., in Jena, Grietg. 11 I (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. phil. Walther Schubring in Berlin-Steglitz, Holsteinische Str. 33 (1375).

Herr Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Mittelhufen, Albrechtsstr. 10a (1233).
- B. Schütthelm, Gymnasialprof. in Lahr in Baden, Lotzbeckstr. 24 (1498).
- Liz. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Frankfurter Str. 6 II (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Gustav Freytagstr. 34 II (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Husstr. 13 (1161).
- Prof. Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt, in Oberspaar b. Meissen, Haasestr. 2 (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Pfarrer Adolf Siegel in Unterlauter (S.-Coburg) (1428).
- Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, Siegfriedstr. 10 (1193).
- Prof. David Simonsen in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Václav Sixta, k. k. Prof., in Wittingau, Böhmen (1378).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. a. d. Meadville Theological School, Meadville, Pa., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Deputy Reader in Indian History, 116 Banbury Road, Oxford (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien und Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84a (1019).
- Prof. Dr. Moritz *Sobernheim in Charlottenburg, Steinplatz 2 (1262).
- cand. phil. Irach Jehangir Sorabji in Heidelberg, Pension Scherrer (1492).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. phil. Hans H. Spoer in Heliopolis (Ägypten), Rue Kafr el-Zayat (1453).
- Dr. Hermann von Staden in München, N 23, Ungererstr. 86 (1482).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. *Staël-Holstein, Privatdozent a. d. Univ. und Attaché am Ministerium für auswärtige Angelegenheiten, in St. Petersburg, Tučkova Naberežnaya 4 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).

Sir Aurel Stein, K. C. I. E., Ph. D., D. Litt., D. Sc., Superintendent, Frontier Circle, Archaeological Survey of India, Peshawar, Indien (1116).

Herr Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gohlis, Fritzschestr. 10 II (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont, Steiermark (861).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Liz. Dr. Sten Edvard *Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgatan 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Referendar Werner Stern in Magdeburg, Augustastr. 29 (1424).
- Dr. theol. et phil. Carl Steuernagel, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Viktoriastr. 9 (1348).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 73 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss, Privatdozent a. d. Univ. Kiel, Reventlow-Allee 12 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Kapuzinerstr. 21a (1259).
- P. Amadeus Strittmatter, O. Cap., in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor (1394).

Herr Pastor Rudolf Strothmann, Oberlehrer in Pforta (1408).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Dr. Luigi Suali in Pavia, Piazza Castello 14 (1495).
- Prof. Dr. A. Venkata Subbiah, Theosophical Society, Benares City, Indien (1498)
- stud. phil. V. Sukthankar in Charlottenburg, Leibnizstr. 42 (1487).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küßnacht b. Zürich (1248).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford, Mansfield College (1107).
- Dr. G. Thibaut, C. I. E., Registrar, Calcutta University (781).
- Dr. F. W. Thomas, M. A., Librarian, India Office, London, SW (1393).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Dr. phil. H. Torczyner in Wien, II, Gr. Sperlg. 6 (1438).
- Charles C. *Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. phil. Rudolf Tschudi in Tübingen, Staufenstr. 31 (1476).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. Arthur Ungnad, Prof. a. d. Univ. Jena, Erfurter Str. 81 (1450).
- Dr. Hans Untersweg in Graz, Landesbibliothek (1419).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Zum guten Hirten 38 (1207).
- Dr. Max *Vasmer, Privatdozent a. d. Univ. und Prof. am Psycho-Neurolog. Institut in St. Petersburg, Storona, Bolschaja Wulfova 4, W. 34 (1413).
- Dr. phil. Friedrich Veit in Tübingen, Eugenstr. 18 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Amsterdam, Messrs Thos. Cook & Son (1318).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., III, Fliessstr. 28 (1234).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Prof. Dr. M. Walleser in Mannheim, 6. 7. 14 (1397).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins in Durham (England), The College (827).

Herr Dr. med. Weckerling, Oberarzt, II. Leibrgt. „Grossherzogin" in Mainz, Aliceekaserne (1402).
- Dr. phil. Gotthold Weil in Bonn, Gierg. 28 (1346).
- Dr. phil. Hermann Weinheimer, Pfarrer in Schopfloch, Post Gutenberg, Württemberg (1465).
- J. *Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. A. J. Wensinck, Prof. a. d. Univ. Leiden, Plantage 10 (1400).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Dr. jur. Otto Günther von Wesendonk, p. Adr. Herrn Rechtsanwalt Hans Schubert in Dresden-A., Seestr. 9 II (1411).
- Liz. Dr. Gustav Westphal, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Barfüssertor 21 (1335).
- Dr. Wilhelm Weyh, k. Gymnasiallehrer in München, St. Annaplatz 7 II r. (1401).

The Rev. Winfried Wickert in Tirupati, North Arcot District, Madras Pres. (1433).

Herr Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Löbdergraben 25 III (744).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).

Herr Dr. Jakob Winter, Rabbiner in Dresden, Blochmannstr. 14 I (1405).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichow, Kronenstr. 16 (1121).
- Prof. U. Wogihara, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya, Tokio (1319).
- Dr. Fritz Wolff in Charlottenburg, Reichskanzlerplatz 5 (1425).
- Dr. James Haughton Woods, Prof. a. d. Harvard University, 179 Brattle Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (1333).
- Kurt Wulff (Kopenhagen), Assistent am Thesaurus Linguae Latinae, in München-Nymphenburg, Romanstr. 99 (1416).
- Prof. Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, N 24, Artilleriestr. 14 (1385).
- Buchhändler J. B. Yahuda in Kairo (1427).
- Dr. Theodor Zachariae, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsg. 43 (1221).
- Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Uppsala, Kungsgatan 65 (1315).
- stud. orient. Robert Zimmermann, S. J., in Berlin, SW 19, Niederwallstr. 8—9 (1469).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 42 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

---

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten[1]):

The Adyar Library in Madras (51).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
„ Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 60/62 (49).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).
„ Bodleiana in Oxford (5).
Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
„ Deutsche Sionskloster „Dormitio" in Jerusalem (54).
The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia (57).
Das kaiserliche Gouvernement von Deutsch-Ostafrika in Daressalam (55).
Die Herzogliche Bibliothek in Gotha (52).
„ Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (50).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
Der Orientalisten-Verein in Bonn, Breitestr. 24 (56).
The Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute der D. M. G. beigetreten sind.

The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Universitets-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).
Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
The Victoria University (früher Owens College) in Manchester, England (30).

---

## Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften usw., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmäßig erhält.

* bedeutet, daß die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert. † bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften usw., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift. Von denjenigen, deren Name mit eckigen Klammern versehen ist, hat die D. M. G. längere Zeit keine Zusendungen erhalten, weshalb die Lieferung der Zeitschrift ab 1911 bis auf weiteres eingestellt worden ist.

[1. La Revue Africaine in Alger, 6 rue Clauzel. — Bb 866. 4°.]
2. The Vajirañāṇa National Library in Bangkok (Siam).
*3. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Oudheidkundig Verslag. Bb 901 a.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.
Rapporten. Bb 901 h.
Verhandelingen. Bb 901n. 4°.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4°.
4. The Shri Yasho Vijaya Jaina Pathashala in Benares.
Śrī-Jaina-Yaśō-Vijaya-Granthamālā. Eb 836.
*5. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. 4°.
Sitzungsberichte. Ae 165. 4°.
†6. Die Königliche Bibliothek in Berlin.
Titeldrucke, Berliner .... C, Orientalische Titel. Ab 370. 4°.
7. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.

†8. Die Zeitschrift „Memnon" in Berlin (Herr Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg, Südende, Mittelstr. 15 a). Bb 819.

*9. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, Dorotheenstr. 6.
Mitteilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.

10. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.

11. R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna.
Memorie della Classe di Scienze morali. Ae 155. 8°.
Rendiconti della Classe di Scienze morali. Ae 155. 4°.

12. The Anthropological Society of Bombay.
Journal. Oc 176.

*13. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
Journal. Bb 755.

14. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
Analecta Bollandiana. Ah 5.

15. Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

16. Die Redaktion der „Revue Orientale" in Budapest (Herr Dr. Bernhard Munkácsi, VI, Szondy-utcza 9).
Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.

[17. The Khedivial Library in Cairo.]

*18. The Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
Journal. Part I und Part III. Bb 725.
Memoirs. Bb 1230. 4°.
Proceedings. Bb 725c.
Bibliotheca Indica. Bb 1200.

19. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
Journal. Bb 760.

[20. R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.]
Accademia orientale. Bb 1247. 4°.
Collezione scolastica. Bb 1247a.

*21. Società Asiatica Italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
Giornale. Bb 670.

22. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
Nachrichten. Ae 30.

23. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200a).
Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.

*24. Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.

25. Nieuw Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Is 135.

26. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner in Wien, XV, Turnerg. 22.
Mitteilungen. Oc 1000.

27. Das Seminar für Geschichte und Kultur des Orients in Hamburg, Edmund-Siemers-Allee.
Der Islam. Ne 260.

28. La Société Internationale de Dialectologie Romane in Hamburg 36, Edmund Siemers-Allee.
Revue de Dialectologie Romane. — Bb 880.
Bulletin de Dialectologie Romane. — Bb 881.

*29. L'École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
Bulletin. Bb 628. 4°.
Publications. Bb 1251. 4° und 2°.

30. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.
Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.
31. La Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
*32. Das Curatorium der Universität in Leiden.
Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
33. Die Zeitschrift „T'oung-pao" in Leiden (Herr Prof. Henri Cordier, Paris (16e), 54 rue Nicolo). — Bb 905. 4°.
34. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
35. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Ia 140.
Das Land der Bibel. Ia 140 b.
†36. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.
Berichte. Ae 51.
Abhandlungen. Ae 8. 4°.
37. Oriens Christianus in Leipzig (Herr Dr. A. Baumstark in Achern i/B.) Ia 92. 4°.
38. Die Orientalistische Literaturzeitung in Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Blumeng. 2). — Bb 800. 4°.
†39. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.
40. The Gypsy Lore Society in Liverpool (R. A. Scott Macfie, Esq., Hon. Sec., 21 A Alfred Street).
Journal. Eb 6200.
41. The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, WC, 50 Great Russell Street.
Journal. Oc 175. 4°.
*42. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W 22 Albemarle Street.
Journal. Bb 750.
*43. The Royal Geographical Society in London, SW, 5 Cromwell Gardens.
The Geographical Journal. Oa 151.
44. The Society of Biblical Archæology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
Proceedings. Ic 2290.
45. L'Athénée Oriental in Löwen.
Le Muséon. Af 116.
46. The Siddhānta Dīpikā in Madras (J. N. Ramanathan, Esq., 4/20 Maddox Street, Chulai, Madras, N. C.). — Bb 890.
47. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.
*48. Die Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.
*49. The American Oriental Society in New Haven.
Journal. Bb 720.
50. La Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran in Oran.
Bulletin Trimestriel. Bb 630. 4°.
51. The Geological Survey of Canada, Anthropological Division (R. W. Brock, Esq., Director, Geological Survey, Ottawa).
*52. L'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb 1119/50.

53. Le Musée Guimet in Paris.
    Annales. Bb 1180. 4°.
    Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180a. 4°.
    Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.
54. La Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.
55. La Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte. — Ia 126.
56. La Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
    Journal Asiatique. Bb 790.
*57. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
    Bulletin. Ae 65. 4°.
    Mémoires. Ae 70. 4°.
    30
    Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
    *Βυζαντινα Χρονικα.* Eg 330. 4°.
    Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4°.
    Записки Восточнаго Отдѣленія Имп. Русск. Археол. Общества. Na 426. 4°.
    Записки Классическаго Отдѣленія . . . . . Na 428. 4°.
    Записки Нумизматическаго Отдѣленія. Mb 240. 4°.
    Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
*58. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
    Извѣстія. Oa 42. Отчетъ. Oa. 43.
    Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.
59. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Str.
    Proceedings. Af 124.
[*60. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.]
*61. R. Accademia dei Lincei in Rom.
    Rendiconti. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
    Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45a. 4°.
62. Die Zeitschrift „Bessarione“ in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.
63. La Scuola Orientale della R. Università in Rom.
    Rivista degli studi orientali. Bb 885.
64. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
    Journal. Bb 765.
65. The Director General of Archæology in India in Simla.
*66. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
    The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.
    Calendar. Ae 74.
67. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
    Transactions. Fg 100.
68. La Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. — Oa 208.
*69. Die Königl. Universitätsbibliothek in Uppsala.
    Le Monde Oriental. — Bb 834.
    Sphinx. Ca 9.
    Skrifter . . . Af 155.
    Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften.
70. The Archæological Institute of America in Washington (Prof. Mitchell Carroll, The Octagon, 1741, New York Avenue, Washington).
    Journal. Na 139.
    Bulletin. Na 139a.
*71. The Bureau of American Ethnology in Washington.
    Bulletin. Oc 2408.
    Annual Report. Oc 2380. 4°.

72. The Smithsonian Institution in Washington.
    Annual Report of the Board of Regents. Af 54.
73. The United States National Museum in Washington.
    Report on the progress and condition of the U. S. N. M. — Af 54 a.
*74. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
    Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
    Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
    Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.
75. Die Internationale Zeitschrift „Anthropos" in Wien (Herr P. W. Schmidt in St. Gabriel, Mödling b. Wien). Oc 30. 4⁰.
76. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
    Monatsblatt. Mb 135. 4⁰.
    Numismat. Zeitschrift. Mb 245.
77. Die Mechitharisten-Congregation in Wien, VII, Mechitharistengasse 4.
    Handēs amsorya. Ed 1365. 4⁰.

*Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:*

Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Deutsche Marokko-Bibliothek in Tanger (Adresse: Berlin, Dorotheenstr. 6).
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Herr Staatsminister Dr. Beck in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Das Katholische Deutsche Hospiz in Jerusalem (auch die „Abhandlungen").
The India Office Library in London, SW, Whitehall.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. Landesbibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

---

## Letztes Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke

s. ZDMG. Bd. 66, S. XXI ff.

Neue Veröffentlichungen seitdem:

Index verborum zu Leopold von Schroeder's Kāṭhakam-Ausgabe. (233 S.). Von *Richard Simon*. 1912. 8. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*).

*Wünsche, Aug.*, Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch. (117 S.). 1912. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 65 und 66.)

*Lehmann-Haupt, C. F.*, Vergleichende Metrologie und Keilinschriftliche Gewichtskunde. (90 S.) 1912. 2 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 10 *Pf.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 66.)

*Franke, R. Otto*, Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen. (304 S.). 1912. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 50 *Pf.* (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 63, 64 und 66.).

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1913. 1913. 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 45 *Pf.*).

---

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1913 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1498 Herr Prof. Dr. A. Venkata Subbiah, Theosophical Society, Benares City, Indien,

1499 Herr Lazarus Jaure, Pastor und Lehrer in Sautschbulak, via Djulfa-Tebriz, Persien,

1500 Herr Dr. Ph. S. v. Ronkel, Lektor der Malayischen Sprache und Bibliothekar in Batavia, Java,

1501 Herr Dr. K. E. Neumann in Wien, XVIII, Gentzg. 42,

1502 Herr Dr. J. K. de Cock in Maastricht, 36 Wilhelminasingel,

1503 Herr Konsul E. Neudörfer in Rabat, Marokko, und

1504 Herr Dr. phil. Johs. Pedersen in Kopenhagen, St. Kannikesträde 12.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit:

The Geological Survey of Canada, Anthropological Division, in Ottawa.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Julius Euting in Straßburg i/Els., † 2. Jan. 1913,

Herrn Hofrat Prof. Dr. David Heinrich Müller in Wien, † 23. Dez. 1912,

Herrn Dr. Arthur Pfungst in Frankfurt a/M.,

Herrn Prof. Dr. Emilio Teza in Padua, † im April 1912, und

Rai Bahadur V. Venkayya, † zu Madras am 21. Nov. 1912.

Ihren Austritt erklärten die Herren Nützel, Schiaparelli und Steyer.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. C. E. Conant, 610½ Cedar Str., Chattanooga, Tennessee, U. S. A.,

Herr Dr. Richard Hartmann in Leiden, Witte Singel 31 A,

Herr P. Dr. E. Herrmann in Heidelberg, Rohrbacher Str. 19 II,

Herr Dr. M. Horten in Bonn, Venusbergweg 12,

Herr Prof. Dr. T. K. Laddu, Queen's College, Benares,

Captain Lorimer in Kerman, via Bandar Abbas, Persian Gulf,

Herr J. Lütschg, Exz., Kais. Russ. Generalkonsul in Söul, Korea,

Herr Dr. J. Nobel in Charlottenburg, Leibnizstr. 42,

Herr Dr. N. Reich, p/A. des Portiers d. Univ. Wien, I, Franzensring 5,

Herr Dr. G. Roeder in Breslau, XVI, Auenstr. 31,

Herr Prof. Dr. L. Scherman in München, Herzogstr. 8,

Herr stud. phil. V. Sukthankar in Charlottenburg, Leibnizstr. 42,

Herr Prof. Dr. A. J. Wensinck in Leiden, Plantage 10,

Herr Dr. Fritz Wolff in Charlottenburg, Reichskanzlerplatz 5, und

The Royal Geographical Society, 5 Cromwell Gardens, London, SW.

# Verzeichnis der vom 5. Nov. 1912 bis 20. Jan. 1913 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 370. 4⁰. Titeldrucke, Berliner .... Orientalische Titel. Berlin 1912. C. No. 3. 4.
2. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XXIII. Nos. 9—10. 1912. London.
3. Zu Ae 8. 4⁰. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXIX. No. 6 (Ernst *Windisch*, Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur). 7. Leipzig 1912.
4. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVI. Band, 3. Abhandlung. XXVII. Band, 1. und 2. Abhandlung. München 1912.
5. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMXXII-re. [Budapest] 1912.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXI. Fasc. 5°—6°. Roma 1912.
7. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 64. Band. 1912. 3. Leipzig 1910.
8. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIᵉ Série. 1912: No. 15. 16. 17. 18. St.-Pétersbourg.
9. Zu Ae 74. Calendar. Imperial University of Tokyo (Tokyo Teikoku Daigaku). Calendar 2571—2572 (1911—1912). Tokyo.
10. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből ... Szerkeszti Szinnyei József. XXI. kötet, 10. szám. XXII. kötet, 1. 2. 3. szám. Budapest 1911. 1912.
11. Zu Ae 115. 4⁰. [Gelegenheitsreden und Schriften der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München.] *Bissing*, Fr. W. v., Der Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker. Festrede ... München 1912.
12. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XL. kötet, 4. füzet. XLI. kötet, 1. 2. füzet. Budapest 1911. 1912.

    — — *Paasonen*, H., Vocabularium linguae Čuvašicae. Csuvas szójegyzék. Szerkesztette ... (A Nyelvtudomanyi Közlemények XXXVII. és XXXVIII. kötetének melléklete.) Budapest 1908.
13. Zu Ae 155. 4⁰. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Serie I. Tomo VI. Sezione di scienze storico-filologiche. Fascicolo unico. — Sezioni di scienze giuridiche. Fascicolo unico. Bologna 1912.

14. Zu Ae 155. 8⁰. Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Serie prima. Vol. V (1911—12). Bologna 1912.

15. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1912, 2. 3. 4. 5. Abhandlung. München 1912.

16. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 170. Band, Abh. 5. Schlußheft von Band 166. Wien 1910. 1912.

17. Zu Ae 196. Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1911. Présenté par le Secrétaire Général G. *Heinrich*. Budapest 1912.

18. Zu Af 116. Le Muséon, Études philologiques, historiques et religieuses publié par Ph. *Colinet* et L. *de la Vallée Poussin*. Nouvelle Série. — Vol. XIII. No. 2. Louvain 1912.

19. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. LI. August-September 1912. No. 206. — The List of the Am. Phil. Soc. held at Philadelphia for Promoting useful knowledge (founded 1743). August 1912. Philadelphia 1912.

20. Zu Af 160. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1911. Volume XLII. Boston, Mass.

21. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXXI. Fasc. IV. Bruxelles | Paris 1912.

22. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 121—122. Serie III, Vol. IX. Anno XVI. Fasc. III—IV. (1912.) — Indice Generale delle prime quindici annate (1896—1912) per cura di Amedeo *Facchini*. Roma 1912.

23. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 67, derde Aflevering. 's-Gravenhage 1912.

24. Zu Bb 628. 4⁰. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XI, nos. 3—4. Hanoi 1911. Tome XII, nos. 2. 4. 5. Hanoi 1912.

25. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Thirty second Volume. Part. IV. December 1912. New Haven.

26. Zu Bb 765. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XLIII. 1912. Shanghai.

27. Zu Bb 800. 4⁰. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Fünfzehnter Jahrgang. Nr. 11. 12. Leipzig 1912.

28. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XVᵉ année. No. 11. 12. Beyrouth 1912.

29. Zu Bb 819. 4⁰. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold Freiherrn *von Lichtenberg*. Band VI. 2/3. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1912.

30. Zu Bb 825. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin. Jahrgang XV. 1.—3. Abteilung. Berlin 1912.

31. Zu Bb 854. 8⁰. Monde Oriental, Le. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. VI. 1912. Fasc. 2. Uppsala.

32. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Indo-Dravidian Culture and the Organ of the Śaiva-Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XIII. No. 4. Madras 1912.

33. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde ... Deel LIV. Aflevering 5 en 6. Batavia | 's Hage 1912.

34. Zu Bb 901a. Commisie in Nederlandsch-Indië voor oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera. Oudheidkundig Verslag 1912. Tweede, Derde Kwartaal. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Hage 1912.

35. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel L. 1912. Aflevering 1 en 2. Batavia | 's Gravenhage 1912.

36. Zu Bb 901h. 4°. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera. 1911. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1912.

37. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Vol. XIII. No. 3 4. Leide 1912.

38. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. III. Heft 1. Berlin 1912. (Von Herrn Prof. Dr. Stumme.)

39. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechsundsechzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1912. (2 Expl.)

40. Zu Bb $\frac{1110}{50}$. Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes. Tome Quatrième. Textes arabes de Tanger. Transcription, Traduction annotée, Glossaire par W. *Marçais*. Paris 1911. (Vom Administrateur de l'École.)

41. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. IX. Madhyamakāvatāra par *Candrakīrti*. Traduction Tibétaine publ. par Louis de la *Vallée Poussin*. IV—V. St.-Pétersbourg 1912. X. Saddharmapuṇḍarīka. Edited by H. *Kern* and *Bunyiu Nanjio*. 5. St.-Pétersbourg 1812.

42. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVI. Fasc. VI, Novembre 1912. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

43. Zu Eb 390. Hṛishīkeśa Śāstrī and Nīlamaṇi Cakravartti, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No 29. Calcutta 1912.

44. Zu Eb 818. Forschungen, Indische, in zwanglosen Heften herausgegeben von Alfred *Hillebrandt*. 3. Heft: Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung. Die altindischen Personennamen. Von Alfons *Hilka*. Breslau 1910 (durch Kauf).

45. Zu Eb 836. 8°. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṃvat 2439. Vol. I, 34. 37/39.

Vollständig sind bis jetzt:

14. *Padmasāgara Gaṇi*. Jagadgurukāvya. Hrsg. von Paṇḍit Haragovindadāsa und Becaradāsa. Benares (o. J.).

17. *Rājaśekhara Sūri*, Maladhāri. Ṣaḍdarśanasamuccaya. Hrsg. von denselben. Benares (o. J.).

18. *Cāritrasundara Gaṇi*. Śīladūta. Hrsg. von denselben. Benares (o. J.).
19. *Rāmacandra Sūri*. Nirbhayabhīmavyāyoga. Hrsg. von denselben. Benares 2437.
20. *Munibhadra Sūri*. Śāntināthamahākāvya. Hrsg. von denselben. Benares 2437.
21. *Devasūri*, Vādi. Pramāṇanaya-Tattvālokālaṅkāra. Mit Kommentar: Ratnākarāvatārika von *Ratnaprabhācārya*. (Chapters 3—8). Hrsg. von denselben. Benares 2437.
22. Dasselbe. (Chapters 1—2.) Hrsg. von denselben. Benares 2437.
23. *Hemavijaya Gaṇi*. Vijayapraśasti. Mit Kommentar: Vijayapradīpikā von *Guṇavijaya Gaṇi*. Hrsg. von denselben. Benares 2437.
24. *Somacāritra Gaṇi*. Guruguṇaratnākara. Hrsg. von Muni Indravijaya. Benares 2437.
26. *Devavijaya Gaṇi*. Pāṇḍavacaritra. Hrsg. von Paṇḍit Haragovindadāsa und Becaradāsa. Benares 2438.
29. *Vinayacandra Sūri*. Mallināthacaritra. Hrsg. von denselben. Benares 2438.
32. *Bhāvadeva Sūri*. Pārśvanāthacaritra. Hrsg. von denselben. Benares 2438.

46. Zu Ed 1365. 4⁰. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVI. Jahrgang 1912. No. 11. 12. Wien.

47. Zu Fb 1050. 4⁰. Tuuk, H. N. van der († 17. Aug. 1894), Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek. Uitgegeven ingevolge Gouvernements-Besluit van 14 Februari 1893, No. 3. Deel IV. Batavia 1912.

48. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXV, No. 1. 2. Paris 1912.

49. Zu Hb 907. *Nicolas*, A. L. M., Essai sur le Chéïkhisme IV. La Science de Dieu. Paris 1911. (R.)

50. Zu Ia 92. 4⁰. Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des Christlichen Orients . . . herausg. von A. *Baumstark*. Neue Serie. Zweiter Band. II. Heft. Leipzig 1911.

51. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Dixième année. No. 1. Janvier 1913. Paris, Rome.

52. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VII (XVII). 1912. No. 3. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau*. Paris.

53. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXIX. No. 8. 9. 10. Firenze 1912.

54. Zu Ia 135a. 8⁰. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* . . . Tweede Jaargang, Afl. 1. Haarlem 1913.

55. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1912. Nr. 6. Leipzig. (Erscheint nicht weiter.)

56. Zu Ic 1880. 4⁰. *Strack*, H. L., Das Neue Testament und der Talmud. — V. von H. *Laible*. (= Theol. Literaturblatt XXXIV, Nr. 1. 2.) (Von Herrn Prof. Laible.)

57. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXIV. Part 6. 7. London 1912.

58. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 351. 352. IX. Band. (Nr. 10. 11. 12.) 1912.

59. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XVI. 1912. Number 4. Norwood, Mass.

60. Zu Na 139a. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Volume III. Number 4. Octobre 1912. Noorwood, Mass.

61. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XX. Septembre-Octobre 1912. Paris 1912.

62. Zu Ne 145. 4⁰. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th. *Houtsma*, T. W. *Arnold*, R. *Basset* und R. *Hartmann*. 15. Lieferung: Čingiz-Khān—Darb. 16. Lieferung: Darb—al-Diyārbekrī. Leiden. Leipzig 1912.

63. Zu Nf 341c. 2⁰. Progress Report, Annual, of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle. For the year ending 31st March 1912. Allahabad 1912.

64. Zu Nf 382. 2⁰. Report of the Superintendent, Archæological Survey Burma, for the year ending 31th March 1912. Rangoon 1912.

65. Zu Nf 384. 2⁰. Report, Annual, of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, 1911—12. By Sir Aurel *Stein*, Superintendent. Peshawar 1912.

66. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. X. Part VII. July 1910. Calcutta.

67. Zu Nf 452 (22). 2⁰. Archæological Survey of India. The Bower Manuscript. Facsimile leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes. Ed. by A. F. Rudolf *Hoernle*: General English Index. (Von Superintendent Government Printing, India, Calcutta.)

68. Zu Ng 873. Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine. Année 1911. 2e Livraison. Paris 1911.

69. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Herausgegeben von der Historischen Kommission der Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LXIII. Band. Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins. I. Band. Wien 1912. LXVII. Band. Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. II. Abteilung. Wien 1912.

70. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLVII. 1911 г. Выпускъ VII—X. Томъ XLVIII. 1912 г. Выпускъ I—V. С.-Петербургъ 1911. 1912.

71. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1911 годъ. С.-Петербургъ 1912.

72. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XL. No. 5. November, No. 6. December 1912. Vol. XLI. No. 1. January 1913. London.

73. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 96. Tunis 1912.

74. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1912. No. 9. 10. Berlin.

75. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VII. 1912. Heft 6. Wien.

76. Zu Oc 2408. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology: Washington. Bulletin 52: Early Man in South America. By *Aleš Hrdlička*. In Collaboration with W. H. *Holmes*, Bailey *Willes*, F. E. *Wright* and Cl. N. *Fenner*. Washington 1912.

77. Zu P 443. [Suter, Abhandlungen.] Die Abhandlung über die Ausmessung des Paraboloides von *el-Ḥasan b. el-Ḥasan b. el-Haitham*. Übersetzt und mit Kommentar versehen von Heinrich *Suter*. [= Bibliotheca Mathematica. III. Folge. XII, 4. Leipzig 1912.] (Vom Verfasser.)

77. Zu P 524. 8°. *Wiedemann*, E., Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. III, X. (SA. aus den Sitzungsber. d. physik.-mediz. Sozietät in Erlangen. Band 37 (1905) 38 (1906). (Vom Verfasser.)

## II. Andere Werke.

13122. Michael der Große. Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166—1199). Éditée pour la première fois et traduite en français par I.-B. *Chabot*. Tome I. II. III. Paris 1899—1910. (Durch Kauf.) De 2405.

13123. Mahāvīrācārya, The Gaṇita-Sāra-Sangraha. With English Translation and Notes, by M. *Rangācārya*. Published under the Order of the Government of Madras. Madras 1912. (Vom Government.) Eb 3150.

13124. *Airila*, Martti. Äännehistoriallinen tutkimus Tornion murteesta. Murteen suhdetta Suomen muihin murteihin silmälläpitäen. (Diss. phil. Helsingfors.) Helsinki 1912. (Uon der Universitätsbibliothek Uppsala.) Fa 438.

13125. *Launis*, Armas. Über Art, Entstehung und Verbreitung der Estnisch-Finnischen Runenmelodien. Akademische Abhandlung (Diss. phil.) Helsingfors 1910. (Von derselben.) Oc 2565.

13126. *Holma*, Harri, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie. Leipzig 1911. (Von derselben.) Db 325.

13127. *Church*, I. E., Dr. Sex-Prophesying among the Ancients: Its Basis (= University of Nevada Studies III, 1. 1911.) (Vom Verfasser.) Ha 41.

13128. *Schlögl*, Nivard. Die echte Biblisch-Hebräische Metrik. Mit grammatischen Vorstudien. [= Biblische Studien herausg. von O. Bardenhewer, XVII, 1.] Freiburg i. Br. 1912. (R.) Dh 1088.

13129. Nuer. *Westermann*, Dietrich. The Nuer Language. (S.-A. aus Bb 825, Jahrgang XV, III. Berlin 1912. (Vom Verfasser.) Fd 1035.

13130. *Unger*, Eckhard. Zum Bronzetor von Balawat. (Diss. phil.) Leipzig 1912. (Von Geh. R. Prof. Dr. A. Fischer.) Qb 270.

13131. von *Brun*, Waclaw, Die Wirtschaftsorganisation der Maori auf Neuseeland. (Diss. phil.) Leipzig 1911. (Von demselben.) Oc 2162.

13132. *Chasin*, D. Die Wirtschaft der Bantuneger in Kamerun. (Diss. phil.) Leipzig 1912. (Von demselben.) Oc 416.

13133. *Richter*, Max. Die Wirtschaft der südafrikanischen Bantuneger. (Diss. phil.) Leipzig (1911). (Von demselben.) Oc 548.

13134. *Conti Rossini*, Carlo. La langue des Kemant en Abyssinie. (Schriften der Sprachenkommission der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. IV.) (Von der Akademie.) Ce 28.

13135. al-Gazzālī, Muhammad b. Muhammad. *Bauer*, Hans. Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes. Einladungsschrift. Halle 1912. (Vom Verfasser.) De 5016.

13136. *Cheikho*, le P. Louis, s. j. Le Christianisme et la Littérature Chrétienne en Arabie avant l'Islam. 1re Partie: L'Histoire du Christianisme dans l'Arabie Préislamique. Beyrouth 1912 [arabisch]. (Vom Verfasser.) Hb 584. 4°.

13137. Theodorus Abū Qara. Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara) évêque Melchite de Harran (ca. 740—820) sur l'Existence de Dieu et la Vraie Religion publ. par le P. Louis *Cheikho* s. j. [Extrait de la Revue al-Machriq.] Beyrouth 1912. (Vom Herausgeber.) De 11161.

13138. *Weyh*, Wilhelm. Die syrische Legende der 40 heiligen Märtyrer von Sebaste. [SA. aus Byzantinische Zeitschrift XXI, 1 u. 2. Leipzig 1912.] (Vom Verfasser.) Je 384.

13139. Sâratthа Samuccaya. Part II. Atthakathâ Bhânavâra on the ten moral practices edited with a preface by Prince Damrong Râjânubhâp. Bangkok 1912. (Von der Vajirayan National Library, Bangkok.) Ff 2794.

13140. Derenbourg. *Babinger*, Franz H. Dernburg (später Derenbourg), Joseph. Orientalist, vorzüglich Talmudist. 1811—1893. (S.-A. aus den Hessischen Biographien. Bd. 1. 1. Heft. Darmstadt (1912). (Vom Verfasser.) Nk 220.

13141. Schönberger. *Babinger*, Franz. Ulrich Schönberger, ein blinder Polyhistor des 17. Jahrhunderts. (SA. aus dem Archiv f. d. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik, 4. Bd. Leipzig 1912. (Vom Verfasser.) Nk 783.

13142. Fink. *Kuhn*, Ernst. Franz Nikolaus Fink. (Repr. from the Journ. of the Gypsy Lore Society 1910. Nk 277.

13143. Selanikli Fâik. Die Geschichte der Freiheit und die Gedanken des Padischah. Ein Beitrag zu den Entwicklungsphasen der türkischen Freiheitsbewegung. Nach dem in Konstantinopel 1324 (1908) bei Karabet gedruckten Text ins Deutsche übersetzt. Von Theodor *Menzel*-Odessa. (= Orient. Archiv I, 2. 4, 10.) (Von Herrn Dr. Menzel.) Ne 482. 4°.

13144. *Menzel*, Theodor. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden. Die Teufelsanbeter oder Ein Blick auf die widerspenstige Sekte der Jeziden. Ein türkischer Text über die Jeziden von Mustafa Nûri Pascha, dem Kreter. Aus dem Türkischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Theodor *Menzel* (Odessa). (Aus: Hugo *Grothe*, Meine Vorderasienexpedition 1906 und 07. I. Die fachwissenschaftlichen Ergebnisse, Erster Teil.) Leipzig 1911. (Von demselben.) Hb 867.

13145. *Menzel*, Theodor. Das Korps der Janitscharen. (S.-A. aus den Beiträgen zur Kenntnis des Orients, I, 1902/3.) (Von demselben.) Ng 701.

13146. *Menzel*, Theodor. Das Korps der Janitscharen. (= Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1903, Nrn. 284/6.) (Von demselben.) Ng 701ª. 4°.

13147. *Menzel*, Theodor. Beiträge zur Kenntnis des türkischen Frauenlebens. Die Brautschauerin. (S.-A. aus „Der Islam", I, 1910, Heft 3/4.) (Von demselben.) Oc 1299, 1.

13148. *Menzel*, Theodor. Ein Beitrag zur Kenntnis des Zecherwesens in Konstantinopel. (S.-A. aus: Beitr. zur Kenntnis des Ostens, VIII.) (Von demselben.) Oc 1299, 2.

13149. *Menzel*, Theodor. Mehmed Tevfiq's Buadem-Schwänke. (S.-A. aus Beitr. zur Kenntnis des Orients, IX.) (Von demselben.) Oc 1299, 3.

13150. *Menzel*, Theodor. Mehmed Tevfiq. Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helva-sohbeti (die Helva-Abendgesellschaft) aus dem Türkischen zum ersten Male ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert von . . . . Erlangen 1905. (Von demselben.) Oc 1299, 4.

13151. *Menzel*, Theodor. Mehmed Tevfiq's „Istambolda bir sene" (Ein Jahr in Konstantinopel). (S.-A. aus Keleti Szemle X, 1909.) (Von demselben.) Oc 1299, 5.

13152. Hacki Tewfik's Türkisch-Deutsches-Wörterbuch. (Besprochen von) Theodor *Menzel*. (Von demselben.) Fa 2466.

13153. Aḥmed Ḥikmet. *Menzel*, Theodor. Aus Ahmed Hikmet's Châristân u-Gülistân. Ein Beitrag zur türkischen Moderne. Fa 2593.

13154. Archives d'Études Orientales, publiées par J.-A. *Lundell*. 1911. Livr. 1. 3. 4. Vol. 1. *Mattsson*, Emanuel. Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth. 2e Édition. (Von Dr. H. Bauer.) Vol. 3. *Karlgren*, Anton, Sur la formation du gén. plur. en Serbe. Vol. 4. *Dahlgren*, E. W., Les débuts de la Cartographie du Japon. Upsala. (R.) Bb 605.

13155. *Blochet*, E. Catalogue des Manuscripts Persans de la Bibliothèque Nationale. Tome premier, Nos. 1—720. Paris 1905. (Von der Universitätsbibliothek Leipzig im Austausch gegen Dubletten.) Ec 1426.

13156. Abd al-Qādir al-Gīlānī, al-fatḥ ar-rabbānī wa 'l-faiḍ ar-raḥmānī. Kairo 1302. (Von derselben.) De 2563.

13157. *Bargès*, l'Abbé I. I. L., Les Samaritains de Naplouse Episode d'une Pèlerinage dans les lieux saints. Paris 1855. (Von derselben.) Ob 1314/50.

13158. *Westermann*, Diedrich. Die Sprachverhältnisse Togos. (S.-A. aus dem Evang. Missions-Magazin, Heft 6, 1912. (Vom Verfasser durch R.) Fd 78.

13159. *Seybold*, Ch. F. Maccariana I; Abbariana I. (S.-A. aus Revista-Granada 1912.) (Vom Verfasser.) Eh 790.

13160. *Seybold*, Ch. F. El Elogio anónimo de Córdoba en dísticos latinos (de la Revista del Centro de Estudios-Históricos de Granada y su Reino. Granada 1912. Nh 970.

13161. *Roemer*, Hermann. Die Bābī-Behā'ī. Die jüngste muhammedanische Sekte. Potsdam 1912. (R.) Hb 976.

13162. *Macler*, Frédéric. Rapport sur une Mission scientifique en Arménie Russe et en Arménie Turque. (Juillet—Octobre 1909.) [= Nouvelles Archives des Missions scientifiques et litéraires. Choix de Rapports et Instructions . . . Nouvelle Série. Fasc. 2. Paris 1910. (R.) Ng 697.

13163. *Leumann*, Ernst. Zur nordarischen Sprache und Literatur. Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar. (= Schriften der Wiss. Ges. in Straßburg. 10. Heft.] Straßburg 1912. (R.) Ea 175.

13164. *Müller*, Nikolaus. Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. (Schriften herausg. von der Ges. zur Förderung der Wiss. d. Judentums.) Leipzig 1912. (R.) Nd 372.

13165. *Weinheimer*, Hermann. Hebräer und Israeliten. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Bezeichnung Ibrim und ihre Folgerungen auf die Beziehungen Israels zu Aegypten und auf die Einwanderung der Israeliten in Kanaan. (Diss. phil.) Tübingen 1912. (R.) Nd 616.

13166. *Nicolas*, A. L. M., Le Chéikhisme. Fasc. III: La Doctrine. (Extr. du Monde Musulman.) Paris 1911. (R.) Hb 907a.

13167. 'Ali Mohammed, Seyyèd, dit le Bab. Le Beyan Persan. Traduit du Persan par A. L. M. *Nicolas*. Tome Premier. Paris 1911. (R.) Hb 657.

13168. The Frahang i Pahlavīk. Edited by Heinrich F. J. *Junker*, and published with the Assistance of the Heidelberg Academy of Sciences. Heidelberg 1912. (R.) Ec 1197.

13169. al-Lāḥiqī. *Krymski*, A. E., Abān al-Lāḥiqī, le Zindīq (env. 780—815), versificateur arabe des recueils des apologues indo-persans. Essai sur sa vie et ses écrits, tiré de l'unique manuscrit de Soulī, Xe siècle (Bibl. Khéd. 594), et d'autres sources primitives. Appendices: a) „Barlaam et Josaph". Essai littéraire historique. b) Texte arabe intact d'„al-Awrāq" par Soulī, éd. en collaboration avec Mirza Abdoullah Ghaffarov. (= Труды по востоковѣдѣнію изд. Лазаревскимъ Институтомъ . . . Выпускъ XXXVII. Москва 1913. (Von H. Prof. Krymski, Moskau.) De 7928.

13170. Матеріалы для выясненія церковной и литературной дѣятельности Антіохійскаго Патріарха Макарія XVII в. и Описателя его Путешествія на Русь (riḥlat makārīūs) Архидіакона Павла Алеппскаго. (Извлеченія изъ докладовъ въ Восточной Коммиссіи Императорскаго Московскаго Археол. Общества 1909—1912 г. [Darin: *Krymsky*, A. E., Описаніе старѣйшей рукописи Путешествія Макарія.] (= Труды . . . Выпускъ XXXVIII.) Москва 1913. (Von demselben.) Ob 3274.

13171. *Розенбергъ*, Ф. А., Хосрой I. Ануширвāнъ и Карлъ Великій въ легендѣ (= Живая Старина. Годъ XXI. 1912 г.) С.-Петербургъ 1912. (Vom Verfasser.) Ng 775. 4°.

13172. *Velics*, Anton von [Med. Dr.], Über die Mnemotechnik der Zukunft. (Die einzige natürliche Grundlage zum leichtesten Erlernen fremder Sprachen.) Ein linguistisches Testament. Budapest 1912. (R.) Ba 1054.

13173. Kūi (dravidisch): Bible History and Dr. Luther's smaller Katechism in Kuvi Language by Rev. F. V. P. Schulze. Madras 1910. (Von der Philos. Fakultät der Universität Halle.) Fe 250.

13174. *Saleman*, C., al-Bīrūnī's al-Āṯār al-bāqiyah. (= Zur Handschriftenkunde I., SA. aus dem Bulletin de l'Ac. Imp. des Sciences de St-Péterb. 1912.) (Vom Verfasser.) De 3755. 4°.

13175. Jew's College. London. Publication 4: *Büchler*, Adolph, The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple. London 1912. (R.) Ah 25.
(Die andern Publikationen sind entsprechend umsigniert; vgl. 12568, 12763, 12949.)

13176. *Maxudianz*, M., Le Parler Arménien d'Akn (Quartier bas). Paris 1912. (R.) Ed 305.

13177. [*Anderson*, John, Catalogue . . .] *Bloch*, The late Theodor, Supplementary Catalogue of the Archaeological Collection of the Indian Museum. Calcutta 1911. (Vom Indian Museum, Calcutta.) Nf 20a.

13178. Catalogue of the remaining part of the valuable Collection of Egyptian Antiquities former by Robert de Rustafjaell . . . . which will be sold by Auction by Messrs. Sotheby, Wilkinson & Hodge . . . . on Monday, 20th of January 1913 and Four foll. Days. Nb 21.

13179. *Schulmann*, J. Monnaies antiques et orientales. Collections de Geo. B. Blazby, de feu Theodor Strauss, de Ithiel J. Michael. Janvier 1913. Vente à Amsterdam le 12 janvier et jours suiv., au Bureau . . . de l'Expert J. Schulman. Mb 195/30.

13180. *Majer*, Nicolò, Venezia. Catalogo di Monete Antiche e Moderne in vendita a prezzi segnati. Serie III. Num. 23. 1. Luglio 1912: Monete Italiane ed estere. Num. 24. 1. Ottobre 1912: Medaglie, Decorazioni, Gettoni, Miscellanea e Libri di Numismatica. Mb 120.

13181. Catalogue Historical, of the printed editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society compiled by T. H. *Darlow* and H. F. *Moule*. Vol. II. Polyglots and Languages other than English. (3 Teile.) London 1912. (Von der British and Foreign Bible Society.) Ib 1.

13182. al-Ġazzālī. *Murtaḍā* Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusainī az-Zabīdī. Itḥāf as-sāda al-muttaqīn bišarḥ asrār iḥjā' 'ulūm ad-dīn. 10 Bände. Kairo 1311. (Durch Kauf.) De 4984. 4°.

13183. Bulletin of the Philippine Library. Vol. I. Number 1—3. (September—November 1912.) Manila 1912. Ab 77. 4°.

### III. Handschriften.

Herr Prof. Dr. C. H. Becker, Hamburg, überwies der Bibliothek folgende Handschriften:

B 710. al-Bagawī, Abu Muḥammad al-Ḥusain b. Mas'ūd. Ma'ālim at-tanzīl. (Eine schöne alte Handschrift von al-Bagawī's Korān-Kommentar.) 2 Bde. in fol.

B 711. Ibrāhīm b. Ja'qūb al-Murǧān. Dalīl as-sā'il 'alā masā'il. (Moderne Abschrift vom Jahre 1319 H., geschrieben durch den samaritanischen Priester Isḥāq b. 'Amrān aus Nāblus.) 2 Bde. in 4°.

Frau Geheimrat Pischel, Berlin-Halensee, überwies der Bibliothek aus dem Nachlaß ihres verstorbenen Gatten:

B 712. Devanāgarī-Abschrift der Trivikramavṛitti aus Tanjore. 124 Bl.

B 713. Pischel's Abschrift der Trivikramavṛitti.

B 714. Pischel's Abschrift des Prākṛitarūpāvatāra. (Benutzt von E. Hultzsch in seiner Ausgabe London 1909.)

B 715. Alphabetisches Wortverzeichnis zur Deśīnāmamālā. 194 Seiten (ed. Pischel in The Bombay Sanscrit Series, Vol. XVII.)

---

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

***orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.***

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

---

# Allgemeine Versammlung
## der D. M. G. am 1. Oktober 1913 zu Marburg a. L.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird, im Anschluß an die vom 30. September bis 3. Oktober tagende 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, am Mittwoch, 1. Oktober 1913, 9½ Uhr früh, zu Marburg a. L. in einem vom Präsidium der Philologenversammlung zu bestimmenden Sitzungssaal abgehalten werden.

Halle und Leipzig, im Mai 1913.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

# 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

**Vorläufige Anzeige.**

Die 52. Versammlung
deutscher Philologen und Schulmänner

wird von Dienstag dem 30. September bis Freitag den 3. Oktober 1913 in **Marburg a. L.** stattfinden.

Den Vorsitz führen:

Geh. Regierungsrat Prof. Dr. *Vogt*, Marburg, Bismarckstr. 7,
Gymnasialdirektor Professor Dr. *Fuhr*, Marburg, Gymnasium.

Als Obmänner haben die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

**für die altphilologische Sektion:**

Geh. Regierungsrat Professor Dr. *Birt*, Marburg, Ritterstr. 13,
Professor Dr. *Lohr*, Wiesbaden.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

**für die archäologische Sektion:**

Professor Dr. *Jacobsthal*, Marburg, Schwanallee 39,
Professor Dr. *Georg Wolff*, Frankfurt a. M., Grüneburgweg 57.

**für die althistorisch-epigraphische Sektion:**

Professor Dr. *Klebs*, Marburg, Haspelstr. 33,
Professor Dr. *Bölte*, Frankfurt a. M., Westendstr. 1.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

**für die indogermanische Sektion:**

Professor Dr. *Geldner*, Marburg, Universitätstr. 31,
Professor Dr. *Jacobsohn*, Marburg, Weißenburgstr. 24.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

**für die historisch-geographische Sektion:**

Geh Regierungsrat Professor Dr. Freiherr *von der Ropp*, Marburg, Renthofstr. 9,
Lyceumsdirektor Dr. *Seehausen*, Marburg, Wörthstr. 44,
Prof. Dr. *L. Schultze-Jena* (für Erdkunde), Marburg, Rotenberg 1b.

**für die orientalische Sektion:**

Professor Dr. *Jensen*, Marburg, Biegenstr. 24,
Geh. Konsistorialrat Professor Dr. *Budde*, Marburg, Renthofstr. 17.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Eine Anzahl von Vorträgen ist bereits angesagt. Weitere Vorträge sind für die allgemeinen Sitzungen bei einem der beiden Vorsitzenden, für die Sektionen bei einem der Herren Obmänner bis zum 1. Juni anzumelden. Ende Juni wird eine zweite Einladung mit Vortragsliste und Festordnung versandt werden. Bei der Aufstellung des Programms wird vorausgesetzt, daß die Vorträge in den allgemeinen Sitzungen die Dauer von je 45 Minuten, in den Sektionen die von je 30 Minuten nicht überschreiten.

Marburg a. L., 5. April 1913.

Die Vorsitzenden:

**Vogt. Fuhr.**

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1913 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1505 Herr Dr. Samuel Fuchs, Großherzogl. Landesrabbiner in Luxemburg.

1506 Herr Dr. phil. Fritz Baedeker, Verlagsbuchhändler in Leipzig,

1507 Herr Dr. V. Lesný, Gymnasialprof. in Prag, III. 595 Újezd,

1508 Herr Dr. theol. A. Bertholet, Prof. a. d. Univ. Tübingen,

1509 Herr Reinhard Mielck in Hamburg 24, Graumannsweg 50,

1510 Don Martino de Zilva Wickremasinghe, Hon. M. A. (Oxon.), Epigraphist to the Ceylon Government and Lecturer on Tamil and Telugu in the Univ. of Oxford, Indian Institute,

1511 Herr Dr. A. Marmorstein, Prof. am Jews' College, 252 Portsdown Road, Maida Vale, London, W,

1512 Herr cand. phil. Sergius Ossipoff in Gautzsch b. Leipzig, Ring 19, und

1513 Herr Dr. B. Münz, Bibliothekar der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien II, Ferdinandstr. 23.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Sal. Lefmann in Heidelberg, † 14. Januar 1912,

Herrn Rabbiner Dr. J. Jacob Unger in Iglau, † 16. Oktober 1912,

Herrn Prof. Dr. Conrad von Orelli in Basel, † 7. November 1912,

Herrn Prof. Dr. Eberhard Nestle, † 9. März 1913 in Stuttgart,

Herrn Georges D. Sursock in Beirut, † 7. April 1913,

Herrn Prof. Dr. Emilio Teza in Padua, dessen Hinscheiden bereits oben auf S. XXII mitgeteilt worden ist, † 30. März 1912, und

Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Eugen Prym in Bonn, † 6. Mai 1913.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr J. P. Fleming, Mannheim, Scheffelstr., L 11. 2,

Herr Dr. E. G. Klauber, Privatdoz. a. d. Univ. Göttingen, Baurat Gerberstr. 19 I,

Herr Konsul E. Neudörfer in Leipzig-Gohlis, Springerstr. 16 part., und

The Royal Geographical Society, Kensington Gore, London, SW.

---

## Verzeichnis der vom 20. Jan. bis 23. April 1913 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

### I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 77. 4°. Bulletin of the Philippine Library. Vol. I. Number 4 (December), 5 (January), 6 (February). Manila 1912. 1913.

2. Zu Ac 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 9 (Nr. 83). Januar 1913. Leipzig.
   Bücher-Katalog 356 (Arabien) 1913.

3. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List and Book Review. Vol. XXIII. Nos. 9—10. 1912. London.

4. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1913. Philosophisch-historische Classe. Nr. 1. 2. Berlin 1913.

5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1912. Heft 3. 4. Geschäftliche Mitteilungen 1912. Heft 2. Berlin 1912.

6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXI. Fasc. 7°—10°. Roma 1913.

7. Zu Ae 65 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1913: No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. St.-Pétersbourg.

8. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1912. XXXIX—LIII. Berlin 1912.

9. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 166. Band, Abh. 4. 168. Band, Abh. 1. 3. Schlußheft. 169. Band, Abh. 6. 170. Band, Abh. 1. 6. 7. 172. Band, Abh. 3. 6. Wien 1911. 1912. 1913.

10. Zu Af 155. Skrifter utgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Band XIV. Uppsala. Leipzig 1911—1913. (Von der Universitäts-Bibliothek Uppsala.)

11. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXXII. Fasc. I. Bruxelles | Paris 1913.

12. Zu Ah 12. XVII. Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1909/10. Voran geht: Antoninus und Rabbi. Von Samuel *Krauss*. Wien 1910.

13. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung für das Jahr 1912. Zur Gedächtnisfeier für den Stifter, Montag, den 27. Januar 1913. Vorangeht: *Brann*, M., Die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812. Breslau 1913. (Vom jüd.-theol. Seminar.)

14. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* ... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XXIII/XXIV. Jahrgang (für 1909/10). Erstes Heft. Berlin 1912.

15. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 67. Vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1913.

16. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XII, no. 3. 6. Hanoi 1912.

17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, April, 1913. London.

18. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 1911—1912. No. LXVI. Vol. XXIII. Bombay 1913.

19. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome XX. No. 2 Sept.-Oct. 1912. Paris.

20. Zu Bb 800. 4°. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Sechzehnter Jahrgang. Nr. 1. 2. 3. 4. Leipzig 1912.

21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XVI[e] année. No. 1. 2. 3. 4. Beyrouth 1913.

22. Zu Bb 823. Міръ Ислама. Изданіе Императорскаго Общества Востоковѣдѣнія. Подъ редакціей проф. *В. Бартольда.* Томъ I, No. 4. С.-Петербургъ 1912. — Приложеніе къ журналу „Міръ Ислама" за 1912 годъ: Касимъ Аминъ, Новая женщина. Переводъ со 2-го арабскаго изданія и предисловіе И. Ю. Крачковскаго. С.-Петербургъ 1912.

23. Zu Bb 880. Société Internationale de Dialectologie Romane. Revue de Dialectologie Romane, dirigée par A. Alcover . . . publiée . . . par B. *Schädel*. No. 15/16 = Tome IV, No. 3/4. Bruxelles 1912. — Bulletin . . . No. 15/16 = Tome IV. No. 3/4. Bruxelles 1912.

24. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno IV. Volume IV. Fasc Quarto. Roma 1911—12.

25. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Indo-Dravidian Culture and the Organ of the Śaiva-Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XIII. No. 5. 6. 7. Madras 1912.

26. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Vol. XIII. No. 5. Leide 1912.

27. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. III. Heft 2. Berlin 1913. (Von Herrn Prof. Dr. Stumme.)

28. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechsundsechzigster Band. I. Heft. Leipzig 1913. (2 Expl.)

29. Zu Bb 1223. "E. J. W. *Gibb* Memorial" Series. Vol. XVI, 1: Ǧuwaini. The Ta'rikh-i-Jahán-Gushá of 'Alá'u 'd-Dín 'Aṭá Malik-i-Juwayní. Part I, containing the History of Chingízkhán and his successors. Ed. . . . by *Mírzá Muḥammad* Ibn Abdu'l-Wahháb-i-Qazwíní. Leyden. London 1912. XIX. al-Kindī Abū Jūsuf b. Ja'qūb. The Governors and Judges of Egypt or Kitâb el 'Umarâ' (el Wulâh) wa Kitâb el Quḍâh of el Kindi. Together with an Appendix derived mostly from Raf' el Iṣr by Ibn Ḥajar. Ed. by *Rhuvon Guest*. Leyden. London 1912. XX. Sam'ānī Abū Sa'd. The Kitāb al-Ansāb of 'Abd al-Karīm Ibn Muḥammad al-Sam'ānī. Reproduced in Facsimile from the Manuscript in the British Museum. Add. 23, 355. With an Introduction by *D. S. Margoliouth*. Leyden. London 1912 (Von den Trustees des E. J. W. Gibb Memorial.)

30. Zu Bb 1225. 4°. Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 5. Книга VII. С.-Петербургъ 1911. (Георгій Мерчулъ. Житіе св. Григорія Хандзтійскаго. Грузинскій текстъ. Введ. изд. переводъ *Н. Марра* . . .) No. 30. (*А. Д. Рудневъ.* Матеріалы по говорамъ Восточной Монголіи . . . 1911.) No. 33. (*П. С. Поповъ.* Изреченія Конфуція, учениковъ его и другихъ лицъ . . . 1910.) No. 38. (*В. Бартольдъ.* Исторія изученія Востока въ Европѣ и въ Россіи. 1911.)

31. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* . . . par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVI. Fasc. I, Février 1913. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

32. Zu Da 359. *Brockelmann*, Carl, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. II. Band. Syntax. Berlin 1913. (Vom Verfasser.)

33. Zu De 4904. 4°. The Naḳâ'iḍ of Jarîr and al-Farazdaḳ edited by Anthony Ashley *Bevan*. Vol. II. Part 3. Leiden 1908—09. (Vom Verlag.) Vol. III (Indices and Glossary). Leiden 1908—12. (Vom Herausgeber.)

34. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Raṅgacārya* . . . Vol. XII. Religion (continued). Vol. XIII. Religion (continued). Madras 1912.

35. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. Vol. V. No. 5. Januar . . . for the year MCMXII—MCMXIII. Second, Third Part of the Sixth Volume. [New Series.] Printed Privately for the Members of the Gypsy Lore Society . . . Liverpool . . . at the Edinburgh University Press.

36. Zu Ec 1180. Dinkard, The. The Original Pahlevi Text of Books VI and VII, the same transliterated in Roman Characters, Translations of the Pahlavi Text into the English and Gujerati Languages, with full Annotations and a Glossary of select words by Darab Dastur Peshotan *Sanjānā*. Vol. XIII, containing the Pahlavi Zarathushtra-Nāmag, Part I. London. (Von Mr. Hormusji Cowasji Dinshah Adenwala.)

37. Zu Ed 1365. 4°. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVII. Jahrgang 1913. No. 1/2. 3. 4. Wien.

38. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. XIII. évfolyam. 1912. 1—2 szám. Budapest.

39. Zu Fb 17. Renward *Brandstetter*, Monographien zur Indonesischen Sprachforschung. X. Der Artikel des Indonesischen verglichen mit dem des Indogermanischen. Luzern 1913. (Vom Verfasser.)

40. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume VIII. Part 2. 3. Vol. IX. Part 1. Bangkok 1911—12. Issued to members of the Society March, May, November 1912. (Von der Siam Society.)

41. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XL. [Yokohama] 1912.

42. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XLII. Тифлисъ 1912.

43. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft. Sechzehnter Band. Erstes und zweites Heft. Leipzig und Berlin 1913.

44. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXVI, No. 1. Paris 1912.

45. Zu Hb 808. *Kahle, P.*, Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina. (SA. aus Palästinajahrbuch VIII.) Berlin 1912. (Vom Verf.)

46. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Dixième année. No. 2. April 1913. Paris, Rome.

47. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VII (XVII). 1912. No. 4. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau*. Paris.

48. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXX. No. 1—2. Firenze 1913.

49. Zu Ia 135a. 8°. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* . . . Tweede Jaargang, Afl. 2. Haarlem 1913.

50. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. *Steuernagel*. Band XXXVI. Heft 1. Leipzig 1913. Register zu Band XXXI—XXXV angefertigt von Pastor Lic. O. *Seitz*. Leipzig 1913.

51. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXV. Part 1. 2. London 1913.

52. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 354. 355. 356. IX. Band. (Nr. 13. 14. 15.) 1912.

53. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Neue Folge, Band V, 1912. Der ganzen Reihe Band XLV. Heft 2. Wien 1913.

54. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XVII. 1913. Number 1. Norwood, Mass.

55. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XX. Novembre-Décembre 1912. Paris 1912.

56. Zu Nf 110. 4°. Epigraphia Zeylanica being Lithic and other Inscriptions of Ceylon. Edited and translated by Don Martino de Zilva *Wickremasinghe*. (Archaeological Survey of Ceylon.) Vol. II. Part 1. London 1912.

57. Zu Nf 342. 2°. Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1912. (Vom Government of Bombay. General Department. Archaeology.)

58. Zu Nf 379. 2°. Report on the Working of the Archaeological Department for the year 1911—12, with the [Mysore] Government Review thereon. Bangalore 1913.

59. Zu Nf 382a. 2°. Report, Annual, of the Archaeological Survey of India. Eastern Circle, for 1911—12. Calcutta 1912.

60. Zu Nf 383. 2°. Report, Annual, of the Archaeological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1911/12. Madras 1912.

61. Zu Nf 383. 2°. Epigraphy, recording the progress of the Assistant Archaeological Superintendent for —, Southern Circle, for the year 1911—12. [Government of Madras, Public Department.]

62. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by Rai Bahadur V. *Venkayya*. Vol. XI. Part III. July 1911. Calcutta.

63. Zu Nf 452a. 2°. Archæological Survey of India. Annual Report 1908—9. Calcutta 1912.

64. Zu Ng 873. Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine. Année 1912. 1re Livraison. Paris 1912.

65. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Herausgegeben von der Historischen Kommission der Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LXVI. Band. Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins. IV. Band. Wien 1912.

66. Zu Ni 406. Обозрѣнія преподаванія наукъ въ Императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1911—1912, 1912—1913 учебный годъ. С.-Петербургъ 1911. 1912.

67. Zu Ni 411. Протоколы засѣданій совѣта Императорскаго С. Петербургскаго Университета за 1910 годъ. No. 66. С.-Петербургъ 1911.

68. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1910. 1911 годъ . . . С.-Петербургъ 1911. 1912. (Von der Universitäts-Bibliothek in St.-Petersburg.)

69. Zu Ni 418. Личный Составъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. Весна 1911 года. o. O. u. J.

70. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XLI. No. 2. February. No. 3. March. No. 4. April. 1913 London.

71. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Vingtième Année. No. 97. 98. Tunis 1913.

72. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1913. No. 2. 3. Berlin.

73. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VIII. 1913. Heft 1. Wien.

74. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XLII, 1912. July to December. London.

75. Zu Oc 176. 8⁰. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. IX. No. 7. Bombay 1913.

76. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 16. Jahrgang, 1. Heft. (Der ganzen Reihe 45. Heft.) Wien 1912.

## II. Andere Werke.

13184. aš-Šanfarā. Schanfaras Lamijat al-ʻArab im Auszug aus dem Arabischen übertragen von Georg *Jacob*. 2. vermehrter Druck. Kiel 1913. (Vom Verfasser.) De 10303 ².

13185. — — 3. vermehrter Druck. Kiel 1913. (Vom Verfasser.) De 10303 ³.

13186. Salomo. Oden. Eine zweite Handschrift der Oden Salomos. Von Gerhard *Kittel*. (S.-A. aus ZNTW. XIV (1913), 1.) (Vom Verfasser.) Dc 2560.

13187. *Griffini*, Eugenio. L'arabo parlato della Libia. Cenni grammaticali e repertorio di oltre 10000 vocaboli, frasi e modi di dire raccolti in Tripolitania. Con appendice: Primo saggio di un elenco alfabetico di tribù della Libia italiana. Milano 1913. (Vom Verfasser.) De 435.

13188. Mission d'Ollone 1906—1909. Langues des peuples non chinois de la Chine. Par le commandant *d'Ollone*, le capitaine de *Fleurelle*, le capitaine *Lepage*, le lieutenant de *Boyve*. Ouvrage comprenant 45 vocabulaires avec une carte hors texte. Paris 1912. — Écritures des peuples non chinois de la Chine . . . Quatre dictionnaires Lolo et Miao Tseu dressés par le commandant *d'Ollone* avec le concours de Monseigneur de *Guébriant*. Ouvrage contenant 9 planches, 103 tableaux et une carte hors texte. Paris 1912. (Vom Verfasser.) Ob 2442. 4⁰.

13189. Catalogue, A, of the Telugu Books in the Library of the British Museum. Compiled by L. D. *Barnett*. London 1912. (Von den Trustees des British Museum.) Fe 665. 4⁰.

13190. Ibn al-Anbārī Kamāl ad-Dīn Abu 'l-Barakāt. Abu'l Barakāt ibn al-Anbārī. Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer. Herausgegeben, erklärt und eingeleitet von Gotthold *Weil*. Leiden 1913. De 5916.

13191. Samuel. *Driver*, S. R., Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel with an introduction on Hebrew Palaeography and the ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps. Second edition, revised and enlarged. Oxford 1913. (Vom Verfasser.) Ie 600.

13192. *Cohen*, Marcel. Le parler arabe des Juifs d'Alger. Paris 1912. (= Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris — 4.) De 331.

13193. Upaniṣads, the minor. Critically edited for the Adyar Library by F. Otto *Schrader*. Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads. Madras 1912. (Von der Adyar Library.) Eb 1330.

13194. Texts, Koptic biblical, in the dialect of Upper Egypt. Edited by E. A. Wallis *Budge*. London 1912. (Von Herrn Dr. Crum.) Ib 818.

13195. *Liebich*, B., Das Datum Kalidasas. (S.-A. aus Indog. Forschungen XXXI, Straßburg 1912.) (Vom Verfasser.) Eb 4212/50.

13196. *Jacob*, G., Die Herkunft der Silhouettenkunst (*ojmadschylyk*) aus Persien. Berlin 1913. (Vom Verfasser.) Qb 560.

13197. Hymnen und Gebete an Šamaš, sumerisch-babylonische, von Franz *Schollmeyer*. Diss. phil. Münster. (Teildruck.) Paderborn 1912. (Von Herrn Prof. R. Schmidt, Münster.) Db 456.

13198. Talmud. Sanhedrin-Makkoth. Die Mišnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren. Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert von Hermann L. *Strack*. Leipzig 1910. (= Schriften des Inst. Iudaicum in Berlin, No. 38.) (R.) Dh 2442.

13199. Hilfsbücher für den hebräischen Unterricht. Band I: *Ungnad*, Arthur, Hebräische Grammatik. Tübingen 1912. — Band II: *Ungnad*, Arthur, Praktische Einführung in die hebräische Lektüre des alten Testamentes. Tübingen 1912. (R.) Dh 570.

13200. *Scheil*, le P. La Chronologie rectifiée du règne de Hammourabi. (= Extrait MAI. Tome XXXIX. Paris 1912.) (R.) Nc 211. 4°.

13201. Delbrück. E. *Kuhn* und W. *Streitberg*, Berthold Delbrück's Schriften. (= SA. aus Indog. Forschungen. 31. Band. Straßburg 1912.) (Von Geh. R. Prof. Dr. E. Kuhn.) Nk 223.

13202. Periplus, the, of the Erythraean sea. Travel and trade in the Indian Ocean by a merchant of the first century. Translated from the Greek and annoted by Wilfred H. *Schoff*. London 1912. (R.) Ob 250.

13203. *Mittwoch*, Eugen. Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus. Berlin 1913. (= ABA. 1913, Nr. 2.) (Vom Verfasser.) Hb 876. 4°.

13204. *Poznański*, Samuel. Die karäische Familie Firuz. Warschau 1913. (= SA. aus Monatschr. für Gesch. und Wissensch. des Judentums, 57. Jahrg. Heft 1—2.) (Vom Verfasser.) Nd 435.

13205. *Budde*, Karl. Die altisraelitische Religion. Dritte verbesserte und reicher erläuterte Doppelauflage von „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung". Giessen 1912. (R.) Hb 1124.

13206. Talmud. Pesāḥīm. Pᵉsaḥim, der Mišnatraktat Passafest, mit Berücksichtigung des neuen Testamentes und der jetzigen Passafeier der Juden. Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert von Hermann L. *Strack*. Leipzig 1911. (= Schriften des Inst. Judaicum in Berlin, No. 40.) (R.) Dh 2660.

13207. al-Qazwīnī. *Täschner*, Franz. Die Psychologie Qazwīnīs. Diss. phil. Kiel. Tübingen 1912. (Von Herrn Prof. Jacob, Kiel.) De 9765.

13208. Hunain b. Ishāq. *Bergsträßer*, Gotthelf, Hunain ibn Ishāq und seine Schule. Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen. Leiden 1913. (R.) De 5595.

13209. *Wirth*, Albrecht. Geschichte der Türken. Mit zahlreichen Abbildungen auf Tafeln und im Text, sowie drei Übersichtskarten. Stuttgart 1912. (R.) Ng 835.

13210. *Löw*, Immanuel. Cuscuta. (SA. aus Zeitschr. für Assyr., 28. Band. Straßburg 1913.) (Vom Verfasser.) De 292.

13211. *Bauer*, H. Zur Entstehung des semitischen Sprachtypus. (SA. aus Zeitschr. für Assyr., 28. Band. Straßburg 1913.) (Vom Verfasser.) Da 6.

13212. Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung. Von I. *Schleifer*. (= SWA. 170, 1. Wien 1912.) (R.) Ib 818.

13213. Baber, The memoirs of Bābur, a new translation of the Bābur-nāma, incorporating Leyden and Erskine's of 1826 A. D. by Annette S. *Beveridge*. Fasciculus I. Farghāna. London o. J. (ca. 1912.) (R.) Fa 3471.

13214. Schriftproben. Adolf Holzhausen, K. u. K. Hof- und Universitäts-Buchdrucker. II. Fremde Schriften. Wien, Berlin, o. J. (Vom Verlag.) Aa 161.

13215. Adana. Turkish Atrocities. The young Turks and the truth about the Holocaust at Adana in Asia Minor, during April 1909, by the Author of „Turkey and the Turk". o. Druckort u. Jahr. Ng 610.

13216. *Brune*, Johannes. Zur Textkritik der dem Sāmaveda mit dem achten Maṇḍala des Ṛgveda gemeinsamen Stellen. Diss. Kiel 1909. (Von Herrn Prof. Dr. Hultzsch.) Eb 1300.

13217. Peṭakopadesa, Specimen des. Von Rudolf *Fuchs*. Diss. Berlin, Halle 1908. (Von Herrn Prof. Dr. Hultzsch.) Eb 4513.

13218. as-Subkī Tāǧ ad-dīn Abū Naṣr. *Zetterstéen*, K. V. Herrn D. W. Myhrman's Ausgabe des kitāb mu'īd an-ni'am wa-mubīd an-niqam kritisch beleuchtet von. Uppsala 1913. (Vom Verfasser.) De 10487.

13219. Géorgie, L'ancienne. Mémoires de la Société géorgienne d'histoire et d'ethnographie. Tome I. Sur la redaction de M. E. *Takaïchvili*. Tiflis 1909. (Von der Société georgienne d'histoire et d'ethnographie.) Ng 677.

13220. Antiquités Georgiennes, Les. Edition de la Société géorgienne d'histoire et d'ethnographie. Tome II. III. Sous la rédaction de M. E. *Takaïchvili*. Tiflis 1909. 1910. Album Paléographique. Supplément du II tome. „Les Antiquités Géorgiennes". I. Livraison. Tiflis 1909. Ng 620. 8⁰ und 2⁰.

---

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

**orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.**

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

---

# Allgemeine Versammlung
## der D. M. G. am 1. Oktober 1913 zu Marburg i. H.

Wie bereits auf S. XXXIII angezeigt, wird die diesjährige Allgemeine Versammlung am Mittwoch, 1. Oktober 1913, $9^1/_2$ Uhr früh, zu Marburg i. H. abgehalten werden, und zwar im Auditorium II der Universität. Als Treffpunkt der Orientalischen und Indogermanischen Sektion der 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner gilt vom 30. September ab das Restaurant Blencke (Wettergasse), wo am 1. Oktober ein gemeinsames einfaches Mittagsmahl der Mitglieder der D. M. G. und des Deutschen Palästina-Vereins stattfinden soll, an dem auch Damen teilnehmen können.

Halle und Leipzig, im Juli 1913.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1913 als ordentliche Mitglieder beigetreten:
1514 Herr F. E. Pargiter, M. A., Indian Civil Service (retired), 12 Charlbury Road, Oxford (England), und
1515 Herr Ferdinand Wenig, Realschulprof. in Teltsch (Mähren).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1913 eingetreten:
58 The Jewish Theological Seminary of America in New York.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit:
der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde in Berlin, S. 42, Brandenburgstr. 37, und
dem Istituto Italiano di Numismatica in Rom, Castel S. Angelo.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:
Herrn Prof. Dr. C. A. Briggs in New York.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:
Herr Edward R. Ayrton, Archaeological Survey, Anuradhapura (Ceylon),
Herr Prof. Dr. L. Blau in Budapest, VII, Stefania-ut 16,
Herr J. B. Chabot in Paris, XVI[e], 15 rue Claude-Lorrain,
Herr Marcel Cohen in Paris, XIV[e], 25 rue Froideraux,
Herr Prof. Dr. R. von Garbe in Tübingen, Waldhäuser Str. 33,
Herr Prof. Dr. G. Kampffmeyer in Berlin-Lichterfelde, Werderstr. 10,
Herr Dr. Traugott Mann in Berlin, Bundesratufer 9,
Herr Dr. phil. Julius Németh in Karczag (Ungarn),
Herr cand. phil. Sergei Ossipoff in Tiflis (Kaukasus), Krasnogorskaja 35,
Herr Dr. Hermann Pick in Berlin, NW 23, Altonaer Str. 9,
Herr Dr. H. Reichelt in Czernowitz, Ambrosg. 3, und
Herr Dr. R. Růžička in Prag, Kgl. Weinberge, Tyrsova 11.

## Verzeichnis der vom 5. April bis 12. Juli 1913 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 77. 4⁰. Bulletin of the Philippine Library. Vol. I. Number 7 (March), 8 (April). Manila 1913.
2. Zu Ab 370. 4⁰. Titeldrucke, Berliner ... C. Orientalische Titel. Berlin 1913. C. No. 1.
3. Zu Ac 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 10 (Nr. 84). April 1913. Leipzig.
4. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List and Book Review. Vol. XXIV. Nos. 1—2. 1913. London.
5. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1912. Philosophisch-historische Classe. Jahrgang 1913. Philosophisch-historische Classe. Nr. 3. Berlin 1912. 1913.
6. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVI. Band, 4. Abhandlung. München 1913.
7. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXI. Fasc. 11°—12° e Indice del Volume. Roma 1913.
8. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 64. Band. 1912. 4. 5. Leipzig 1912.
9. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1913: No. 7. 8. 9. 10. 11. St.-Pétersbourg.
10. Zu Ae $\frac{70}{80}$. 4⁰. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Vol. XI. No. 2—5. St.-Pétersbourg 1912.
11. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1913. I—XXII. Berlin 1913.
12. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1912, 6. 7. 8. Abhandlung. Schlußheft. Jahrgang 1913, 1. Abhandlung. München 1912. 1913.
13. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 170. Band, Abh. 2. 10. 171. Band, Abh. 1. 172. Band, Abh. 1. 5. 6. 173. Band, Abh. 3. Register zu den Bänden 161 bis 170. Wien 1913.
14. Zu Af 3. 4⁰. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. VII. *Endemann*, K., Wörterbuch der Sotho-Sprache. Hamburg 1911.

15. Zu Af 54. Smithsonian Institution. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution . . . for the year ending June 30. 1911. Washington 1912.

16. Zu Af 116. Le Muséon, Études philologiques, historiques et religieuses publié par Ph. *Colinet* et L. *de la Vallée Poussin*. Nouvelle Série. — Vol. XIII. No. 3—4. Louvain 1912.

17. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXXII. Fasc. II et III. Bruxelles | Paris 1913.

18. Ah 10. Jahresbericht der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft. Leipzig, im März 1913.

19. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 123. Anno XVII. Vol. XXIX della Collezione. Fasc. 1°, Gennaio—Marzo 1913. Roma.

20. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 68. Eerste en tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1913.

21. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Thirty third Volume. Part. I. April 1913. New Haven.

22. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. (1903—1912.) Table générale des Matières. Onzième Série. Tome I. No. 1. Janvier-Février. 2. Mars—Avril 1913. Paris.

23. Zu Bb 800. 4°. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Sechzehnter Jahrgang. Nr. 5. 6. Leipzig 1913.

24. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XVI^e année. No. 5. 6. Beyrouth 1913.

25. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold Freiherrn *von Lichtenberg*. Band VI. 4. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1913.

26. Zu Bb 834. 8°. Monde Oriental, Le. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. VI. 1912. Fasc. 3. Uppsala. (Im Austausch.)

27. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella R. Università di Roma. Anno V. Volume V. Fasc. Primo. Roma 1913.

28. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Indo-Dravidian Culture and the Organ of the Śaiva-Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XIII. No. 10. Madras 1913.

29. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Vol. XIII No. 1. Leide 1913.

30. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Siebenundsechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1913. (2 Expl.)

31. Zu Bb 1180a. 4°. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XXIV. Deuxième Fasc.: *Meyer*, Eduard, Chronologie Égyptienne, trad. par Alexandre *Moret*. Paris 1912.

32. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. IV. *Nagārjuna*, Madhyamavṛttiḥ . . . publ. par Louis de la *Vallée Poussin*. VII. St. Pétersburg 1913.

33. Zu Bb 1230. 4°. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. III, No. 5. Calcutta 1912.

34. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.). 1913, 1. 2. 18. Jahrgang. Leipzig 1913.

35. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVII. Fasc. II. Avril, III. Juin. 1913. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

36. Zu Dc 2371. Legends of Eastern Saints, chiefly from Syriac Sources. Edited and partly translated by A. J. *Wensinck*. Vol. II. The Legend of Hilaria. Leyden 1913. (Vom Verfasser.)

37. Zu De 4904. 4°. The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ edited by Anthony Ashley *Bevan*. Vol. I. Part 3. Leiden 1907. Vol. II. Part 1. 2. Leiden 1908—09. (Durch Kauf.)

38. Zu Eb 10. 2°. [Assam Library.] Catalogue of Books and Pamphlets registered in Assam for the quarter ending the 30th June, 30th September, 31st December. (Durch die Kgl. Bibliothek, Berlin.)

39. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the First, Second, Third, Fourth Quarter .... 1912. [= Appendix to The Calcutta Gazette, Wednesday, August 21, October 16, 1912, January 8, April 23, 1913.] (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

40. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th June, 30th September, 31st December 1912. Rangoon 1912. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

41. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 and Act X of 1890 during the quarter ending the 31st March, 30th June, 30th September, 31st December 1912. Lahore 1912. (Durch die Bibliothek, Berlin.)

42. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books and Pamphlets registered in the Central Provinces and Berar for the First, Second, Third, Fourth Quarter ... 1912. (Supplement to The Central Provinces Gazette.) Nagpur 1912. 1913. (Durch die Kgl. Bibliothek in Berlin.)

43. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Raṅgacārya* ... Vol. XIV. Religion (continued). Vol. XV. Religion (continued). Madras 1912. 1913.

44. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces ... during the Quarter ending June, September, December 1912, March 1913. (Allahabad 1912. 1913.) (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

45. Zu Eb 827. Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica diretti e pubblicati a cura e spese di Francesco L. *Pullé*. Anno VIII — Vol. VIII. Anno IX — Vol. IX. Firenze 1912. 1913.

46. Zu Eb 836. 8°. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṃvat 2439. Vol. I, 40/41. 42.

47. Zu Eb 2112. 8°. Writings, Collected Sanskrit, of the Parsis ... ed. by Ervad Sheriarji Dadabhai *Bharucha*. Part III. Mainyôi Khard. Published by the Trustees of the Parsee Pynchayet Funds and Properties. Bombay 1912. (Von den Trustees.)

48. Zu Ed 1365. 4°. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVII. Jahrgang 1913. No. 5. 6. 7. Wien.

49. Zu Fa 76. Szemle, Keleti ... Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. XIII. évfolyam. 1912. 3 szám. Budapest.

50. Zu Fa 3275. 4°. Пекарскій, Э. К., Словарь Якутскаго Языка, составленный ... при ближайшемъ участіи прот. Д. Д. *Попова* и В. М. *Іонова*. Выпускъ III. С.-Петербургъ 1912. (= Труды Якутской Экспедиціи ... (1894—1896 г.). Томъ III. Часть I.)

51. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXIX. [Yokohama] 1911.

52. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXVI, No. 2. 3. Paris 1912.

53. Zu Hb 2525. Lénard, Jenő. Dammó. II. Rész. A negyedik alapigazság. Adalékok a Buddhismus fejlődésének történetéhez. Buddhista modernismus. Budapest 1913. (Vom Verfasser.)

54. Zu Ia 92. 4°. Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des Christlichen Orients ... herausg. von A. *Baumstark*. Neue Serie. Dritter Band. III. Heft. Leipzig 1913.

55. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VIII (XVIII). 1913. No. 1. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau*. Paris.

56. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXX. No. 3. 4—5. Firenze 1913.

57. Zu Ia 135a. 8°. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* ... Tweede Jaargang, Afl. 3. Haarlem 1913.

58. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXVI. Heft 2. Leipzig 1913. Register zu Band XXXI—XXXV angefertigt von Pastor Lic. O. *Seitz*. Leipzig 1913.

59. Zu Ie 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXV. Part 3. 4. London 1913.

60. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 357. 358. IX. Band. (Nr. 16. 17.) 1913.

61. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Neue Folge, Band VI, 1913. Der ganzen Reihe Band XLVI. Heft 1. Wien 1913.

62. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XXI. Janvier-Février, Mars-Avril 1913. Paris 1913.

63. Zu Ne 145. 4°. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th. *Houtsma*, T. W. *Arnold*, R. *Basset* und R. *Hartmann*. 17. Lieferung: al-Diyārbekrī—Dwīn. Leiden. Leipzig 1913.

64. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band IV. Heft 1/2. Straßburg 1913.

65. Zu Nf 343. 2°. Progress-Report, Annual, of the Archæological Surveyor, Punjab Circle [jetzt: of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle], for the year ending 31st March 1912 (Lahore). (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)

66. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India, publ. under the authority of the Government of India as a Supplement to the "Indian Antiquary". Ed. by Rai Bahadur V. *Venkayya*. Vol. X. Part VIII. October 1910. — Vol. XI. Part IV. October 1911. Part V. January 1912. Calcutta.

67. Zu Nh 202. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark ... X. Jahrgang. Heft 1/2. 3/4. Graz 1912. XI. Jahrgang. Heft 1/2. Graz 1913.

68. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XLI. No. 5. 6. Vol. XLII. No. 1. May, June, July 1913. London.

69. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 99. 100. Tunis 1913.

70. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1913. No. 4. 5. 6. Berlin.

71. Zu Ob 2780. 4⁰. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1680. Uitgegeven . . . onder toezicht van F. de *Haan*. Batavia | 's Hage 1912.

72. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VIII. 1913. Heft 2. 3. Wien.

73. Zu Oc 176. 8⁰. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. IX. No. 8. Bombay 1913.

74. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 16. Jahrgang, 2. Heft. (Der ganzen Reihe 46. Heft.) Wien 1913.

75. Zu P 150. 4⁰. Journal of the College of Science, Imperial University Tokyō. Vol. XXXII, Art. 8. 9. 10. Tokyo 1912/13.

## II. Andere Werke.

13221. Востокъ, Христіанскій. Серія, посвященная изученію христіанской культуры народовъ Азіи и Африки. Изданіе Императорской Академіи Наукъ. Томъ I. Выпускъ I—III. С.-Петербургъ 1912. (Von der Akademie.) Ia 30. 4⁰.

13222. Памятники Синая. Monumenta Sinaitica archæologica et palæographica. Fasciculus II: XLVI exempla codicum græcorum Sinaiticorum. Auctoritate Imperialis Scientiarum Petropolitanae sumptibus legati Porphyriani edidit V. *Beneševič*. Petropoli 1912. (Von derselben.) Na 276. 2⁰.

13223. Report, The first triennial, on the search for Hindi Manuscripts. For the years 1906, 1907 and 1908. By *Syam Sundar Das*. Published by the Nagari Pracharini Sabha. Benares, under the authority and patronage of the Unted Provinces. Allahabad 1912. (Vom Superintendent, Gov. Press, Allahabad.) Eb 705.

13224. aš-Šanfarā. Lāmijat al-ʿArab. Das Wüstenlied Schanfaras des Verbannten, drei deutsche Nachbildungen (von Reuß, Rückert, Jacob) nebst Einleitung und erklärenden Anmerkungen von Georg *Jacob*. Berlin 1913. De 10304.

13225. Тексты, Дополнительные избранные китайскіе. П. С. *Попова*. o. O. u. J. (Von der Kais. Akad. d. Wiss., Petersburg.) Ff 1006.

13226. *Шестаковъ*, Д., Изслѣдованія въ области греческихъ народнихъ сказаній о святыхъ. Варшава 1910. (Von derselben.) Oc 2646.

13227. *Tanfiljef*, G. I., Die polare Grenze des Waldes in Rußland, nach Untersuchungen in der Tundra der Timan-Ssamojeden (russisch). Odessa 1911. (Von derselben.) Ob 2551.

13228. Talmud. Berāchōt. Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Übersetzung und Erklärung von Oscar *Holtzmann*. (= Beihefte zur Zeitschrift f. d. altt. Wissenschaft. XXIII.) Gießen 1912. (R.) Dh 2531.

13229. Talmud. Mischna. Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen unter Mitwirkung von *Albrecht*-Oldenburg, *Bauer*-Marburg, *Benzinger*-Jerusalem, *Frankenberg*-Ziegenhain, *Frhr. von Gall*-Gießen, *Holzinger*-Stuttgart, L. *Köhler*-Zürich, *Marti*-Bern, *Meinhold*-Bonn, *Nowack*-Straßburg, *Rothstein*-Breslau, *Westphal*-Marburg, *Windfuhr*-Hamburg u. a. herausgegeben von G. *Beer*-Heidelberg und O. *Holtzmann*-Gießen. I. Seder. Zeraim. 1. Traktat. Berakot (Gebete). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang von Oscar *Holtzmann*. Gießen 1912. II. Seder. Moëd. 3. Traktat. Pesachim (Ostern) . . . von Georg *Beer*. Gießen 1912. *(R.) Dh 2224.

13230. *Schröder*, Leopold von, Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral. [2. Auflage.] (= SWA. 166, 2. Wien 1911.) (R.) Na 352.

13231. *Smith*, David Eugene, and *Karpinski*, Louis Charles, The Hindu-Arabic Numerals. Boston und London 1911. (R.) Bb 510.

13232. „Koloniaal Instituut", Vereeniging, Amsterdam. Tweede Jaarverslag 1912. Amsterdam (1913). Af 94. 4.

13233. H. *Kern*, Verspreide Geschriften, onder zijn toezicht verzameld. Eerste Deel. Voor-Indië, Eerste gedeelte. 's-Gravenhage 1913. (Von het Koninglijk Instituut.) Al 55.

13234. Ξένια. Hommage international à l'université nationale de Grèce à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa fondation (1837—1912). Athènes 1912. (Von der Université nationale de Grèce.) Ai 104.

13235. Talmud. Talmud Babylonicum Codicis hebraici Monacensis 95. Mittelst Facsimile-Lichtdrucks herausgegeben von Hermann L. *Strack*. Einleitung. Leiden 1912. (Von Herrn Prof. Strack.) Dh 2350. 4°.

13236. *Van Ronkel*, Ph. S., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences. Batavia, The Hague 1913. (Vom Museum.) De 188.

13237. *Kerestedjian*, Bedros Effendi, Quelques Matériaux pour un Dictionnaire Étymologique de la Langue Turque. Édité par *Haig*. London 1912. Dabei ein Anhang: Glanures Étymologiques de Mots Français d'origine inconnue ou douteuse. Constantinople 1891. (R.) Fa 2492.

13238. Récits, Les vingt-cinq, du mauvais génie, traduits de l'Hindi par Mathilde *Deromps*. Paris 1912. (R.) Eb 5410.

13239. Principles, The, of the International Phonetic Association. Obtainable from the Editors: Paul *Passy*, Daniel *Jones*. 1912. (Von Herrn S. Ossipoff.) Ba 769.

13240. Sapientia Salomonis. *Gärtner*, Eugen, Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit. (= Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums II, 2—4.) Berlin 1912. (R.) Id 1550.

13241. Athen. *Τα κατα την ἑβδομηκοστην πεμπτην αμφιετηριδα της ἱδρυσεως του ἐθνικου πανεπιστημιου* (1837—1912). *Αθηναι* 1912. (Von der Université nationale de Grèce.) Ni 90.

13242. Porāna Gati Samoson. Vararāj Vamsāvatara. The history of Siam from A. D. 1350—1809, according to the version of Somdet Phra Paramanujit, with the corrections of King Mongkut, and a preface by Prince Damrong „On the sources of Siamese history". 3 vols. Bangkok 1913. (Von der Vajirayan National Library, Bangkok.) Ff 2785.

13243. Byron. *Beutler*, Karl Adolf, Über Lord Byrons „Hebrew Melodies". Leipziger Dissertation. Leipzig 1912. (Von Herrn Prof. Stumme.) Dh 8763.

13244. *Modi*, Jivanji Jamshedji, Anthropological Papers. Papers (mostly on Parsee subjects) read before the Anthropological Society of Bombay. Bombay ca. 1912. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties.) Oc 1010.

13245. Series, Columbia University. Indo-Iranian Series edited by A. V. Williams *Jackson*. Volume 8: Vāsavadattā, a Sanscrit Romance by Subandhu, translated, with an introduction and notes by Louis H. *Gray*. New York 1913. (Von der Columbia University Press.) Ea 700.
(13094 wurde entsprechend umsigniert.)

13246. *Miller Calhoun*, George, Athenian Clubs in Politics and Litigation. (= Bulletin of the University of Texas No. 262.) Texas 1913. (R.) Nh 330.

13247. Geist des Geist, Monatsschrift für Asiatenkunde. Herausgeber: Hermann *von Staden*. I. Jahrgang, Heft 1. München 1913. (R.) Bb 655.

13248. Die Welt des Islams. Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde, herausgegeben von Prof. Dr. Georg *Kampffmeyer*. Band I. Heft 1. Mit Bibliographie. Nr. 1—52. Berlin 1913. (Von der Gesellschaft.) Bb 920.

13249. Ephraem Syrus. S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published by C. W. *Mitchell*. Volume I. The Discourses addressed to Hypatius. London 1912. (Text and Translation Society.) (R.) De 1983.

13250. *Bharucha*, Ervad Sheriarji Dadabhai, Pahlavi-Pâzend-English Glossary and English-Pahlavi-Pâzend Glossary. Bombay 1912. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties.) Ec 982.

13251. Pahlavi Text Series. Published by the Trustees of the Parsee Panchayat Funds and Properties. No. I. Nâmakihâ-i-Mânûshchihar, the Epistles of Mânûshchihar, edited by Ervad Bamanji Nasarvandji *Dhabhar*. Bombay 1912. — No. II. The Pahlavi Rivâyat accompanying the Dâdistân-i-Dînik, edited by Ervad Bamanji Nasarvandji *Dhabhar*. Bombay 1913. (Von denselben.) Ec 1263.

13252. *Dinesh*, Chandra Sen, History of Bengali Language and Literature. A series of lectures delivered as Reader to the Calcutta University. Calcutta 1911. (R.) Eb 4786.

13253. *Saint-Sauveur*, J. de, Lexique français-bas malais à l'usage des français en Malaisie, Indes Orientales Néerlandaises (Java, Sumatra, Bornéo, Nouvelle-Guinée), Indo-Chine, Straits Settlements, Nouvelle-Calédonie, avec des notions de grammaire malaise et un choix de phrases employées dans la conversation courante. Préface de Antoine *Cabaton*. Paris 1912. Fb 1445.

13254. Schota Rustaweli. The Man in the Panther's Skin. A romantic Epic by Shot'ha Rust'haveli. A close rendering from the Georgian attempted by Marjory Scott *Wardrop*. (= Oriental Translation Fund, New Series, Vol. XXI.) London 1912 (R.) Fi 356.

13255. Kashmir Series of Texts and Studies, The, edited by J. C. *Chatterji*, Director of the Archæological and Research Departement Kashmir State. Vol. I. The Shiva Sūtra Vimarshinī being the sūtras of Vasu Gupta with the Commentary called Vimarshinī by *Kṣhemarāja*. Vol. III. The Pratyabhijñā Hṛidaya being a Summary of the doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir by *Kṣhemarāja*. Srinagar, Kashmir 1911. (Vom Herausgeber.) Eb 5736.

13256. *Dutt Shāstri*, Prabhu, The Doctrine of Māyā in the System of the Vedānta. Kieler Dissertation. London 1911. Hb 2046.

13257. *Remfry*, C. O., Tagore Law Lectures 1910. Commercial Law in British India including the rules of international law, the law as to interpretation of commercial contracts, trade usages, and the sale of goods. Calcutta 1912. (Vom Senate of the Calcutta University.) K 713.

13258. Diez. *Babinger*, Franz, Ein orientalistischer Berater Goethes: Heinrich Friedrich von Diez. (S.-A. aus dem Goethe-Jahrbuch, 34. Band, 1913.) (Vom Verfasser.) Nk 222.

13259. Madigân-i-Hazâr Dâdistân. The social Code of the Parsees in Sasanian Times or . . . Part II by Ervad Tehmuras Dinshaw *Anklesaria*, with an introduction by Jivanji Jamshedji *Modi*. Bombay 1912. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties.) Ec 1235. 4⁰.

13260. Martyrs, The forty, of the Sinai desert and the story of Eulogios, from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest transcribed by Agnes Smith *Lewis*. (= Horae Semiticae No. IX.) Cambridge 1912. (R.) Dc 833/50.

13261. *Neubauer*, Adolf, and *Cowley*, Arthur Ernest, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Vol. II. Oxford 1906. (Von der Bodleyan Library, Oxford.) Dh 93. 4⁰.

13262. *Babinger*, Ferencz. Konstantinápolyi rovásírásos magyar nyelvemlék 1515-ből. (Das Konstantinopeler ungarische Sprachdenkmal in Kerbschrift aus dem Jahre 1515.) Budapest 1913. (S.-A. aus „Ethnographia", herausg. i. A. der Ungar. Akademie d. Wissenschaften von Dr. Julius v. Sebestyén.) Fa 910. 4⁰.

---

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

***orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.***

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

---

# Protokollarischer Bericht über die am 1. Oktober 1913 zu Marburg abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Die Sitzung beginnt $9^{30}$ im Auditorium 2 der Universität. Zum Vorsitzenden wird Prof. Dr. Hultzsch-Halle gewählt, zu seinem Stellvertreter Prof. Dr. Stumme-Leipzig; zu Schriftführern Prof. Lic. Alt-Greifswald und Dr. Bergsträßer-Leipzig; zu Rechnungsrevisoren Prof. D. Dr. Steuernagel-Halle und Prof. Dr. Schwally-Gießen.

Liste der Teilnehmer s. in Beilage A.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstande ausscheidenden Herren Brockelmann, Fischer, Hultzsch, Zimmern werden durch Akklamation wiedergewählt.

Der Gesamtvorstand setzt sich demgemäß z. Z. aus folgenden Mitgliedern zusammen:

| gewählt in Posen 1911 | Jena 1912 | Marburg 1913 |
|---|---|---|
| Erman | Kuhn | Brockelmann |
| Kirste | Praetorius | Fischer |
| Reinisch | Windisch | Hultzsch |
| Stumme | | Zimmern |

2. Zum Ort der nächsten Versammlung wird Leipzig bestimmt.

3. Prof. Hultzsch verliest den Bericht des Schriftführers für 1912/13 (Beilage B).

Auf Antrag Budde's wird Stumme beauftragt, der Firma F. A. Brockhaus mitzuteilen, daß die Versammlung sie ermächtigt, zur Einziehung rückständiger Mitgliedsbeiträge in Deutschland und Österreich Postauftrag zu verwenden.

4. Prof. Stumme legt den Kassenbericht für 1912/13 (Beilage E) vor, der den beiden Rechnungsrevisoren zur Nachprüfung übergeben wird.

5. Prof. Stumme verliest den Redaktionsbericht für 1912/13 (Beilage C).

Auf Antrag Hillebrandt's wird beschlossen, den einzelnen Bänden der ZDMG. ausführlichere Indices beizugeben[1]).

6. Prof. Hultzsch verliest den von Lic. Dr. Kahle erstatteten Bibliotheksbericht für 1912/13 (Beilage D).

---

1) Diesem Wunsche konnte bereits für den diesjährigen Band entsprochen werden. (Die Redaktion.)

7. Auf Antrag Liebich's wird folgende, von Hultzsch und Hillebrandt warm unterstützte Resolution gefaßt:

„Die Allgemeine Versammlung der D.M.G. erklärt einstimmig die baldige Herausgabe und Drucklegung der *Candra-Vṛtti* als eines wichtigen Textes der indischen grammatischen Literatur für sehr erwünscht. Die D.M.G., welche früher bereits die kleineren Texte dieses Systems (*Sūtra, Uṇādi, Dhātupāṭha*) in ihren Abhandlungen veröffentlicht hat, würde die Herausgabe gern selbst übernehmen, wenn sie finanziell dazu in der Lage wäre."

8. Auf Antrag Hultzsch's wird folgende Resolution gefaßt:

„Die Allgemeine Versammlung der D.M.G. erklärt einstimmig, daß nach ihrer Ansicht bei einer Neuausgabe der Aśoka-Inschriften deren Umschreibung sowohl in Nāgarī als in lateinischer Schrift höchst wünschenswert ist."

9. Auf Anregung Hillebrandt's wird der Geschäftsführende Vorstand ersucht, die Herausgabe eines Beiblattes zur ZDMG. für Fundberichte und ähnliches zu erwägen.

10. Prof. Guthe bittet um die Unterstützung der D.M.G. für die Herstellung einer neuen Handkarte von Arabien. Die Versammlung nimmt seine Mitteilungen mit Interesse zur Kenntnis und spricht die Bereitwilligkeit der D.M.G. aus, das Unternehmen nach Kräften zu unterstützen.

Die Sitzung wird um 11 25 unterbrochen.

Die Sitzung wird um 3 25 wieder aufgenommen. Auf Antrag der Revisoren wird der Kassenführung Entlastung erteilt.

Nach Verlesung und Unterzeichnung des Protokolls wird die Sitzung um 3 45 geschlossen.

Die Vorsitzenden — E. Hultzsch. Stumme.

Die Schriftführer — Alt. G. Bergsträßer.

---

## Beilage A.

### Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D.M.G. am 1. Oktober 1913 in Marburg i. H.[1])

1. Bergsträßer.
*2. Alt.
3. E. Hultzsch.
4. H. Guthe.
5. K. Budde.
6. Hillebrandt.
7. Meißner.
8. Steuernagel.
9. Schwally.
10. P. Jensen.
11. Stumme.
*12. Lieberknecht.
*13. Procksch.
14. B. Liebich.
15. J. Hertel.
16. K. Geldner.
*17. H. Jahnow.
*18. Burckhardt.
19. Frhr. v. Gall.
20. Zimmern.
21. Fr. Hommel.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Nichtmitglieder sind mit * bezeichnet.

## Beilage B.

### Bericht des Schriftführers für 1912—1913.

Seit dem letzten Jahresbericht (Bd. 66, S. LVI f.) sind der D. M. G. 24 Personen (Nr. 1496—1519) und 2 Körperschaften (Nr. 58—59) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten die Herren Dietterle, Loewe, Nützel, Schiaparelli, Steyer und Wünsche. Der Tod entriß der Gesellschaft nicht weniger als 17 ordentliche Mitglieder: die Herren Briggs, Euting, Glaser, van den Ham, Lefmann, D. H. Müller, Nestle, von Orelli, Pfungst, Prym, Siegismund, Sursock, Teza, Unger, Vámbéry, Venkayya und Westphal.

Am 1. Januar 1913 zählte die D. M. G. 485 Mitglieder (d. i. 10 mehr als im Vorjahr), darunter 13 Ehrenmitglieder und 30 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit dem Geological Survey of Canada, Anthropological Division, der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde und dem Istituto Italiano di Numismatica. Sie unterstützte im Jahre 1912 die Ausgabe des *Mudrārākshasa* und die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* mit je ℳ 400.

Von der ZDMG. wurden 568 Exemplare an Mitglieder und Gesellschaften versandt und 135 Exemplare an Buchhändler abgesetzt. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab ℳ 4491.30, wovon 10% als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind. Der somit verbleibende Erlös von ℳ 4042.17 übertrifft den des Vorjahres um ungefähr ℳ 700. Die Kassenverhältnisse haben sich gegen das Vorjahr etwas gebessert, so daß nur die Druckrechnung für das 4. Heft in das neue Jahr übernommen werden mußte, während die beiden vorhergehenden Jahrgänge je 2 Hefte als Schuldposten aufweisen. Bedauerlicherweise waren bei Abschluß der Kasse trotz mehrfacher Mahnung 43 Mitglieder mit dem Beitrage für 1912 im Rückstande. Die Summe aller rückständigen Beiträge und Porti betrug ℳ 1177.76, d. i. ungefähr ℳ 350 mehr als im Vorjahre. Eine Anzahl säumiger Mitglieder hat allerdings noch nach dem 1. VII. 1913 gezahlt. Der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien verdankt die Gesellschaft eine Unterstützung von ℳ 2113.77 für die Herstellung des Index zum *Kāṭhakam*.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von ℳ 350 am 4. März 1913 abermals an den Privatdozenten Herrn Dr. Hans Bauer in Halle a/S. (jetzt in Leiden) verliehen.

E. Hultzsch.

---

## Beilage C.

### Redaktionsbericht für 1912—1913.

Auch diesmal konnten die Hefte der *Zeitschrift* pünktlich erscheinen. Heft II, bei dem es auf ein pünktliches Erscheinen am meisten ankommt, gelangte am 26. Mai zur Ausgabe; es enthielt drei der *Wissenschaftlichen Jahresberichte* (Assyriologie, Abessinische Dialekte, Ägyptologie). Band 66 umfaßte

796 Seiten (abgesehen von den Seiten römischer Paginatur; so meinen wir es auch stets im folgenden!); Band 67 wird aller Voraussicht nach 770 Seiten umfassen, darunter 209 Seiten der Rubrik *Anzeigen*[1]). Das gibt vielleicht etwas zu viel Raum ab für diese Rubrik, und es wird späterhin hierin wohl ein wenig Beschränkung geübt werden müssen. Der Raum für die *Anzeigen* ist in den Bänden der *ZDMG.*, seitdem ich mit Band 64 die Redaktion übernommen habe, immer recht groß geraten; so brachte Band 60 auf seinen 865 Seiten 69 Seiten Anzeigen, für den 61ten Band ist 957 : 153 das Verhältnis, für den 62ten 797 : 104, den 63ten 866 : 67, den 64ten 820 : 141, den 65ten 875 : 201, den 66ten 796 : 142, für den 67ten wird es also (s. o.) gar 770 : 209[1]) zu beziffern sein. Die Redaktion würde es nur als angenehm begrüßen, wenn ihr auf diesem Gebiete einmal ganz ausdrücklich eine Grenze vorgeschrieben würde, — etwa: daß der Raum für *Anzeigen* pro Band nicht mehr als ein Fünftel betragen dürfe, o. ä.

Als neues Separatum aus der *ZDMG.* ist zu melden R. Otto Franke's „Die Suttanipāta-Gāthās und ihre Parallelen", 304 Seiten umfassend, aus Band 63, 64 und 66 (Preis ℳ 10.—, bezw. ℳ 6.50) separiert; ferner der interessante 90seitige Artikel C. F. Lehmann-Haupt's von Heft IV des 66. Bandes „Vergleichende Metrologie und keilinschriftliche Gewichtskunde" (ℳ 2.20 bezw. ℳ 1.10), wie denn auch der nicht minder reizvolle 72seitige seines Gegners F. H. Weißbach „Zur keilinschriftlichen Gewichtkunde" von Heft IV des 65. Bandes (ℳ 2.— bezw. ℳ 1.—) separat erschienen war. Diese Separata haben guten Absatz gehabt. Aber trotzdem kann man meistens nur unter großem Bedenken dem Wunsche des Autors nach Separatpublikation seines Zeitschriftartikels nähertreten, — wenn man sich vergegenwärtigt, wie ungeheuer die Bestände dieser nichtverkauften Separata bei unserer Kommissionsbuchhandlung angewachsen sind. Bisweilen sind von einem Separatum, bei dem der Autor der Redaktion einen sicheren Absatz von 100—150 Exemplaren prophezeite, nicht mehr als 20—25 verkauft worden. Die Einrichtung der Separatpublikation sperrt bekanntlich auch ganz entschieden den flotten Verkauf der Hefte der *ZDMG.*

Nachdem von den *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* seit 1910, d. h. seit dem Erscheinen der die Nr. 4 des XII. Bandes der *AKM.* bildenden Schrift „Ācārāṅga-Sūtra" von Walther Schubring, keine Nummer mehr publiziert worden war, und nachdem Bibliotheken und sonstige Institute, welche die *ZDMG.* und die *AKM.* oder beide zusammen im Austausche erhalten, uns reichlich mit Anfragen überschüttet hatten, ob die *AKM.* eingegangen seien, konnte im Frühling dieses Jahres Isidor Pollak's 64seitige Schrift „Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥāk Ibn Ḥonain" (ℳ 5.20 bez. ℳ 3.90) den XIII. Band der *AKM.* eröffnen.

Ferner ließen wir drucken: „Beschlüsse der Hauptversammlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft aus den Jahren 1844—1912" (23 Seiten umfassend; Preis 40 *Pf.* bezw. 25 *Pf.*); die Ausarbeitung hatte Herr Prof.

---

1) Das Verhältnis ist für den 67. Band mittlerweile 789 : 206 geworden. (Die Redaktion.)

Dr. Richard Schmidt gütigst besorgt. Diese Zusammenstellung, die natürlich auch die aufgehobenen oder teilweise abgeänderten Beschlüsse aufführt, hat selbstverständlich nicht bloß historischen Wert; vielmehr wird sie ein praktisches Nachschlagebüchlein sein für alle, die in eine der häufigen Kontroversen über Gültigkeit oder Nichtgültigkeit eines Hauptversammlungsbeschlusses geraten.

Zu Verkaufsartikeln kreierten wir das alljährlich erscheinende „Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" (Preis 60 *Pf.* bezw. 45 *Pf.*) und das alle zwei Jahre erscheinende „Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke" (Preis 30 *Pf.* bezw. 20 *Pf.*) und werden auch fernerhin dementsprechend verfahren. Außerdem ließen wir — zur bequemen Information für Außenstehende, die ihr Interesse für unsere Gesellschaft bekunden — eine Zusammenstellung „Inhalt der Bände 64—66 der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" drucken, die jedoch jederzeit gratis abgegeben werden soll, was auch mit jenen beiden *Verzeichnissen* geschehen soll, sobald es zweckmäßig erscheint. Man möge aber nicht glauben, daß wir durch diese Maßnahmen eine Praxis der Reklame für unsere altehrwürdige Gesellschaft beginnen wollen. Wir bedenken mit jenen Gratisstücken durchaus nicht jede erste beste Persönlichkeit.

Hans Stumme.

---

## Beilage D.

### Bibliotheksbericht für 1912—1913.

In der Bibliothek gingen die Fortsetzungen ein zu 187 Nummern, und der Bücherbestand hat sich um 176 Werke (13086—13262) vermehrt. Während des Berichtsjahres sind aus den Beständen der Bibliothek 496 Bücher und 7 Handschriften entliehen gewesen; im ganzen waren 49 Handschriften an 10 Mitglieder der Gesellschaft ausgeliehen. Das Lesezimmer war im allgemeinen gut besetzt.

P. Kahle

---

## Beilage E.

**Auszug** aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1912.

### Einnahmen.

29412 M 93 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1911

324 M 75 ₰ rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1909—1911

6279 „ 05 „ Jahresbeiträge für 1912

6603 „ 80 „ Summa der eingegangenen Beiträge

240 „ — „ Beitrag von einem Mitglied auf Lebenszeit

18 M — ₰ rückständige Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf die Jahre 1909—1911

255 „ — „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf das Jahr 1912

273 „ — „ Summa der eingegangenen Porti

30 „ — „ Porto von einem Mitglied auf Lebenszeit

49 „ 47 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1912, lt. statutenmäßigem besonderen Kassabuch und geprüftem Abschluß:

11873 M 28 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1912

11823 „ 81 „ „ „ „ „ „ „ 1911

49 M 47 ₰ Zuwachs pro 1912 w. o.

576 „ — „ Zinsen auf Wertpapiere

5158 „ 77 „ Unterstützungen:

1800 M — ₰ von der Königl. Preuß. Regierung (einschl. M 300,— f. d. Buchwart)

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung

345 „ — „ von der Königl. Württmb. Regierung

2113 „ 77 Besondere Unterstützung

5158 M 77 ₰ Summa der Unterstützungen

### Ausgaben.

3786 M 97 ₰ Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Bd. 65, Heft 3 und 4

7101 M 63 ₰ Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 66, Heft 1—4

2326 „ 93 „ Druck des Index zum Kāṭhakam

270 „ — „ Druck der Mitglieder-Adressen

9698 M 56 ₰ Summa der Druckherstellungskosten

Hiervon im Jahre 1913 verrechnet:

2717 M 67 ₰ für „Zeitschrift“ Band 66, Heft 4

6980 „ 89 „

800 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke

1155 M 83 ₰ Honorare für die „Zeitschrift“, Bd. 66 und frühere Bände, einschließlich Korrekturen

150 „ — „ Honorar und Korrektur für Index zum Kāṭhakam

1305 „ 83 „

2080 „ — „ Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten (einschl. M 300,— für den Buchwart)

150 „ — „ Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse

300 „ — „ Heizung der Bibliothek

427 „ 78 „ Buchbinderarbeiten (einschl. derer für die Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.)

50 „ — „ Reisespesen

440 M 15 ₰ Porti etc. von F. A. Brockhaus verausgabt

201 „ 43 „ Porti etc. in Leipzig und Halle gezahlt

641 „ 58 „ Porti etc. insgesamt

| | |
|---|---|
| 105 „ — „ | Geschenk des Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Windisch |
| 32 „ 50 „ | Beilagegebühr und Annonce |
| 7 „ 69 „ | Kursdifferenzen, Portovergütungen etc. |
| 4491 „ 30 „ | Absatz der Publikationen |
| 27 „ — „ | Beitrag der Firma F. A. Brockhaus für Adressen |
| 47007 ℳ 46 ₰ | Summa der Einnahmen. Hiervon ab: |
| 18185 „ 78 „ | Summa der Ausgaben |
| 28821 ℳ 68 ₰ | verbleibt Bestand |

und zwar:

| | |
|---|---|
| 16600 ℳ — ₰ | in Wertpapieren |
| 11873 „ 28 „ | Vermögen des Fleischer-Stipendii |
| 348 „ 40 „ | in bar |
| 28821 ℳ 68 ₰ | w. o. |

| | |
|---|---|
| 446 „ 80 „ | insgemein: für Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten, Haltung und Waschen von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen |
| 1215 „ 93 „ | Provision der Buchhandlung F. A. Brockhaus, lt. Rechnung |
| 18185 ℳ 78 ₰ | Summa der Ausgaben. |

## *Vermögen* der D. M. G. am 31. Dezember 1912.

### Aktiva.

| | | |
|---|---|---|
| 28821 ℳ 68 ₰ | | Kassenbestand |
| | 1177 ℳ 76 ₰ | Rückständige Mitgliederbeiträge und Porti. Hiervon ab |
| | 389 „ — „ | Uneinbringliche Beiträge. Verbleiben |
| 788 „ 76 „ | | Restierende Beiträge und Porti |
| 29610 ℳ 44 ₰ | | |

### Passiva.

G. Kreysing, Leipzig

| | |
|---|---|
| 2717 ℳ 67 ₰ | Rechnung für Band 66, Heft 4 der Zeitschrift |
| 581 „ 35 „ | Honorare, noch zu zahlen |
| 26311 „ 42 „ | Vermögen |
| 29610 „ 44 ₰ | |

| | |
|---|---|
| 25967 ℳ 95 ₰ | Vermögen am 31./12. 1911 |
| 26311 „ 42 „ | Vermögen am 31./12. 1912 |
| 343 ℳ 47 ₰ | Zuwachs. |

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten
ab 1913:

1516 Herr Karl W. Hiersemann, Buchhändler und Antiquar in Leipzig, Königstr. 29,

1517 Herr Rittmeister a. D. von Eichmann, z. Z. stud. phil. in Berlin, W 15, Fasanenstr. 61 III,

1518 Herr Dr. phil. Ernst Herzfeld, Privatdozent a. d. Univ. Berlin, W 50, Nürnberger Platz 5, und

1519 Herr Dr. S. Pincus in Breslau, Reuschestr. 28 III,

1520 Herr Dr. phil. Chotatsu Ikeda in Straßburg i. E., Oberlinstraße 31,
und ab 1914:

1521 Herr Dr. Erich Ebeling, Oberlehrer in Berlin, Am Falkplatz 3,

1522 Herr Prof. Dr. Georges Hatjidakis, Au Pirée (Griechenland),

1523 Herr Dr. phil. Arnold Walther in Leipzig-Connewitz, Selnecker Str. 22 I,

1524 Herr Prof. Liz. Dr. Freiherr v. Gall, Privatdozent a. d. Univ. Gießen, Stephanstr. 27,

1525 Herr Dr. S. Feist in Berlin, N 54, Weinbergsweg 13,

1526 Herr Dr. phil. Benno Landsberger in Leipzig, Leplaystr. 8 I,

1527 Herr Dr. phil. Max Lindenau in Schwerin i/Meckl., Alexandrinenstr. 14,

1528 Herr Shripad Krishna Belvalkar, Assistant to the Professor of Sanskrit, Deccan College, Poona, z. Z. Student of the Graduate School, Harvard University, Cambridge, Mass., U. S. A.,

1529 Herr Prof. Franklin Edgerton, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pa., U. S. A., und

1530 Herr Dr. Leopold Kürcz, Professor in Trencsén in Ungarn.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1913 eingetreten:

59 die Bibliothek der Reichsuniversität zu Groningen.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit:

der Vereeniging Koloniaal Instituut in Amsterdam, Damrak 28, Kamer No. 10, und

der Ostasiatischen Zeitschrift in Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 97—98.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Karl Glaser in Graz,

Herrn Prof. Dr. J. S. Speyer in Leiden,

Herrn Prof. Dr. Hermann Vámbéry in Budapest, † 15. Sept. 1913,

Herrn Dr. Friedrich Veit in Tübingen, † 18. Mai 1913,

Herrn Prof. Dr. Gustav Westphal in Marburg und

Herrn Prof. Dr. K. A. Wünsche in Dresden, † 15. Nov. 1913.

Ihren Austritt erklärten die Herren Čížek, Dietterle, Helbig und Schoy.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. C. H. Becker in Bonn, Drachenfelsstr. 12,

Herr Marcel Cohen in Paris, XIII[e], 25 rue St. Hippolyte,

Herr Prof. Dr. C. E. Conant, 207 Lindsay Street, Chattanooga, U. S. A.,

Herr Dr. Carl Frank in Straßburg i/Els., Ruprechtsauer Allee 40,

Herr Dr. Richard Hartmann in Kiel, Karlstr. 46 II,

Herr Dr. A. Hoffmann-Kutschke in Breslau, XXIII, Goethestr. 156,

Herr Prof. Dr. Sten Konow, Villa Vaikuntha, Bestum-Kristiania,

Herr Prof. Dr. S. Krauss in Wien, II/2, Ferdinandstr. 23,

Herr Dr. Hermann Kurz, Pfarrer in Genkingen, O/A. Reutlingen (Württemberg),

Herr Prof. Dr. C. Meinhof in Hamburg, 23, Blumenau 131,

Herr Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Kais. Minister Resident, in Cöln a/Rh., Glockeng. 5,

Herr Dr. Oskar Pollak, Kuratus in Sagan i/Schles., Dorotheenhospital,

Herr H. Reuther in Berlin, Derfflingerstr. 19 A,

Herr Dr. Ph. S. v. Ronkel, Regierungsbeamter in Fort de Kock, Sumatra's Westkust, Niederl. Indien,

Herr Dr. A. Schaade, Au Caire, rue Kasr el-Nil 34, Pension Nationale,

Herr I. J. Sorabji, Central Hindu College, Benares City, U. P. (Indien),

Herr Dr. Otto Strauß in Calcutta, University,

Herr Prof. Dr. M. Streck in Würzburg, Friedenstr. 5,

Herr Dr. A. Venkata Subbiah, c/o. N. Subramaniam & Co., Booksellers, 47 Chamaraja Mohalla, Mysore (Indien), und

the Shri Yashovijaya Jaina Sanskrit Pathasala: — Shastravisharada Jainacharya Shri Vijayadharma Suriji in Palitana, Kathiawar (Indien).

---

## Verzeichnis der vom 12. Juli bis 12. November 1913 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

### I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 77. 4⁰. Bulletin of the Philippine Library. Vol. I. Number 9 (May), 10 (June), 11 (July), 12 (August). Vol. II. Number 1 (September). Manila 1913.
2. Zu Ab 370. 4⁰. Titeldrucke, Berliner . . . C. Orientalische Titel. Berlin 1913. C. No. 2.
3. Zu Ac 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 11 (Nr. 85). Juli. Nr. 12 (Nr. 86). Oktober 1913. Leipzig. — Bücherkatalog 359 (Der Alte Orient) 1913.
4. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List and Book Review. Vol. XXIV. Nos. 3—4. 5—6. 7—8. 1913. London.
5. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1913. Philosophisch-historische Classe. Nr. 4. 5. 6. 7. Berlin 1913.
6. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVI. Band, 5. Abhandlung. München 1913.
7. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1913. Heft 1. Geschäftliche Mitteilungen 1913. Heft 1. Berlin 1913.
8. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXII. Fasc. 1°—2°. 3°—4°. 5°—6°. Roma 1913.
9. Zu Ae 45a. 4⁰. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCX. 1913. Rendiconto dell' adunanza solenne del 1 giugno 1913. Vol. II. Roma 1913.
10. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VI^e Série. 1913: No. 12. 13. 14. St.-Pétersbourg.
11. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1913. XXIII—XL. Berlin 1913.
12. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1913. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. Abhandlung. Register zu den ersten 50 Jahrgängen . . . 1860—1910. Zusammengestellt von A. *Hilsenbeck*. München 1913.
13. Zu Af 116. Le Muséon, Études philologiques, historiques et religieuses publié par Ph. *Colinet* et L. *de la Vallée Poussin*. Nouvelle Série. — Vol. XIV. No. 1—2. Louvain 1913.

14. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. LI. October-November 1912. No. 207. Vol. LII. April, May/August 1913. No. 209. 210. Philadelphia 1912. 1913.

15. Zu Ah 12. XX. Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1912/13. Voran geht: Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur. Von Adolf *Schwarz*. Wien 1913.

16. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 124—125. Anno XVII. Vol. XXIX della Collezione. Fasc. 2°—3°. Aprile-Settembre 1913. Roma.

17. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 68. Derde, Vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1913.

18. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XII, no. 9. Tome XIII, no. 1. 2. Hanoi 1912. 1913.

19. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume venticinquesimo. 1912. Firenze 1913.

20. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Thirty third Volume. Part. II. September 1913. New Haven.

21. Zu Bb 725a. Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXV, Part II. 1912. (May-December 1912.) Vol. VIII, Nos. 5 & 6, 7 & 8, 9, 10. Calcutta 1913.

22. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, October, 1913. London.

23. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1912. Volume XXII. No. 65. Colombo 1913.

24. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Onzième Série. Tome I. No. 3. Mai—Juin 1913. Paris.

25. Zu Bb 800. 4°. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Sechzehnter Jahrgang. Nr. 7. 8. 9. 10. Leipzig 1913.

26. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XVIe année. No. 7. 8. 9. 10. Beyrouth 1913.

27. Zu Bb 834. 8°. Monde Oriental, Le. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. VII. 1913. Fasc. 1. Uppsala. (Im Austausch.)

28. Zu Bb 880. Société Internationale de Dialectologie Romane. Revue de Dialectologie Romane, dirigée par A. Alcover . . . publiée . . . par B. *Schädel*. No. 17/18 = Tome V. No. 1/2. Bruxelles 1913. — Bulletin . . . No. 17/18 = Tome V. No. 1/2. Bruxelles 1913.

29. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella R. Università di Roma. Anno VI. Volume VI. Fasc. Primo. Roma 1913.

30. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Indo-Dravidian Culture and the Organ of the Śaiva-Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XIV. No. 1. 2. Madras 1913.

31. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel L. 1912. Aflevering 3 en 4. Batavia | 's Gravenhage 1913.

32. Zu Bb 901h. 4°. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera. 1912. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1913.

33. Zu Bb 901n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIX. 4. stuk. Batavia | 's Hage 1913.

34. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Vol. XIV. No. 2. 3. Leide 1913.

35. Zu Bb 920. Die Welt des Islams. Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde, herausgegeben von Prof. Dr. Georg *Kampffmeyer*. Band I. Heft 2. Mit Bibliographie. Nr. 53—81. Berlin 1913. (Von der Gesellschaft.)

36. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. III. Heft 4. Berlin 1913. (Von Herrn Prof. Dr. Stumme.)

37. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Siebenundsechzigster Band. III. Heft. Leipzig 1913. (2 Expl.)

38. Zu Bb 933. 4°. Zeitschrift, Ostasiatische. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des Fernen Ostens. Herausgegeben von Otto *Kümmel* und William *Cohn*. II. Jahrgang. Heft 1. 2. 3. Berlin 1913.

39. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XXVII. Band. Heft 1. 2. Wien 1913.

40. Zu Bb 1125 (16). Chrestomathie, R. Brünnows Arabische, aus Prosaschriftstellern in zweiter Auflage völlig neu bearbeitet und herausgegeben von August *Fischer*. B. Glossar. [= Porta linguarum orientalium. Pars XVI.] Berlin 1913. (Vom Verfasser.)

41. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. XVI. Buddhapālita Mūlamadhyamakavṛtti. Tibetische Übersetzung. Hersg. von Max *Walleser*. I. St. Petersburg 1913.

42. Zu Bb 1220. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Textus. Series II. — Tomus XCI: Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Abbelensi vulgo adscripta. Ed. R. H. *Connolly*, O. S. B. I. Parisiis 1909. — Series IV. — Tomus I: S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Pars prior. Ed. I.-B. *Chabot*. Parisiis 1912. Scriptores Arabici. Textus. Series III. — Tomus V: Agapius Episcopus Mabbugensis Historia Universalis. Ed. P. L. *Cheikho*, S. J. Beryti-Parisiis 1912. — Tomus XIX: Synaxarium Alexandrinum. Tomus II. Ed. J. *Forget*. Beryti-Parisiis 1912. — Scriptores Aethiopici. Textus. Series Altera. — Tomus XXV: Vitae Sanctorum Indigenarum. [Ed. K. *Conti Rossini* et C. *Jaeger*.] Romae-Parisiis 1912. — Versio. Series Altera. — Tomus VI: Annales Regum Iyāsu II et Iyo'as. Interpretatus est Ignatius *Guidi*. Romae-Parisiis 1912.

43. Zu Bb 1223. "E. J. W. *Gibb* Memorial" Series. Vol. III, 4. [al-Ḫazraǧī 'Alī b. al-Ḥasan]. The Pearl-Strings; a History of the Resûliyy Dynasty of Yemen by 'Aliyyu 'bnu 'l-Hasan 'el-Khazrejiyy. The Arabic Text, ed. by Shaykh *Muḥammad 'Asal* .... Vol. IV, Containing the first half of the Arabic Text. Leyden. London 1913 — Vol. VII, 5. The Tajārib al-umam or History of Ibn Miskawayh ... reproduced ... by Leone *Caetani*. Vol. V. A. H. 284 to 326. Leiden. London 1913. (Von den Trustees des E. J. W. Gibb Memorial.)

44. Zu Bb 1230. 4°. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. III, No. 6. 7. Calcutta 1913.

45. Zu Bb $\frac{1246}{50}$. 4°. Patrologia Orientalis. Tome V. Fascicule 2. Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Première partie. (II) Texte Arabe publié par Addaï *Scher*. Paris. Traduit par *Pierre Dib*.

46. Zu Bb 1250. 4°. Publications de l'École des Langues orientales vivantes. 5e Série. — Tome VIII. Bibliotheca Japonica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Japonais rangés par ordre chronologique jusqu'à 1870 suivi d'un Appendix renfermant la liste alphabétique des principaux ouvrages parus de 1870 à 1912 par Henri *Cordier*. Paris 1912.

47. Zu Bb 1250. 4°. Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. I. Série. Voll. XI, 1—4. XVIII. XIX. XX. — II. Série. Voll. XIII. XIV. XV, 1. 2. XVIII. Paris 1883—1888.

48. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVII. Fasc. IV. Juillet-Août. 1913. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

49. Zu Ca 285 a. 2°. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Herausgegeben und erläutert von Richard *Lepsius*. Ergänzungsband. Herausgegeben von Eduard *Naville* unter Mitwirkung von Ludwig *Borchardt*. Bearbeitet von Kurt *Sethe*. 4. Lieferung. Leipzig 1913. (Vom Kgl. Preußischen Unterrichtsministerium.)

50. Zu Ca 285 b. 2°. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Herausgegeben und erläutert von Richard *Lepsius*. Text herausgegeben von Eduard *Naville*. Fünfter Band. Nubien, Hammamat, Sinai, Syrien und Europäische Museen. Bearbeitet von Walther *Wreszinski*. Mit einer Konkordanz für alle Tafel- und Textbände von Hermann *Grapow*. Leipzig 1913. (Vom Kgl. Preußischen Unterrichtsministerium.)

51. Zu Da 133. 2°. *Margoliouth*, G., Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part III., Sections II—VII. Ethics; Philosophy; Poetry; Mathematics and Astronomy; Medicine. London 1912. (R.)

52. Zu De 1745. [Bar 'Ebhrāyā] Buch der Strahlen. Die größere Grammatik des Barhebräus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: Zur Terminologie von Axel *Moberg*. Erster Teil und Stellenregister. Leipzig 1913. (R.)

53. Zu De 2847. 4°. 'Abû 'l-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî's Annals entitled an-nujûm az-zâhira fî mulûk miṣr wal-kâhira. Ed. by William *Popper*. [= University of California Publications in Semitic Philology]. Vol. III, Part 1, No. 1. Berkeley 1913. [Von der University of California.]

54. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books registered in the Presidency of Bengal for the First Quarter .... 1913. [= Appendix to The Calcutta Gazette, Wednesday, August 27, 1913.] (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

55. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1913. Rangoon 1913. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

56. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 and Act X of 1890 during the quarter ending the 31st March, 30th June 1913. Lahore 1913. (Durch die Kgl. Bibliothek in Berlin.)

57. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books and Pamphlets registered in the Central Provinces and Berar for the Second Quarter ... 1913. (Supplement to The Central Provinces Gazette.) Nagpur 1912, 1913. (Durch die Kgl. Bibliothek in Berlin.)

58. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Raṅgacārya* and S. *Kuppuswami Sastri*. Vol. XVI. Religion (continued). Vrata and Pūjā. Madras 1913.

59. Zu Eb 818. Forschungen, Indische, in zwanglosen Heften herausgegeben von Alfred *Hillebrandt*. 5. Heft: Pañcavidhasūtra herausgegeben und übersetzt von Richard *Simon*. Breslau 1913. (Vom Geh. R. Dr. Hillebrandt.)

60. Zu Eb 836. 8°. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṃvat 2439. Vol. I, 43.

61. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. Vol. V. No. 5 Journal ... for the year MCMXII—MCMXIII. Fourth Part of the Sixth Volume. [New Series.] Printed Privately for the Members of the Gypsy Lore Society ... Liverpool ... at the Edinburgh University Press.

62. Zu Ed 1365. 4°. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVII. Jahrgang 1913. No. 8. 9. 10. 11. Wien.

63. Zu Fa 60. 4°. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXVIII. Helsinki 1912.

64. Zu Fa 61. 4°. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXX. *Gombocz*, Zoltán. Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache. Helsinki 1912.

65. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume VIII. Part 1. Vol. IX. Part 2. 3. 4. Vol. X. Part 1. 2. Bangkok 1911—13. (Von der Siam Society.)

66. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXIII: Part II. Dec. 1905. Vol. XLI. Part I. II. June 1913. [Yokohama] 1913.

67. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft. Sechzehnter Band. Drittes und viertes Heft. Leipzig und Berlin 1913.

68. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXVII, No. 1. 2. Paris 1913.

69. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Dixième année. No. 3. Juillet. No. 4. Octobre 1913. Paris, Rome.

70. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VIII (XVIII). 1913. No. 2. 3. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau*. Paris.

71. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXX. No. 6. 7. Firenze 1913.

72. Zu Ia 135a. 8°. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* ... Tweede Jaargang, Afl. 4. Haarlem 1913.

73. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXVI. Heft 3. 4, Leipzig 1913.

74. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXV. Part 5 London 1913.

75. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 359. 360. 361. 362. IX. Band. (Nr. 18. 19. 20. 21.) 1913.

76. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series ... Vol. XVII. 1913. Number 2. 3. Norwood, Mass.

77. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XXII. Mai-Juin, Juillet-Août 1913. Paris 1913.

78. Zu Na 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band IV. Heft 3. 4. Straßburg 1913.

79. Zu Nf 382. 2⁰. Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31th March 1913. Rangoon 1913.

80. Zu Nf 384. 2⁰. Report, Annual, of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1912—13. By *Khan Sahib Mian Wasi-ud-Din*. Peshawar 1913.

81. Zu Ng 873. Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine. Année 1912. 2ᵉ Livraison. Paris 1912.

82. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XLII. No. 2. August. No. 3. September. No. 4. October. No. 5. November 1913. London.

83. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 101. Tunis 1913.

84. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1913. No. 7. 8. Berlin.

85. Zu Oc 30. 4⁰. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VIII. 1913. Heft 4. 5. Wien.

86. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XLIII, 1913. January to June. London.

87. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 16. Jahrgang, 3. 4. Heft. (Der ganzen Reihe 47. 48. Heft.) Wien 1913.

88. Zu Oc 2380. 4⁰. Report, Twenty-eighth Annual, of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1906—1907. Washington 1912.

89. Zu Oc 2408. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology: Washington. Bulletin 54: The Physiography of the Rio Grande valley, New Mexiko, in relation to Pueblo culture, by E. Lee *Hewett*, Junius *Henderson*, and W. W. *Robbins*. Washington 1913.

90. Zu P 150. 4⁰. Journal of the College of Science, Imperial University Tokyo. Vol. XXXIII, Art. 1. Tokyo 1913.

91. Zu P 522. *Wiedemann*, Eilhard. 49. Arabische Studien über den Regenbogen. — 50. Ibn Sinās Anschauung vom Sehvorgang. — 51. Kulturgeschichtliches und Klimatologisches aus arabischen Schriftstellern (SSAA. aus Archiv f. d. Gesch. der Naturw. u. d. Technik. Bd. 4. 5. Leipzig 1912. 1913.) — 52. Ein Instrument, das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt, nach al Birûni. (SA. aus „Der Islam" IV, 1, 1913). — 53. Über die Fata Morgana nach arabischen Quellen. (SA. aus der „Meteorologischen Zeitschrift", Heft 5, 1913.) — 54. Beschreibung des Auges nach al Qazwini. (SA. aus Jahrbuch für Photographie und Reproduktionstechnik f. d. Jahr 1912. Halle a. S.)

92. Zu P 524. *Wiedemann*, Eilhard. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XXVIII. A) Biographie von Al Baihaqi nach Jâqût. — B) Biographie von Al Bêrûni nach Ibn Abi Uṣaibi'a. Von *E. W.* — XXIX. Geographisches aus dem mas'ûdischen Kanon von Al Bêrûni. Von *J. Hell* und *E. W.* — XXX. Zur Mineralogie im Islam. Von *E. W.* (SSAA. aus den Sitzungsber. der Physik.-Medizin. Sozietät in Erlangen, Band 44 (1912).

II. Andere Werke.

13263. Mantrabrāhmaṇa, Das. 2. Prapaṭhaka [herausg. und übersetzt durch] Hans *Jörgensen*. Diss. phil., Kiel. Darmstadt 1911. (Vom Verfasser.) Eb 1758.

13264. Asaṅga. Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le Système Yogācāra. Ed. et trad. . . . par Sylvain *Lévi*. Tome II. Traduction. Introduction. Index. Paris 1911. (R.) Eb 2222.

13265. *Scheltema*, N. Determination of the geographical latitude and longitude of Mecca and Jidda, executed in 1910—1911. I. II and III. (Reprint from Proceedings Royal Acad. Amsterdam. Vol. XV. Meeting of Saturday October 26. 1912.) (R.) Ob 1230. 4°.

13266. *Albrecht*, K., Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mišna. (= Clavis Linguarum Semiticarum ed. Hermann L. Strack. Pars V.) München 1913. (Von Herrn Prof. Samuel Krauss, Wien.) Dh 225.

13267. *Fathy*, Mahmoud. La doctrine musulmane de l'abus des droits. (Etude d'Histoire Juridique et de Droit comparé). Introduction par Edouard *Lambert*. (= Travaux du Séminaire Orientale d'Etudes Juridiques et Sociales, publiés sous la direction de Edouard Lambert.) Lyon-Paris 1913. (R.) K 369.

13268. *Scialhub*, Cav. Giuseppe. Grammatica Italo-Araba con i rapporti a le differenze tra l'Arabo letterario e il Dialetto Libico. Guida degli Studiosi . . . Milano, Ulrico Hoepli, 1913. (Vom Verlag.) De 687.

13269. *Ramamurti*, Rao Sahib G. V. A Memorandum on Modern Telugu. [Madras 1913.] (Von Herrn Prof. Hultzsch.) Fe 720.

13270. *Goldziher*, Ignaz. Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters. [SA. aus: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. V, zweite Aufl.) Leipzig-Berlin 1913. (Vom Verfasser.) L 352.

13271. *Goldziher*, Ignaz. Die Religion des Islams. (SA. aus: Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. III, 1, 2. Aufl.) Leipzig-Berlin 1913. (Vom Verfasser.) Hb 763.

13272. Zeitschrift, Ostasiatische. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des Fernen Ostens. Herausgegeben von Otto *Kümmel* und William *Cohn*. I. Jahrgang, Heft 1—4. Berlin 1912/13. (Im Austausch.) Bb 933. 4°.

13273. Testamentum Vetus. Jeremia. *Schäfers*, Joseph. Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias. Freiburg i. Br. 1912. (R.) Ib 975.

13274. *Wiener*, Alfred. Die Farağ ba'd aš-Šidda-Literatur von Madā'inī († 225 H.) bis Tanūḫī († 384 H.). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. (Diss. phil. Heidelberg.) Straßburg 1913. (Vom Verfasser.) De 13083.

13275. *Schmidt*, Emil. Indien. Revidiert von Richard *Schmidt*. (Sonderdruck aus Helmolts Weltgeschichte herausg. von Armin *Tille*. Bd. 1. Wien und Leipzig 1913. (Von H. Prof. Dr. R. Schmidt.) Nf 393.

13276. *Schomerus*, H. W., Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens. Nach den tamulischen Quellen bearbeitet und dargestellt. Leipzig 1912. (R.) L 5.

13277. *Harder*, Ernst. Kleine Arabische Sprachlehre. Heidelberg 1913. (R.) De 469.

13278. *Bunge*, C. Das Wissen vom Atem bei den alten Kulturvölkern. Eine religionsgesch. Untersuchung. Leipzig (o. J.) (R.) Ha 28.

13279. *Stentzel*, Arthur. Jesus Christus und sein Stern. Eine chronolog. Untersuchung. Hamburg 1913. (R.) Ie 338.

13280. *Horten*, M. Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi (1209 †) und ihre Kritik durch Tusi (1273 †). Nach Originalquellen übersetzt und erläutert. Mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Leipzig 1912. (R.) Hb 788.

13281. Ibn al-ʿArabī, Muhji ad-Dīn. Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi (1240). Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert von M. *Horten*. (= Kleine Texte . . . hrsg. von *Lietzmann*. 105.) Bonn 1912. (R.) De 5927.

13282. *Lammens*, Henri. Fāṭima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la sīra. (Scripta Pontificii Instituti Biblici.) Romae 1912. (R.) Ne 300. 4⁰.

13283. Musée du Louvre. Departement des Antiquités Orientales. *Dussaud*, René. Les Monuments Palestines et Judaïques. (Moab, Judée, Philistée, Samarie, Galilée.) Paris 1912. (R.) Nd 375. 4⁰.

13284. *Scheltema*, J. F., Monumental Java. London 1912. (R.) Ng 1220.

13285. Rektoratsprogramm der Universität Marburg. Der 52. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner als Festgabe gewidmet. Marburg 1913. (Von Herrn Prof. H. Stumme.) Ag 6.

13286. *Johannissian*, Haik. Das literarische Porträt der Armenier bei ihren Historikern vom V.—VIII. Jahrh. n. Chr., mit einer Einleitung über ihre Abstammung, historische Entwicklung und Geschichtsschreibung. (Diss. phil. Leipzig.) (Von Herrn Geheimrat Prof. A. Fischer.) Ng 684.

13287. *Hübotter*, Franz. Aus den Plänen der kämpfenden Reiche Chan-kuoh-ts'eh nebst den entsprechenden Biographien . . . des Se-Ma Ts'ien. (Diss. phil. Leipzig.) Berlin 1912. (Von demselben.) Ng 125.

13288. *Jesinghaus*, Walter. August Wilhelm von Schlegels Meinungen über die Ursprache . . . (Diss. phil. Leipzig.) Düsseldorf 1913. (Von Herrn Prof. H. Stumme.) Ba 410. 4⁰.

13289. *Carlebach*, David. Biblische Königsdramen in der französischen Tragödie des 16. und 17. Jahrhunderts. (Diss. phil. Leipzig.) Halberstadt 1912. (Von demselben.) Eh 87.

13290. *Gune*, Pandurang D., Die altindischen Absolutiva, besonders im Ṛgveda, Aitareya- und Śatapatha-Brāhmana. Ein Beitrag zur altindischen Syntax. (Diss. phil. Leipzig.) Leipzig 1913. (Von demselben.) Eb 1091.

13291. *Ehrentraut*, Walther. Zu dem mhd. Gedichte „vom himmlischen Jerusalem". (Diss. phil. Leipzig.) Borna-Leipzig 1913. (Von demselben.) Ef 425.

13292. *Plassmann*, Thomas. The signification of Bₑrākā. A semasiological Study of the Semitic stem B-R-K. Paris-New York 1913. (Vom Verfasser.) Da 860.

13293. *Horovitz*, J. Bābā Ratan, the Saint of Bhatinda. (SA. aus: Journal of the Panjab Historical Society, Vol. II, No. 2.) Calcutta 1913. (Vom Verfasser.) Hb 787. 4⁰.

13294. *Farquhar*, J. N. A Primer of Hinduism. Second Ed. Oxford 1912. (R.) Hb 1850.

13295. *Cheikho*, L. Catalogue raisonné des Mss. historiques de la Bibliothèque Orientale de l'Université St. Joseph. (SA. aus: Mélanges de la Fac. Or. de Beyrouth. VI.) 1913. (Vom Verfasser.) Bb 190. 4⁰.

13296. *Dinshaw*, Viccaji. The date and country of Zarathushtra. A Contribution to the controversy. Hyderabad 1912. (R.) Hb 2827.

13297. 'Abd ar-Raḥīm b. 'Alī b. Šīt al-Qurašī. Ma'ālim al-kitāba wamaġānim al-iṣāba. 'Anā binašrihi wata'līq ḥawāšīhi al-ḫūrī Qusṭanṭīn al-Bāšā al-Muḫalliṣī. Bairūt 1913. (Von Herrn Prof. Vandenhoff.) De 2574.

13298. Loghat al-Arab. Revue littéraire, scientifique et historique. Sous direction des Pères Carmes de Mésopotamie. Redacteur en chef le P. *Anastase*-Marie, Carme. III. Année 1—3. (Vom Redakteur.) Bb 802.

13299. [Bar 'Ebhrāyā]. Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zum Buche Numeri nach den vier in Deutschland vorh. Hss. . . . hrsg. von Siegbert *Pincus*. (Diss. phil. Breslau.) Straßburg 1913. (R.) De 1757/45.

13300. Udāna. *Seidenstücker*, Karl. Über das Udāna. (Diss. phil. Leipzig 1913. (R.) Eb 4536.

13301. *Bradley*, Cornelius Beach. The proximate Source of the Siamese Alphabet. [SA. aus: Transactions of the American Philol. Association. Vol. XLIII. 1912.) (Vom Verfasser.) Ff 2735.

13302. *Herrmann*, A. Ein alter Seeverkehr zwischen Abessinien und Süd-China bis zum Beginn unserer Zeitrechnung. (SA. aus: Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. z. Berlin. 1913.) (Vom Verfasser.) Ob 174. 4°.

13303. *Kuka*, Mehrjibhai Nosherwanji. The Antiquity of the Iranian Calendar and of the Era of Zoroaster. (Reprinted from "The Journal of the South Indian Association". April 1913.) (Vom Verfasser.) Mb 1902.

13304. *Tuttle*, Edwin H. Some Finno-Turkish Parallels. (SA. aus: American Journal of Philology. XXXIV. 1913.) (Vom Verfasser.) Fa 271.

13305. Atrocités Bulgares en Macédoine (Faits en documents). Exposé soumis par le recteur des Universités d'Athènes aux recteurs des Universités d'Europe et d'Amérique. Athènes 1913. Oc 2440.

13306. Ludwig. *Grünert*, Max. Nachruf auf Alfred Ludwig. *Winternitz*, M. Verzeichnis der Werke und kleineren Schriften Alfred Ludwigs. o. O. u. J. (1913.) Nk 556.

13307. Dernschwamm. *Babinger*, Franz. Hans Dernschwamm, ein Kleinasienforscher des 16. Jahrhunderts. (SA. aus: Deutsche Rundschau für Geographie. XXXV. [1913].) (Vom Verfasser.) Nk 222.

13308. Bradke. *Babinger*, Franz. Peter von Bradke (1853—1897). (SA. aus: Hessische Biographien. I. [1913].) (Vom Verfasser.) Nk 179/10.

13309. Schott. *Babinger*, Franz. Wilhelm Christian Schott (1802—1889). (SA. ebendaher.) (Vom Verfasser.) Nk 785.

13310. Bayer. *Babinger*, Franz. Johannes Bayer, der Begründer der neuzeitlichen Sternbenennung. (SA. aus: Archiv f. d. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik. V. 1913.) (Vom Verfasser.) Nk 78.

13311. *Schütz*, Ludwig Harald. Die deutschen Kolonialsprachen. Mit Sprach- und Schriftproben und Übersichtskarte. Vortrag . . . Frankfurt a. M. 1912. (Vom Verfasser.) Bb 1800. 4°.

13312. — — Die Hauptsprachen unserer Zeit. Mit einer Einleitung: „Die wichtigsten Sprachen der Vergangenheit". Frankfurt a/M. 1910. (Von demselben.) Bb 1801. 4°.

13313. — — Die hohe Lehre des Confucius oder die Kunst, weise zu regieren . . . Frankfurt a/M. 1909. (Von demselben.) Hb 3380. 4°.

13314. Atti e Memorie dell' Istituto di Numismatica. Vol. I. Roma 1913. (Vom Istituto.) Mb 20.

# Satzungen

des Vereins

## „Deutsche Morgenländische Gesellschaft"

(in der am 8. Oktober 1903 von der allgemeinen Versammlung zu Halle a/S. angenommenen und am 28. November dess. J. in das Vereinsregister zu Leipzig eingetragenen Gestalt).

---

### I.

Zweck der am 3. Oktober 1844 gegründeten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist: die Kenntnis des Morgenlandes (im weitesten Sinne) nach allen Beziehungen zu fördern. Demgemäß wird sich die Gesellschaft mit den Sprachen und Literaturen der morgenländischen Völker, ebenso aber auch mit der Geschichte der betreffenden Länder und der Erforschung ihres Zustandes in alter und neuer Zeit beschäftigen.

Der Verein soll in das Vereinsregister eingetragen werden.

### II.

Den angegebenen Zweck sucht die Gesellschaft vornehmlich zu erreichen:

1. durch Sammlung morgenländischer Handschriften und Drucke und Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek,
2. durch Herausgabe, Übersetzung und Ausbeutung morgenländischer Literaturwerke,
3. durch Herausgabe einer jährlich viermal erscheinenden Zeitschrift und Veröffentlichung von Abhandlungen in zwangloser Folge,

4. durch Anregung und Unterstützung von Unternehmungen zur Förderung der Kenntnis des Morgenlandes,
5. durch Unterhaltung von Verbindungen mit ähnlichen Gesellschaften und einzelnen Gelehrten des In- und Auslandes.

III.

Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehren-Mitgliedern. Zu beiden Arten der Mitgliedschaft werden auch Ausländer zugelassen.

Die Aufnahme als ordentliches Mitglied erfolgt auf den Antrag zweier Mitglieder durch den geschäftsführenden Vorstand.

Zu Ehrenmitgliedern ernennt der gesamte Vorstand namens der Gesellschaft. Erforderlich ist dabei Stimmeneinheit des Vorstandes.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag von 15 ℳ. Dafür wird ihnen die Zeitschrift unentgeltlich geliefert (aber nicht portofrei, vgl. S. III der einzelnen Bände der Zeitschrift oder S. 4 des Umschlags der einzelnen Hefte). Auch steht ihnen die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen dafür festgesetzten und regelmäßig den Mitgliedern bekannt zu gebenden Bestimmungen zu. Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 ℳ = 12 £ = 300 *frcs.* erworben (dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 ℳ, im übrigen Ausland 30 ℳ).

Im Hinblick auf den erweiterten Umfang der Zeitschrift und die Verwaltungs- und Betriebskosten der stark anwachsenden Bibliothek wird vom Geschäftsjahr 1904 ab für die neu eintretenden Mitglieder der Jahresbeitrag auf 18 ℳ festgesetzt. Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit dagegen soll nach wie vor für 240 ℳ erworben werden.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Jahresbeitrag im Laufe jedes Jahres kostenfrei an den Kassierer der Gesellschaft (s. zu § IX) einzusenden. Zahlungssäumige Mitglieder kann der geschäftsführende Vorstand nach eigenem Ermessen aus den Listen der Gesellschaft streichen.

Der Eintritt wird auf den 1. Januar des Jahres festgesetzt, für das die Anmeldung erfolgt. Die Mitglieder sind zum Austritt

aus der Gesellschaft berechtigt, dieser ist aber nur am Schlusse eines Geschäftsjahres zulässig und dem Schriftführer anzuzeigen.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endigt mit dem 31. Dezember.

Die Ehrenmitglieder erhalten ex officio ein Exemplar der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

IV.

Die Gesellschaft hält jährlich eine allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder nach Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen befugt sind, welche die ganze Gesellschaft binden. In ihr werden jedesmal auch Ort und Zeit für die Abhaltung der allgemeinen Versammlung des nächsten Jahres bestimmt.

Die allgemeinen Versammlungen der Gesellschaft sollen, so lange es die Umstände nur immer erlauben, zusammen mit denen der deutschen Philologen und Schulmänner abgehalten werden. Im Falle nach der Ansicht der allgemeinen Versammlung ein Zusammentagen der Gesellschaft mit der Philologenversammlung des nächsten Jahres unmöglich ist, bestimmt die Versammlung einen Ort, an welchen der geschäftsführende Vorstand im Einvernehmen mit den dortigen Mitgliedern der Gesellschaft die allgemeine Versammlung auf einen Tag zwischen dem 1. Sept. und 15. Okt. beruft. Stößt dieser Modus auf Hindernisse, so kann der geschäftsführende Vorstand die allgemeine Versammlung zwischen dem 1. Sept. und 15. Okt. an einen andern Ort berufen. Sind Gründe vorhanden, auch diese Zusammenkunft auszusetzen, so hat darüber der Gesamtvorstand zu bestimmen.

Die erforderliche Bekanntmachung von Ort und Zeit der Versammlung geschieht in dem letzten vor dem 1. Juli ausgegebenen Hefte der Zeitschrift.

Anträge auf Beschlüsse, welche Bestimmungen der Satzungen ändern, müssen ebenfalls in dem letzten vor dem 1. Juli versandten Hefte der Zeitschrift bekannt gemacht werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von drei Vierteilen der erschienenen Mitglieder erforderlich. Zur Änderung des Zwecks des Vereins ist die Zustimmung aller Mitglieder erforderlich; die Zustimmung der nicht erschienenen Mitglieder muß schriftlich erfolgen.

Auf Antrag von mindestens zwölf Mitgliedern der Gesellschaft ist der geschäftsführende Vorstand verpflichtet, in kürzester Zeit eine außerordentliche allgemeine Versammlung nach

Halle oder Leipzig einzuberufen. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese außerordentliche allgemeine Versammlung hat dieselben Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende.

Über die in den allgemeinen Versammlungen gefaßten Beschlüsse ist von den jeweiligen Schriftführern ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Schriftführern unterschrieben wird.

V.

Zum Mittelpunkte ihrer Geschäftsführung und zu ihrem Sitze bestimmt die Gesellschaft die Universitätsstädte Halle und Leipzig. Sollte die Eintragung in die Vereinsregister beider Städte von den betreffenden Gerichten als unzulässig zurückgewiesen werden, so bestimmt sie zu ihrem Sitze nur Leipzig[1]).

Seit dem Jahre 1891 ist gemäß Vertrags mit der Königl. Preußischen Staatsregierung (s. Ztschr. Bd. XLV, S. XXII) Halle zum dauernden Sitze der Bibliothek bestimmt. Redaktion der Zeitschrift und der Abhandlungen, Kasse und buchhändlerischer Vertrieb der Gesellschaft verbleiben in Leipzig.

VI.

Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch einen Vorstand verwaltet, der aus 11 Mitgliedern besteht. Beschlüsse dieses Gesamtvorstandes werden aber nur über alle wichtigen Angelegenheiten der Gesellschaft erfordert, namentlich über die Verwendung größerer außerordentlicher Geldmittel. Mit der Erledigung aller laufenden und minder wichtigen Geschäfte, sowie mit der Ausführung der Beschlüsse des gesamten Vorstandes und der allgemeinen Versammlungen wird dagegen ein Ausschuß von 4 Mitgliedern des Vorstandes beauftragt, welche als die geschäftsführenden ihren Wohnsitz möglichst zur Hälfte in Halle und zur Hälfte in Leipzig haben. Durch sie gelangen auch alle Gegenstände, welche einen Beschluß des gesamten Vorstandes erfordern, an die übrigen 7 Mitglieder. Bei diesen findet eine Beschränkung hinsichtlich des Wohnortes nicht statt; doch ist es wünschenswert, daß sich in Halle und Leipzig je 3 Mitglieder des Gesamtvorstandes befinden.

Alles, was die Geschäftsführung im einzelnen betrifft, namentlich auch die Verteilung der Arbeiten unter die einzelnen Mitglieder

---

1) Hierzu siehe S. 7 einen Zusatz.

des geschäftsführenden Vorstandes, ist Sache dieses letzteren, oder, soweit dieser nicht einig sein sollte, des Gesamtvorstandes[1]).

VII.

Der Redakteur erhält jährlich 900 ℳ Vergütung, der Bibliothekar 600 ℳ, die beiden übrigen Mitglieder des geschäftsführenden Vorstandes je 120 ℳ[2]). Die sonstigen Verwaltungs- und die Korrespondenzkosten werden ebenfalls aus der Gesellschaftskasse bestritten. Die Korrekturgebühren werden (mit 6 ℳ pro Bogen) besonders berechnet. Für die Monitur der Jahresrechnung (s. unten zu § IX) sind 30 ℳ ausgeworfen.

Im jährlichen Budget der Gesellschaft wird der Höchstbetrag von 150 ℳ geführt als Entschädigung für die Kosten der Reise zweier Geschäftsführer zur allgemeinen Versammlung. Diese beiden Beamten sollen in der Regel sein der Schriftführer und der Redakteur, welche dann nötigenfalls die übrigen Zweige der Geschäftsführung mit zu vertreten haben. Sie können aber auch im Behinderungsfalle einen andern der Geschäftsführer mit ihrer Vertretung betrauen.

Der Kassierer der Gesellschaft (s. unten zu § IX) erhält aus der Kasse für die laufenden Arbeiten eine jährliche Vergütung von 150 ℳ.

VIII.

Der Vorstand wird in der allgemeinen Versammlung von den anwesenden Mitgliedern der Gesellschaft gewählt. Von den so gewählten Vorstandsmitgliedern scheiden alljährlich diejenigen vier bezw. drei aus, welche eine dreijährige Amtsführung vollendet haben; sie können aber von der Versammlung wieder gewählt werden. Im Falle der Nicht-Annahme der Wahl seitens eines von der Versammlung abwesenden Mitgliedes tritt das nach Maßgabe der erhaltenen Stimmenzahl zunächst folgende Mitglied ein. Bei gleicher Stimmenzahl hat, wo nötig, das Los zu entscheiden. Wenn ein Mitglied des Vorstandes auf irgendwelche Weise außer der regelmäßigen Zeit ausscheidet, so wählt die nächste allgemeine Versammlung für die noch zu erfüllende Amtszeit des Ausscheidenden einen Ersatz.

---

1) Hierzu siehe S. 8 einen Zusatz.
2) Hierzu siehe S. 7 einen Zusatz.

IX.

Der Vorstand hat dafür zu sorgen, daß der allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung und namentlich über die Kassenverwaltung der Gesellschaft ausführlich Rechenschaft abgelegt werde. Die bezüglichen Berichte sind umgehend in Verbindung mit den übrigen Verhandlungen der allgemeinen Versammlung und eventuell mit den in dieser etwa gehaltenen wissenschaftlichen Vorträgen in der Zeitschrift zu veröffentlichen.

Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden, unter Aufsicht der Geschäftsführer, von einem durch den geschäftsführenden Vorstand bestellten Kassierer in Leipzig verwaltet. Alljährlich vor der allgemeinen Versammlung wird das Hauptkassenbuch mit den Belegen einem von den Geschäftsführern bestellten Monenten zur Prüfung vorgelegt. Die Entlastung der Rechnungsführung erfolgt bei der nächsten allgemeinen Versammlung in der Weise, daß eine Kommission ernannt wird, welche die Kassenbücher zu prüfen und über die Ergebnisse der Prüfung der Versammlung Bericht zu erstatten hat.

X.

Dem Redakteur der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, die z. Z. in einer Auflage von 800 Exemplaren erscheint, bleibt es anheim gegeben, den Band bis zu 55 Bogen stark zu machen; zu einer weiteren Ausdehnung soll nur nach Beratung mit den übrigen Mitgliedern des geschäftsführenden Vorstandes geschritten werden. Von den Artikeln werden 10 Sonderabzüge umsonst geliefert, 20 weitere gegen Anrechnung folgender Beträge: für jedes Exemplar pro Bogen 0,10 ℳ, bei besonderer Seitenzählung 0,15 ℳ, bei besonderem Titel den Herstellungskosten entsprechend mehr. Dagegen ist der Redakteur befugt, ihm geeignet scheinende Aufsätze nach freiem Ermessen zum ausschließlichen Vorteil der Gesellschaft in Sonderabzügen vertreiben zu lassen. An Honorar zahlt die Gesellschaft für die Artikel der Zeitschrift pro Bogen 24 ℳ, wofür die Verfasser zugleich zur Lesung einer Korrektur verpflichtet sind [1]).

Außer ihrer Zeitschrift gibt die Gesellschaft größere Arbeiten in zwanglosen Heften unter dem Titel: „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ heraus, deren Hefte besonders paginiert, aber mit fortlaufenden Nummern bezeichnet werden. Über die Druckfähigkeit eingereichter derartiger Arbeiten

1) Hierzu siehe S. 8 einen Zusatz.

haben eventuell die vom Redakteur zu befragenden sachverständigen Mitglieder des Gesamtvorstandes zu entscheiden. Honorar wird für diese Abhandlungen nicht gezahlt, 6 ℳ Korrekturgebühren pro Bogen ausgenommen, sofern der Redakteur den Verfassern sämtliche Korrekturen überläßt. Die Auflage soll 300 bis 400 Exemplare betragen, und der Preis so berechnet werden, daß ungefähr 200 verkaufte Exemplare die Herstellungskosten decken. Das Format ist dem der Zeitschrift gleich.

Auch der Preis der von der Gesellschaft sonst veröffentlichten Bücher wird in der Regel in der Weise berechnet, daß bei dem Verkaufe von ungefähr 200 Exemplaren die Herstellungskosten gedeckt werden.

Der geschäftsführende Vorstand ist befugt, allgemein gültige Preisherabsetzungen und -Erhöhungen vorzunehmen, wo ihm das im finanziellen Interesse der Gesellschaft zu liegen scheint.

Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug der Veröffentlichungen durch die Buchhandlung der Gesellschaft eine Preisermäßigung von in der Regel 33⅓ p. C.

Neu eintretenden Mitgliedern werden auf Verlangen frühere Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift sowie die Jahresberichte zur Hälfte des Ladenpreises geliefert, sofern davon noch genügende Vorräte vorhanden sind.

---

## Zusätze

(angenommen in der am 7. Oktober 1904 zu Leipzig abgehaltenen allgemeinen Versammlung).

Zu V, Absatz 1. Von der Eintragung der Gesellschaft in das Vereinsregister zu Halle wird abgesehen.

Zu VII. Hinter dem ersten Satz ist einzuschalten: Wenn das für die Bibliotheksverwaltung bestimmte Mitglied des geschäftsführenden Vorstands neben der Aufsicht über die Bibliothek nicht auch die eigentlichen Bibliotheksgeschäfte übernimmt, erhält es gleichfalls nur 120 ℳ, wogegen 600 ℳ für einen besonderen Bibliotheksbeamten ausgesetzt werden, der vom geschäftsführenden Vorstand gewählt wird und diesem untersteht.

---

## Zusatz

(angenommen in der am 25. September 1907 zu Basel abgehaltenen allgemeinen Versammlung).

Zu X, Absatz 1. Dem letzten Satz ist anzufügen: Nichtmitglieder erhalten — ganz besondere, der Entscheidung des geschäftsführenden Vorstandes unterliegende Fälle ausgenommen — kein Honorar.

---

## Zusatz

(angenommen in der am 14. Oktober 1910 zu Halle a/S. abgehaltenen allgemeinen Versammlung).

Zu VI. Am Schlusse ist als neuer Absatz anzufügen: Der Vorstand im Sinne von § 26 des Bürgerlichen Gesetzbuches wird gebildet aus dem Schriftführer und dem Redakteur.

---

# Indologische Studien.

Von

**Johannes Nobel.**

## I. Sahokti und Vinokti.

Bhāmaha definiert die Sahokti 3, 38. 39:

तुल्यकाले क्रिये यत्र वस्तुद्वयसमाश्रिते[1] ।
पदेनैकेन कथ्येते सहोक्तिः सा मता यथा ॥
हिमपाताविलदिशो गाढालिङ्गनहेतवः ।
वृद्धिमायान्ति यामिन्यः कामिनां प्रीतिभिः सह ॥

„Wenn zwei Tätigkeiten, die zur gleichen Zeit (vor sich gehen), und die zwei (verschiedenen) Gegenständen angehören, durch ein einziges Wort ausgedrückt werden, so heißt die (Figur) Sahokti, z. B.: Es wachsen zusammen mit der Liebe der Liebhaber die Nächte, in denen die Himmelsgegenden vom Schneefall trübe, und die die Ursachen fester Umarmung sind."

Die zu gleicher Zeit geschehenden (*tulyakāla*) Tätigkeiten des ‚Wachsens', die zwei verschiedenen Gegenständen (der Liebe und den Nächten) angehören (*vastudvayasamāśrita*) werden durch das eine Wort (*padenaikena*) *vṛddhim āyānti* ausgedrückt, was durch den Gebrauch der Präposition *saha* (als Ausdruck des Sākālya) ermöglicht wird. Nach Pāṇini 2, 3. 19 (*sahayukte 'pradhāne*) soll zwar das mit *saha* verbundene Wort die Nebensache bezeichnen, doch wird, worauf später Ruyyaka im Alaṃkārasarvasva p. 81 ausdrücklich aufmerksam macht, diese Regel bei dem Alaṃkāra Sahokti nicht streng beachtet. Ja, gerade das umgekehrte Verhältnis, das in Bhāmaha's Beispiel vorliegt, erhöht den poetischen Reiz.

Eine Weiterentwicklung zeigt die Figur bei Daṇḍin. Kāvyādarśa 2, 351ᵃ wird definiert:

1) Jayamaṅgala zu Bhaṭṭikāvya 10, 65 liest *tulyakālakriye*. In der Ausgabe des Bhāmahālaṃkāra gibt Trivedi zwar *vastudvayasamāśraye*. In den Anmerkungen zur Ausgabe der Ekāvalī las er aber °*samāśrite*, was wohl auch die richtige Lesart ist, die durch Jayamaṅgala, vor allem aber durch Udbhaṭa 5, 29 gestützt wird.

[illegible] nicht [illegible]

Paraphrase.

[illegible] — [illegible]

[illegible]

Lev. 17, 7. [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] zu [illegible]

[illegible] Lev. 16, 6 [illegible]

[illegible]

Num. [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] = [illegible]

[illegible]

Num. [illegible] 35, 22. ~~[illegible]~~

פריעה [illegible] ארעה

[illegible] Fragen [illegible]

[illegible] פרעה [illegible] אריעה

[illegible] ארעיה [illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible] Gen. 42, 38.

[illegible] 5. [illegible]

[illegible] R. [illegible] [illegible], [illegible]

Ges. Thes. s. v. [illegible]

Num 20,19 [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] Stamm [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] Stamm

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

= [illegible] ! [illegible]

23,9 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] = [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] !

Deut. ~~[illegible]~~ 2,34 ~~[illegible]~~ [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible].

[illegible] completum; LXX deinde

सहोक्तिः सहभावेन कथनं गुणकर्मणाम् ।

„Sahokti ist das Anführen von Eigenschaften oder Tätigkeiten[1]) mittels der Begleitung."

Nicht nur die *kriyā*, wie Bhāmaha meint, auch ein *guṇa* kann die Figur zustande bringen. Die Definition selbst aber steht der seines Vorgängers an Klarheit bedeutend nach.

Die Beispiele sind: 1. Guṇa-Sahokti 2, 352:

सह दीर्घा मम श्वासैरिमाः संप्रति रात्रयः ।
पाण्डुराश्च ममैवाङ्गैः सह ताश्चन्द्रभूषणाः ॥

„Zusammen mit meinen Seufzern (sind) jetzt diese Nächte lang, und zusammen mit meinen Gliedern (sind) sie bleich, (die Nächte,) deren Schmuck der (weiße) Mond ist." [2])

2. Kriyā-Sahokti 2, 353. 354:

वर्धते सह पान्थानां मूर्छया चूतमञ्जरी ।
पतन्ति च समं तेषामसुभिर्मलयानिलाः ॥
कोकिलालापसुभगाः सुगन्धिवनवायवः ।
यान्ति सार्धं जनानन्दैर्वृद्धिं सुरभिवासराः ॥

„Es wächst zusammen mit der Betäubung der Reisenden die Mangoknospe. Es entfliehen zugleich mit ihren Lebenshauchen die Malaya-winde.
Die Frühlingstage, die durch den Gesang der Kokilas schön sind, und an denen die Waldwinde duften, wachsen zusammen mit der Freude der Menschen."

Im ersten Verse (3, 352) liegt ganz deutlich ein Verhältnis von *upameya* und *upamāna* vor: eine Ersetzung des Wortes *saha* durch *iva* würde eine einwandfreie *upamā* hervorrufen: Die Seufzer sind so lang wie die Nächte und meine Glieder so bleich wie sie, die bleich sind durch den Mond[3]). Dagegen beruht in 2, 354 die Sahokti nicht auf dem *aupamya*, sondern auf einer Atiśayokti, die, wie der Kommentar des Tarkavāgīśa richtig ausführt, darin besteht, daß das in Wirklichkeit bestehende Nacheinander von Ursache und

1) Der Kommentar will in dem Plural *guṇakarmaṇām* auch noch *dravya* (und *jāti*) sehen. Dies ist aber abzulehnen, da Daṇḍin nur Beispiele für die Guṇa- und Kriyā-Sahokti gibt.

2) Die erste Zeile dieser Strophe zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit Karpūramañjarī 2, 9: *saha diahaṇisāhiṃ dīharā sāsadaṇḍā*. Rājaśekhara hat hier offenbar Daṇḍin benutzt, wie sich auch sonst häufig in seinen Dichtungen Nachahmungen älterer Vorlagen feststellen lassen. Vgl. z. B. auch Karpūramañjarī 3, 26 mit Kumārasaṃbhava 1, 31. Übrigens wird Karp. 2, 9 im Kāvyaprakāśa p. 817 als Beispiel der Sahokti angeführt.

3) Daß dies richtig ist, lehrt auch die Tatsache, daß Bhojarāja die Strophe 2, 352 als ein Beispiel für die auf der Ähnlichkeit beruhende Sahokti anführt.

Wirkung, von Zunehmen der Frühlingstage und Zunehmen der Freude der Menschen, aufgehoben, und *kāraṇa* und *kārya* mittels eines Ausdruckes des *sākalya* (*sārdham*) als gleichzeitig eintretend dargestellt werden. Dies ist in 2, 352. 353 nicht der Fall. Denn weder wird das Lang-Sein der Seufzer durch das Lang-Sein der Nächte, noch auch die Betäubung der Reisenden durch das Wachsen der Mangoknospen bedingt, vielmehr bildet im ersten Falle die Trennung von der Geliebten, im zweiten der Frühling (und auch die Trennung) die Ursache. Diese innere Verschiedenheit, die deutlich zwei Arten der Sahokti scheidet, mag auch der Grund gewesen sein, daß Daṇḍin für die Kriyā-Sahokti zwei Beispiele anführt. Daneben soll sicher auch gezeigt werden, daß auch bei Anwendung von *samam* und *sārdham* unsere Figur vorliegt.

Wie bei den früher behandelten Figuren, so zeigt sich auch bei der Sahokti, daß Vāmana ganz von Bhāmaha abhängig ist. Er definiert sie 4, 3. 28:

वस्तुद्वयक्रिययोस्तुल्यकालयोरेकपदाभिधानं सहोक्तिः ॥

„Wenn man die zu gleicher Zeit (vor sich gehenden) Tätigkeiten von zwei (verschiedenen) Satzinhalten[1]) durch ein einziges Wort anführt, (so heißt die Figur) Sahokti.“[2])

Dies ist fast wörtlich Bhāmaha's Definition. Daṇḍin's Erweiterung, daß die Figur auch bei Anwendung von *guṇas* zustande kommt, hat Vāmana nicht anerkannt. Als Beispiel wird angeführt Veṇīsaṃhāra 5, 16:

अस्तं भास्वान्प्रयातः सह रिपुभिरयं संह्रियन्तां बलानि ॥

„Untergegangen ist diese Sonne zugleich mit den Feinden. Die Truppen sollen sich zurückziehen!“

Hier kommt es nicht darauf an, daß das Untergehen der Feinde als gleichzeitig mit dem Untergehen der Sonne vor sich gehend dargestellt wird, sondern der Schwerpunkt soll darin liegen, daß indirekt eine *upamā* durch die Anwendung von *saha* zum Ausdruck gelangt. Denn in Vāmana's Lehrgebäude werden nach 4, 3. 1 sämtliche Alaṃkāras als Entwicklungen aus der *upamā* angesehen. Dies geht auch aus den Worten hervor, die Vāmana als Erläuterung seinem Beispiele hinzufügt:

अचार्थयोर्न्यूनत्वविशिष्टत्वे न स्त इति नेयं तुल्ययोगिता ।

„Hier bestehen bei den beiden Gegenständen (Sonne und Feinde) nicht die Beziehungen zwischen dem niedrig- und hochstehenden, darum (ist) nicht (an) eine Tulyayogitā (zu denken).“

1) Zur Bedeutung von *vastu* s. Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra, p. 45 Anm. 3.

2) Vāmana im Kommentar: *vastudvayasya kriyayos tulyakālayor ekena padenābhidhānaṃ sahārthaśabdasāmarthyāt Sahoktiḥ.*

Bei dieser, vor der Sahokti behandelten Figur, handelt es sich aber deutlich um das *aupamya*[1]).

Udbhaṭa ist Bhāmaha wörtlich gefolgt. Er definiert 5, 29:

तुल्यकाले क्रिये यत्र वस्तुद्वयसमाश्रिते ।
पदेनैकेन कथ्येते सा सहोक्तिर्मता सताम् ॥

„Wenn zwei Tätigkeiten, die zur gleichen Zeit (vor sich gehen), und die zwei (verschiedenen) Gegenständen angehören, durch ein einziges Wort ausgedrückt werden, so nennen die Kenner die (Figur) Sahokti."

Beispiel 5, 30:

द्युजनो मृत्युना सार्धं यस्याजौ तारकामये ।
चक्रे चक्राभिधानेन प्रेष्येणाप्तमनोरथः ॥

„Bei dessen Kampfe um Tārakā[2]) durch seinen Boten, mit Namen Diskus, die Himmelsbewohner zusammen mit dem Todesgotte zufriedengestellt wurden."

Bei Udbhaṭa's Sahokti handelt es sich nicht um ein *aupamya*, sondern nur darum, daß die zur gleichen Zeit vor sich gehenden Tätigkeiten (die Befriedigung der Himmelsbewohner und die Befriedigung des Todesgottes) durch das eine Wort zum Ausdruck gebracht werden.

Interessant ist die Behandlung der Sahokti in Rudraṭa's Kāvyālaṃkāra. Rudraṭa hat sämtliche Arthālaṃkāras in vier große Gruppen geordnet, nämlich in Vāstava-, Aupamya-, Atiśaya- und Śleṣa-Alaṃkāras. Die erste Klasse (Buch 7) umfaßt die Figuren, bei denen es sich um die vier Kategorien der Gegenstände (*vastu*) *dravya*, *guṇa*, *kriyā* und *jāti* handelt, die zweite (Buch 8) schließt die Figuren in sich, wo es auf eine Ähnlichkeit (*aupamya*) zwischen mehreren Gegenständen ankommt. In der dritten Gruppe (Buch 9) bildet die poetische Übertreibung, das „Zu viel (*atiśaya*)" das Wesentliche, während in der vierten (Buch 10) der Śleṣa das Belebende ist. Einige Alaṃkāras werden, weil sie sich in mehr als eine dieser Gruppen ordnen lassen, an mehreren Stellen behandelt. Zu diesen gehört auch die Sahokti. Sie gilt einmal als Vāstava-, dann als Aupamya-Alaṃkāra. Wir wenden uns zunächst der ersten Art zu. Kāvyālaṃkāra 7, 13:

भवति यथारूपोऽर्थः कुर्वन्नेवापरं तथाभूतम् ।
उक्तिस्तस्य समाना तेन समं या सहोक्तिः सा ॥

1) Siehe meine Beiträge p. 27. — In Wirklichkeit liegt auch keine *upamā* vor. Denn das Untergehen der Feinde kann nur in ganz gekünstelter Weise mit dem Untergehen der Sonne verglichen werden. Vāmana's Sahokti ist lediglich dadurch bedingt, daß zwei heterogene Dinge (Sonne und Feinde) miteinander in Verbindung gebracht werden, ähnlich wie beim Dīpaka, wo diese Verbindung anstatt durch *saha* durch *ca* erfolgt.

2) Vgl. Viṣṇupurāṇa (p. 393 in Wilson's Übersetzung, London 1840).

„Wenn ein Gegenstand einen andern ebenso beschaffen wie sich selbst macht, und dann jener (erste Gegenstand) gemeinsam mit dem (andern) vorgeführt wird, (dann heißt) die (Figur) Sahokti.“

Beispiel 7, 14:

कष्टं सखे क्व यामः सकलजगन्मन्मथेन सह तस्याः ।
प्रतिदिनमुपैति वृद्धिं कुचकलशनितम्बभित्तिभरः ॥

„Ach, Freund, wohin sollen wir uns wenden! Zusammen mit der Liebe der ganzen Welt nehmen tagtäglich zu ihre wie Krüge aussehenden Brüste und ihrer Hüften Last.“

Der eine Gegenstand (Hüften und Brüste), spezifiziert durch ‚das Zunehmen‘ (*yathārūpa*), führt bei einem andern (Liebe), dieselbe Spezifizierung (*tathābhūta*) herbei. Der eine Gegenstand wird sodann gemeinsam mit dem andern ausgesprochen.

Eine zweite Art wird 7, 15 definiert:

यो वा येन क्रियते तथैव भवता च तेन तस्यापि ।
अभिधानं यत्क्रियते समानमन्या सहोक्तिः सा ॥

„Oder wenn ein Gegenstand die Ursache von einem andern ist, der sich ebenso (wie der erste) verhält, und dann diese beiden zu gleicher Zeit ausgesprochen werden, so ist dies eine andere Sahokti.“

Beispiel 7, 16:

भवदपराधैः सार्धं संतापो वर्धतेतरां तस्याः ।
क्षयमेति सा वराकी स्नेहेन समं त्वदीयेन ॥

„Mehr und mehr wächst ihr Schmerz mit deinen Kränkungen. Die Bemitleidenswerte schwindet dahin mit deiner Liebe.“

In Wirklichkeit wird das Wachsen des Schmerzes durch das Wachsen der Kränkungen, das Dahinschwinden der Geliebten durch das Dahinschwinden der Liebe verursacht (*kriyate*). Trotz dieses Verhältnisses von *kāraṇa* und *kārya*, also von Vor und Nach wird beides als zu gleicher Zeit geschehend (*samāna*) hingestellt. Diese Art der Figur ist uns auch bei Daṇḍin 3, 354 begegnet. Da nun in Wirklichkeit diese Sahokti auf der Hyperbel (*atiśayokti*) beruht (vgl. Ruyyaka im Alaṃkārasarvasva p. 81), so hätte Rudraṭa sie ebenso gut im neunten Buche unter den Atiśaya-Alaṃkāras behandeln können. Doch hat er dem Vorliegen von *vastus* größere Wichtigkeit beigemessen.

Nach Behandlung dieser beiden Arten der Figur geht er auf die Sahokti anderer Poetiker ein. 7, 17:

अन्योन्यं निरपेक्षौ यावर्थावेककालमेकविधौ ।
भवतस्तत्कथनं यत्सापि सहोक्तिः किलेत्यपरे ॥

„Wenn zwei Gegenstände, die zueinander in keiner Beziehung stehen, die (nur) von gleicher Art sind und die gleiche Zeit (ihres Geschehens) haben, zugleich aufgeführt werden, so ist das nach anderen eine Sahokti."

Beispiel 7, 18:

कुमुददलैः सह संप्रति विघटन्ते चक्रवाकमिथुनानि ।
सह कमलैर्ललनानां मानः संकोचमायाति ॥

„Zusammen mit den Nachtlotussen trennen (öffnen) sich jetzt die Paare der Cakravāka-Vögel. Zusammen mit den (Tag-)Lotussen schließt sich (schwindet) der Stolz der Mädchen."

Diese Behandlung der Sahokti der ‚andern' ist ein gewisser Tadel Bhāmaha's, Daṇḍin's, Vāmana's und Udbhaṭa's, die die feineren Beziehungen der einzelnen Gegenstände zueinander noch nicht herausgefunden hatten.

Als *aupamya*-Alaṃkāra wird die Sahokti 8, 99 ff. behandelt:

सा हि सहोक्तिर्यस्यां प्रसिद्धदूराधिकक्रियो यो ऽर्थः ।
तस्य समानक्रिय इति कथ्येतान्यः समं तेन ॥

„Wenn mit einem (Gegenstande), dessen das gewöhnliche Maß bei weitem übersteigende Tätigkeit feststeht, ein anderer Gegenstand darum zusammen ausgesprochen wird, weil man die Tätigkeit dieses (letzten Gegenstandes der jenes ersten) als gleich erachtet, (so heißt) die (Figur) Sahokti."

Beispiel 8, 100:

मधुपानोद्धतमधुकरमदकलकलकण्ठदीपितोत्कण्ठाः ।
सपदि मधौ निजसदनं मनसा सह यान्त्यमी पथिकाः ॥

„Diese Reisenden, deren Sehnsucht entflammt ist durch die Kokilas, die im Liebesrausche sanfte Töne von sich geben, und durch die vom Madhu-Trinken erregten Bienen, eilen im Frühling zusammen mit dem Gedanken zu ihrer eigenen Wohnstätte".

Dem Gedanken kommt, wie allgemein anerkannt ist (*prasiddha*) [1]), in einem das gewöhnliche weit überragenden (*dūrādhika*) Maße die Tätigkeit des Eilens zu. Mit diesem Eilen des Geistes wird das Eilen der Reisenden zu ihrer Wohnung verglichen. Wie früher, beruht auch in diesem Falle die Sahokti auf einer Atiśayokti. Da indes für Rudraṭa hier das zugrunde liegende *aupamya* vor dem *atiśaya* das Dominierende ist, wird diese Art als *aupamya-alaṃkāra* behandelt.

1) So sagt man häufig *manaseva* „im Nu".

Eine zweite Art wird 8, 101. 102 besprochen:

यत्रैककर्तृका स्यादनेककर्माश्रिता क्रिया तत्र ।
कथ्येतापरसहितं कर्मैकं सेयमन्या स्यात् ॥
स त्वां बिभर्ति हृदये गुरुभिरसंख्यैर्मनोरथैः सार्धम् ।
ननु कोपने ऽवकाशः कथमपरस्या भवेत्तत्र ॥

„Wenn ein (transitives) Verbum da ist, das (nur) einen einzigen Agens hat, sich (aber) auf mehrere Objekte bezieht, und wenn das eine Objekt zusammen mit den anderen ausgesprochen wird, so dürfte dies eine andere (Sahokti) sein (z. B.:)

Er trägt dich im Herzen zusammen mit großen, unzähligen Wünschen. Wie könnte wohl eine andere dort (in seinem Herzen) Platz finden, du Erzürnte?"

Von dem einen transitiven Verbum ‚trägt', sind außer dem einen Objekt ‚dich' noch andere, ‚Wünsche' abhängig. Dieses letzte *karman* wird aber durch die ‚Begleitung' zum Ausdruck gebracht. Dabei gilt *tvām* als das *upameya* und *manorathaiḥ* als die *upamānas*. Der Unterschied der ersten Art von der zweiten besteht einfach darin, daß in jener ein intransitives, in dieser ein transitives Verbum gebraucht wird.

Vāgbhaṭa definiert und illustriert die Figur Vāgbhaṭālaṃkāra 4, 119. 120:

सहोक्तिः सा भवेद्यत्र कार्यकारणयोः सह ।
समुत्पत्तिकथा हेतोर्वक्तुं तज्जन्मशक्तताम् ॥
आदत्ते सह यशसा नमयति सार्धं मदेन संग्रामे ।
सह विद्विषां श्रियासौ कोदण्डं कर्षति श्रीमान् ॥

„Wenn man Wirkung und Ursache als zu gleicher Zeit eintretend vorführt, um damit auszudrücken, daß die Ursache fähig ist, jene (Wirkung) hervorzubringen, so ist das die (Figur) Sahokti.

Jener herrliche (Held) ergreift im Kampfe den Bogen zusammen mit dem Ruhme, er beugt (ihn) zusammen mit dem Stolz (seiner) Feinde, er zieht (ihn) an sich zusammen mit dem Glücke der Feinde."

Dies ist nur eine, allerdings die wichtigste Art der Sahokti, die auf der Aufhebung des Nacheinander von Ursache und Wirkung beruht, und zum ersten Male von Rudraṭa, Kāvyālaṃkāra 7, 15 formuliert wurde.

Mammaṭa behandelt die Figur Kāvyaprakāśa p. 817:

सा सहोक्तिः सहार्थस्य बलादेकं द्विवाचकम् ॥

„Wenn ein einziges (Wort) kraft eines (Wortes), das den Sinn

von *saha* (zusammen) hat, zwei (Dinge) zum Ausdruck bringt, (so heißt) die (Figur) Sahokti." [1])

Diese wenig klare Definition wird durch Karpūramañjarī 2, 9 illustriert:

सह दिअहणिसाहिं दीहरा सासदण्डा
सह मणिवलएहिं बाहधारा गलन्ति ।
तुह सुहअ विओए तीअ उब्बिग्गिरीए
सह अ तणुलआए दुब्बला जीविआसा ॥

„Zusammen mit den Tagen und Nächten (sind) ihre Seufzer lang, zusammen mit den Edelsteinarmbändern fallen ihre Tränenströme herab, o du Glücklicher, in der Trennung von dir (wird) der Sehnsüchtigen Lebenshoffnung zusammen mit ihrer Körperliane schwach (dünn)." [2])

Im Kommentar wird ausgeführt, daß das Langsein der Seufzer mit Worten ausgesprochen (*śābda*) ist, während das Langsein der Tage und Nächte sich indirekt dadurch ergibt, daß es durch *saha* mit dem ersten Gedanken verbunden wird [3]). Udbhaṭa folgend, legt Mammaṭa auf die von Daṇḍin geschaffene Einteilung nach *guṇa* und *kriyā* kein Gewicht. In der Tat existiert eine *guṇa*-Sahokti nur scheinbar, da die Adjektive *dīrgha* usw. stillschweigend die Ergänzung einer Kopula fordern und durch Verben ersetzt werden können, ohne daß der Sinn ein anderer wird, zumal auch Ausdrücke wie *vṛddhim āyānti* von Daṇḍin als einfache *kriyā* und nicht als Verbindung von *karman* und *kriyā* oder ähnlich ausgedeutet werden.

Als Gegenstück zur Sahokti wird im Kāvyaprakāśa zum ersten Male die Vinokti behandelt, eine Figur, die auch die Folgezeit (Ruyyaka usw.) anerkannt hat. p. 819:

विनोक्तिः सा विनान्येन यत्रान्यः सन्न नेतरः ॥

„Vinokti (liegt dort vor), wo (ein Ding) ohne ein anderes als nicht gut oder als nicht das Gegenteil (von gut) (angeführt wird)." [4])

Die doppelte Verneinung *san na na itaraḥ* wird gebraucht, weil es sich bei der Vinokti um eine Negierung handelt [5]).

---

1) Mammaṭa im Kommentar: *ekārthābhidhāyakam api sahārthabalād yad ubhayasyāpy avagamakaṃ sā Sahoktiḥ.*

2) Siehe oben S. 2 Anm. 2.

3) *śvāsadaṇḍādigataṃ dīrghatvādi śābdaṃ divasaniśādigataṃ tu sahārthasāmarthyāt pratipadyate.*

4) Kommentar: *kvacid aśobhanaḥ kvacic chobhanaḥ.* Kāvyapradīpa zu 10, 27 erklärt: *san na śobhano na aetaro nāśobhana ity arthaḥ.*

5) Diese negative Ausdrucksweise finden wir auch bei Ruyyaka wieder.

Beispiel für die erste Art:

अरुचिर्निशया विना शशी शशिना सापि विना महत्तमः ।
उभयेन विना मनोभवस्फुरितं नैव चकास्ति कामिनोः ॥

„Glanzlos ist der Mond ohne die Nacht, und auch die (Nacht) ohne Mond ist große Finsternis. Ohne beide bietet das Erscheinen des Liebesgottes für die Liebenden keinen Reiz.“

Beispiel für die zweite Art:

मृगलोचनया विना विचित्रव्यवहारप्रतिभाप्रभाप्रगल्भः ।
अमृतद्युतिसुन्दराशयो ऽयं सुहृदा तेन विना नरेन्द्रसूनुः ॥

„Ohne die Gazellenäugige zeichnet sich dieser Königssohn aus durch Klugheit in den mannigfachen Verrichtungen; ohne diesen Freund[1]) ist sein Charakter rein wie der Mond.“

Im ersten Falle ist ein Gegenstand ohne einen andern schlecht, im zweiten gut. Daß die Vinokti in Wirklichkeit nicht das entsprechende Gegenstück zur Sahokti ist, braucht nicht besonders hervorgehoben und begründet zu werden.

Ruyyaka definiert Alaṃkārasarvasva p. 81:

उपमानोपमेययोरेकस्य प्राधान्यनिर्देशे ऽपरस्य सहार्थसंबन्धे सहोक्तिः ॥

„Wenn eins, sei es das *upamāna* oder das *upameya*, als das Vorzüglichere hingestellt werden soll, und das andere durch ein (Wort), das den Sinn von *saha* hat, damit verbunden wird, (heißt die Figur) Sahokti.“

Bei Ruyyaka tritt also wie bei Vāmana das Verhältnis von *upameya* und *upamāna* in den Vordergrund. Im Kommentar wird darauf hingewiesen, daß der Figur die Atiśayokti zugrunde liegt, indem entweder das Nacheinander von Ursache und Wirkung aufgehoben (*kāryakāraṇapratiniyamaviparyaya*) — als Beispiel wird Rudraṭa 7, 90 zitiert —, oder indem angenommen wird, daß mehrere, in Wirklichkeit verschiedene Dinge nicht verschieden sind (*abhedādhyavasāya*). Ein Beispiel für diese Art bietet Veṇīsaṃhāra 5, 36[2]), wo man auf Grund des Śleṣa (*astaṃ gam*) annimmt, daß das Untergehen der Sonne von dem Untergehen der Feinde nicht verschieden ist.

Außer der sich hieraus ergebenden Zweiteilung hat Ruyyaka auch die von Rudraṭa geschaffene Gliederung nach *kartṛ-* und *karma*-Sahokti (Kāvyālaṃkāra 8, 99. 101) aufgenommen. Die erste

1) Es handelt sich um einen schlechten Freund. Die Bālabodhinī bemerkt: *tena duṣṭaprakṛtinā suhṛdā* .... Dieselbe Erklärung gibt Govinda im Kāvyapradīpa zu 10, 27 (Ausgabe der Kāvyamālā p. 421) und die Udāharaṇacandrikā dazu.

2) Diese Strophe hat auch Vāmana als Beispiel der Figur angeführt.

Art liegt bei Gebrauch eines intransitiven, die zweite bei Gebrauch eines transitiven Verbums vor. Für die zweite Art wird Rudraṭa's Vers 7. 18 angeführt. Zum Schlusse wird noch die Mālā-Sahokti aufgestellt und durch Hanumannāṭaka 1, 23 illustriert:

उत्क्षिप्तं सह कौशिकस्य पुलकैः सार्धं मुखैर्नामितं
भूपानां जनकस्य संशयधिया साकं समास्फालितम् ।
वैदेह्या मनसा समं च सहसाकृष्टं ततो भार्गव-
प्रौढाहंकृतिकन्दलेन च समं तद्भग्नमैशं धनुः ॥

„Er wurde emporgehoben zusammen mit Viśvāmitras Härchen, hinabgebogen mit den Häuptern der Fürsten, er quietschte auf zusammen mit Janakas Herzensangst, er wurde mit Macht angezogen zusammen mit Sītās Herz und dann gebrochen zusammen mit dem kräftig emporgeschossenen Hochmut Bhārgavas, der Bogen Śivas." [1])

Die Vinokti behandelt Ruyyaka in derselben Weise wie sein Vorgänger Mammaṭa. Er definiert Alaṃkārasarvasva p. 83:

विना कंचिदन्यस्य सदसत्त्वाभावो विनोक्तिः ॥

„Das Nicht-vorhandensein [2]) von Schönsein und Nicht-schönsein bei einem Gegenstande, wenn er ohne einen andern (auftritt), (heißt) Vinokti."

Im Kommentar wird *sattva* und *asattva* mit *śobhanatva* und *aśobhanatva* erklärt. Als Beispiel für die erste Art (‚das Nicht-vorhandensein des Schönseins') wird angeführt:

विनयेन विना का श्रीः का निशा शशिना विना ।
रहिता सत्कवित्वेन कीदृशी वाग्विदग्धता ॥

„Wie wäre Reichtum ohne ein gutes Betragen, wie wäre die Nacht ohne den Mond? Wie wäre Redegewandtheit, wenn kein guter Kavi da ist?"

Nach der Erklärung gelangt hier das Nicht-schön-sein des Reichtums dadurch mittelbar zum Ausdruck, daß man das Nicht-

1) Viśvanātha hat seine Sahokti aus Mammaṭa's und Ruyyaka's Worten zusammengesetzt. Sāhityadarpaṇa 10, 55:

सहार्थस्य बलादेकं यत्र स्याद्वाचकं द्वयोः ।
सा सहोक्तिर्मूलभूतातिशयोक्तिर्यदा भवेत् ॥

अतिशयोक्तिरत्राभेदाध्यवसायमूला कार्यकारणपौर्वापर्यविपर्ययरूपा च ॥°

2) Jacobi will *sadasattvabhavo* lesen. Doch geht aus Ruyyaka's Erklärung des Beispieles für die zweite Art hervor, daß wir im Texte nicht ändern dürfen. Dort heißt es nämlich: *aśobhanatvābhāvaḥ* ... Ruyyaka hat die Figur ihrem negativen Namen (Vinokti) entsprechend, auch in negativer Weise definieren wollen, wie dies auch sein Vorgänger Mammaṭa getan hat.

da-sein des Reichtums mit dem Nicht-vorhanden-sein von gutem Betragen in Verbindung bringt (*vinayādyasaṃnidhiprayuktaśrīvirahādyabhidhānamukhenāśobhanatvam uktam*).

Dabei braucht das ‚Nicht-vorhanden-sein' nicht notwendig durch *vinā* ausgedrückt (wie man aus dem Namen unserer Figur schließen könnte), sondern kann auch auf andere Weise angedeutet werden, wie in dem folgenden Beispiele:

निरर्थकं जन्म गतं नलिन्या यया न दृष्टं तुहिनांशुबिम्बम् ।
उत्पत्तिरिन्दोरपि निष्फलैव न येन दृष्टा नलिनी प्रबुद्धा ॥

„Vergeblich war des Lotus Leben, der nicht den vollen Mond gesehen, umsonst auch war des Mondes Aufgang, der nicht die Lotusblüte sah." [1])

Das Beispiel für die zweite Art (‚Nicht-vorhanden-sein des Nicht-schönseins') ist der schon von Mammaṭa im Kāvyaprakāśa p. 820 bei derselben Gelegenheit angeführte Vers. Entsprechend der Definition ist die Erklärung dieser Strophe negativer Art. Es heißt hier:

अत्राशोभनत्वाभावः शोभनपदार्थप्रक्षेपभङ्ग्योक्तः ॥

„Hier wird das Nicht-vorhanden-sein des Nicht-schön-seins durch Einführung von schönen Gegenständen mittelbar zum Ausdruck gebracht."

Unter diesen *śobhana-padārtha* müssen wohl *pratibhāprabhāpragalbha* und *amṛtadyutisundarāśaya* verstanden werden [2]).

Auf die weitere Geschichte der beiden Figuren braucht nicht näher eingegangen zu werden, da eine wesentliche Wandlung und Weiterentwicklung nach Ruyyaka nicht mehr zu verzeichnen sind. Im Rasagaṅgādhara (p. 361) kritisiert Jagannātha die Sahokti, die auf dem *kāryakāraṇapratiniyamaviparyaya* beruht; das sei nur eine Unterart der Atiśayokti. Diese Kritik ist nicht ganz gerecht. In Wirklichkeit inhäriert ja, wie schon Bhāmaha erkannt hat, fast allen Figuren die Hyperbel (Atiśayokti). Die Art und Weise aber, wie bei unserem Alaṃkāra die logische Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung als gleichzeitig eintretend dargestellt wird, ist immerhin eigenartig genug, um eine eigene Figur für sich zu beanspruchen.

---

1) Jacobi's Übersetzung.

2) Denn *mṛgalocanā* und *suhṛd* können unmöglich damit gemeint sein. Wenn wir mit der Bālabodhinī und der Udāharaṇacandrikā zu Kāvyapradīpa 10, 27 nicht annehmen, daß es sich um einen schlechten Freund handelt, will nicht einleuchten, in wie fern in obiger Strophe die zweite Art der Vinokti vorliegen soll. Woher der Vers genommen ist, wissen wir leider nicht.

## II. Prativastūpamā und Dṛṣṭānta.

Im älteren Alaṃkāraśāstra bildet die Prativastūpamā keine selbständige Figur, sondern ebensogut wie Samāsopamā, Taddhitopamā usw. eine Unterart der Upamā. Wegen ihrer besonderen Eigenart hat sie sich später von dieser losgelöst. Bhāmaha definiert und illustriert die Figur 2, 34—36:

समानवस्तुन्यासेन प्रतिवस्तूपमोच्यते ।
यथेवानभिधाने ऽपि गुणसाम्यप्रतीतितः ॥
साधुसाधारणत्वादिर्गुणो ऽत्र व्यतिरिच्यते ।
स साम्यमापादयति विरोधे ऽपि तयोर्यथा ॥
कियन्तः सन्ति गुणिनः साधुसाधारणश्रियः ।
स्वादुपक्वफला नम्राः[1]) कियन्तो वाध्वशाखिनः ॥

„Wenn sich durch Anführen einer ähnlichen Sache eine Ähnlichkeit an Eigenschaften von selbst ergibt, trotzdem *yathā* oder *iva* nicht gebraucht werden, so heißt (die Figur) Prativastūpamā.

Dabei hebt sich eine Eigenschaft ab[2]), wie (etwa im folgenden Beispiel) der Umstand, daß etwas seinen guten (Taten) entsprechend ist. Diese (Eigenschaft) ruft eine Ähnlichkeit (mit einer andern Sache) hervor, wiewohl (zwischen diesen beiden Dingen) der Widerspruch (in Beziehung auf Ort, Zeit usw.)[3]) besteht. Beispiel:

Wie wenig Tugendhafte gibt es, deren Glück ihren guten (Taten) entspräche! Wie wenig Wegbäume gibt es, die gebeugt sind und (dabei) süße und reife Früchte tragen.“[4])

Die Ähnlichkeit an Eigenschaften liegt in *sādhusādhāraṇaśriyaḥ* und *svādupakvaphalā namrāḥ*: Gleichwie nur selten die Bäume, die am Wege stehen, gebeugt und dabei zugleich mit süßen und reifen Früchten beladen sind, so finden sich auch nur selten bei den Tugendhaften Glück und Verdienst vereint.

Daṇḍin's Definition lautet Kāvyādarśa 2, 46:

वस्तु किंचिदुपन्यस्य न्यसनात्तत्सधर्मणः ।
साम्यप्रतीतिरस्तीति प्रतिवस्तूपमा यथा ॥

1) So ist wohl zu lesen für *svādupākaphalā namrāḥ*. Man könnte auch *svādupakvaphalānamrāḥ* als ein Kompositum fassen.

2) Zur Bedeutung von *vyatiricyate* vergleiche *vyatirekiṇoḥ* 2, 31.

3) Dies bezieht sich auf die Definition der Upamā (2, 30):
*viruddhenopamānena deśakālakriyādibhiḥ |*
*upameyasya yat sāmyaṃ guṇaleśena sopamā ||*

4) Man könnte diese Strophe auch anders übersetzen: Wie wenig Tugendhafte gibt es, deren Glücksgüter für die Guten gemeinsam wären! Wie wenig Wegbäume gibt es, die gebeugt sind von süßen und reifen Früchten! Vgl.

„Wenn sich dadurch, daß man nach Anführung irgend einer (das Thema bildenden) Sache eine andere Sache anführt, die mit der (ersten) gleiche Eigenschaften hat, eine Ähnlichkeit (zwischen beiden) von selbst ergibt, so heißt (die Figur) Prativastūpamā, z. B.“

2, 47:

नैको ऽपि त्वादृशो ऽद्यापि जायमानेषु राजसु ।
ननु द्वितीयो नास्त्येव पारिजातस्य पादपः ॥

„Auch nicht einer von den Königen, die heutzutage geboren werden, ist dir gleich. Der Pārijāta-Baum hat doch wohl keinen Rivalen!“ 1)

Daṇḍin's Definition steht ganz unter Bhāmaha's Einfluß. *sāmyapratīti* ist gemeinsam, *vastu* kehrt wieder, und *upanyasya* entspricht Bhāmaha's *nyāsena*. So ist im Kāvyādarśa kein Fortschritt zu verspüren, ja, Bhāmaha hebt durch die Wendung *yathevānabhidhāne 'pi* noch deutlicher den Unterschied von der gewöhnlichen Upamā hervor 2).

Vāmana behandelt die Figur, die in seinem Lehrgebäude als die erste „Entwicklung aus der Upamā (Upamā-prapañca, 4, 3. 1)“ gilt und den Namen Prativastu führt, Kāvyālaṃkārasūtravṛtti 4, 3. 2:

उपमेयस्योक्तौ समानवस्तुन्यासः प्रतिवस्तु ॥

„Das Anführen eines ähnlichen Satzsinnes, wobei das *upameya* (mit Worten) ausgesprochen ist, (heißt) Prativastu.“

Vāmana zeigt sich wieder abhängig von Bhāmaha. Nur versteht er, wie er im Kommentar ausführt, *vastu* nicht als Sache, sondern als Satzsinn (*vākyārtha*). Der Ausdruck *upameyasyoktau* wird gebraucht, um die Figur von Aprastutapraśaṃsā und Samāsokti zu scheiden 3). Beispiel:

देवीभावं गमिता परिवारपदं कथं भजत्वेषा ।
न खलु परिभोगयोग्यं दैवतरूपाङ्कितं रत्नम् ॥

„Wie kann jene, die die Stellung einer Königin genoß, zur Stellung einer Dienerin erniedrigt werden? Ein Juwel, das mit dem Bilde eines Gottes gekennzeichnet ist, ist doch wohl nicht zum Gebrauche geeignet.“

Bei den bisher besprochenen Poetikern läßt sich ein Unterschied in der Auffassung unserer Figur nicht finden. Ganz anders wird

---

Rudraṭa 8, 86 (unten S. 18). Die oben gegebene Übersetzung harmoniert aber besser mit Udbhaṭa's Beispiel zur Prativastūpamā.

1) Auf den Unterschied dieser Strophe von Kāvyādarśa 2, 175, wo der Virodhavad-Arthāntaranyāsa illustriert wird, habe ich früher (Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra, Berlin 1911, p. 69 f.) hingewiesen.

2) Daß Daṇḍin's Definition nicht ganz korrekt ist, lehrt die Tatsache, daß Bhojarāja (4, 37) mit denselben Worten eine ganz andere Figur definiert.

3) Vgl. meine Beiträge p. 45.

es mit Udbhaṭa. Er behandelt nämlich außer der Prativastūpamā noch eine andere Figur, die mit jener nahe verwandt ist, den Dṛṣṭānta. Wir wenden uns zunächst der ersteren zu. Er definiert die Prativastūpamā, die bei ihm zum ersten Male eine selbständige Figur ist[1]), Alaṃkārasārasaṃgraha 1, 55—57:

उपमानसंनिधाने च साम्यवाच्युच्यते बुधैर्यत्र ।
उपमेयस्य च कविभिः सा प्रतिवस्तूपमा गदिता ॥
प्राकरणिकेतरत्वस्थित्यैकस्योपमेयतां लभते ।
उपमानत्वं चापर इत्युपमावाचिशून्यत्वम् ॥
इवादेरप्रतीतापि शब्दसंस्कारतः क्वचित् ।
उपमा लक्ष्यते ऽन्यत्र केवलार्थनिबन्धना ॥

„Wo von den gelehrten Kavis beim Vorhandensein des *upameya* sowie des *upamāna* das die gemeinsame Eigenschaft (zwischen beiden) zum Ausdruck bringende (Wort) angeführt wird, heißt die (Figur) Prativastūpamā.

Dadurch daß die (das Thema bildende) Hauptsache und die andere (nicht das Thema bildende Sache) dasteht, wird die eine zum *upameya* und die andere zum *upamāna*. So kommt (ein Wort), das die Upamā (direkt) zum Ausdruck bringt[2]) nicht zur Anwendung.

Wenn die Upamā sich auch nicht (direkt) aus (dem Gebrauch) von *iva* usw. ergibt, so tritt sie in einigen Fällen zutage durch die richtige Anwendung der Worte, in andern ist sie durch den bloßen Sinn bedingt.“[3])

Beispiel (1, 58):

विरलास्तादृशो लोके शीलसौन्दर्यसंपदः ।
निशाः कियन्त्यो वर्षे ऽपि यास्विन्दुः पूर्णमण्डलः ॥

„Nicht zahlreich sind in der Welt solche, die einen guten Charakter und (dabei zugleich) Schönheit besitzen. Wie wenige Nächte gibt es in der Regenzeit, in denen rund des Mondes Scheibe ist!“

1) Dies geht hervor aus 1, 1—2, wo die zu behandelnden Figuren aufgezählt werden.

2) *iva* usw. Zu einer vollständigen Upamā (*pūrṇa-upamā*) gehören diese vier Stücke: *upameya* (das Original), *upamāna* (das Bild), *sāmya* auch *sādhāraṇadharma*, *sāmānya* oder ähnlich genannt (die gemeinsame Eigenschaft) und *upamāvācaka* (Worte, die die Upamā sprachlich kennzeichnen, wie *iva*, *yathā*, *-vat* u. a.).

3) Mit dieser Strophe will Udbhaṭa offenbar den Unterschied der Prativastūpamā von den Arten der gewöhnlichen Upamā dartun, wo auch Worte wie *iva* nicht zur Anwendung gelangen: eine Upamā liegt zwar in beiden Fällen vor. Während es sich aber das eine Mal um die richtige Anwendung der Worte (*śabda*) handelt, wie etwa bei der Samāsopamā, ruft bei der Prativastūpamā nur der Sinn (*artha*) eine Upamā, ein Gleichnis hervor, zumal in diesem letzten Falle, im Gegensatz zum ersten, zwei, grammatisch von einander unabhängige Sätze vorliegen.

Im Gegensatz zu Bhāmaha liegt das Hauptgewicht auf dem gleichen Begriff „wenige", der im ersten (*upameya-*)Satz durch *virala*, im zweiten (*upamāna-*)Satz durch *kiyat* wiedergegeben wird.

Im Anschluß daran sei gleich Definition und Beispiel des Dṛṣṭānta gegeben. 6, 19. 20:

इष्टस्यार्थस्य विस्पष्टप्रतिबिम्बनिदर्शनम् ।
यथेवादिपदैः शून्यं बुधैर्दृष्टान्त उच्यते ॥
किं चात्र बहुनोक्तेन व्रज भर्तारमाप्नुहि ।
उदन्वन्तमनासाद्य महानद्यः किमासते ॥

„Wenn man auf eine deutliche Widerspiegelung der beabsichtigten (das Thema bildenden Sache) hinweist[1]), ohne Worte wie *yathā* und *iva* zu gebrauchen, so nennen die Kenner (die Figur) Dṛṣṭānta. Was soll hier vieles Reden? Geh hin und erlange einen Gatten! Haben denn die großen Flüsse eher Ruhe, als bis sie zum Meere gekommen sind?"

Der Unterschied zwischen Udbhaṭa's Prativastūpamā und Dṛṣṭānta besteht darin, daß bei der Prativastūpamā in jedem der beiden Sätze, von denen der eine das *upameya*, der andere das *upamāna* enthält, die gleiche Eigenschaft durch ein und denselben Begriff zum Ausdruck gelangt, während bei dem Dṛṣṭānta von der gemeinsamen Eigenschaft nicht gesprochen wird, sondern nur das Verhältnis der Ähnlichkeit oder der Widerspiegelung einer Sache in einer anderen besteht. Am klarsten wird dieser Unterschied vielleicht, wenn wir die beiden von Appayadīkṣita in den Kuvalayānandakārikās (p. 17. 18)[2]) gegebenen Beispiele anführen.

1. Prativastūpamā:

तापेन भ्राजते सूरः शूरश्चापेन राजते ॥

„Durch ihren Glanz erstrahlt die Sonne. Durch seinen Bogen erglänzt der Held."

2. Dṛṣṭānta:

त्वमेव कीर्तिमान्राजन्विधुरेव हि कान्तिमान् ॥

„Nur du, o König, besitzest Ruhm. Denn nur der Mond besitzt Liebreiz."

Im ersten Verse handelt es sich um dieselbe gemeinsame Eigenschaft („Strahlen"), die, um den Fehler der Wiederholung (Punarukti) zu vermeiden, durch Synonyma ausgedrückt wird. Im

---

1) Der Ausdruck *nidarśana* ist gebraucht, um die Bezeichnung *dṛṣṭānta* zu erklären.

2) = Jayadeva's Candrāloka 5, 48 b. 49 b.

zweiten Beispiel dagegen stehen die verschiedenen Begriffe *kīrtimat* und *kāntimat* im Verhältnis von *upameya* und *upamāna*.

Udbhaṭa's Prativastūpamā und Dṛṣṭānta sind beide in der alten Prativastūpamā enthalten. Die Definition der letzten Figur im Alaṃkārasārasaṃgraha weicht von der Bhāmaha's in einem wichtigen Punkte ab, nämlich darin, daß von einem *sāmyavāci* gesprochen wird. Unter *sāmya* ist die gemeinsame Eigenschaft, das tertium comparationis zu verstehen, sonst auch *sādhāraṇadharma*, *sāmānya* usw. genannt. Und *sāmyavāci* ist das Wort, das diese gemeinsame Eigenschaft sprachlich zum Ausdruck bringt[1]), in dem von Udbhaṭa angeführten Beispiele also *virala* = *kiyat*. Die Definition fordert demnach ausdrücklich, daß in dem Satz, der das *upameya* und in dem, der das *upamāna* enthält, ein *sāmya* zum Ausdruck kommt. Um dem Fehler der Punarukti zu entgehen, wird diese gemeinsame Eigenschaft in jedem der beiden Sätze durch Synonyma gegeben. In Bhāmaha's (und damit in Daṇḍin's und Vāmana's) Definition hingegen ist von jener Forderung nicht die Rede. Hier handelt es sich bloß um *samānavastunyāsa*, um Anführung einer ähnlichen, einer analogen Sache. Wenn Vāmana unter dem Begriff *vastu* bestimmter Satzsinn (*vākyārtha*) versteht, so zeigt dies noch deutlicher, daß an eine gleiche Eigenschaft gar nicht gedacht ist: denn es kann in den *upameya*- und den *upamāna*-Sätzen höchstens ein Begriff gleich sein, bei einer Gleichheit von ganzen Sätzen aber kommt eine Figur überhaupt nicht zustande. Ferner lehrt Bhāmaha 2, 35, daß der Schwerpunkt gar nicht auf dem *kiyat* im Beispiel liegt, sondern zunächst auf der Eigenschaft des *sādhusādhāraṇa*; diese Eigenschaft ruft ihrerseits die Vorstellung hervor, daß ein ähnlicher *guṇa* auch bei einem anderen Gegenstande, nämlich den Bäumen am Wege besteht, und es wird dann eine Ähnlichkeit oder Übereinstimmung (*sāmya*) zwischen den Tugendhaften und diesen Bäumen in jener Eigenschaft konstatiert. Läge der Schwerpunkt auf dem *kiyat*, so müßte Bhāmaha sich darüber äußern. Daß ein wesentlicher Unterschied in den Auffassungen Udbhaṭa's und Bhāmaha's bestehen muß, beweist auch die Tatsache, daß es Udbhaṭa für nötig befunden hat, eine eigene Definition aufzustellen, während er sonst, wenn die Figuren keine nennenswerten Wandlungen durchgemacht, die Definitionen seines Vorgängers beibehalten hat[2]).

Lehrreich ist eine Vergleichung der Beispiele. Aus dem Gesagten geht hervor, daß dort, wo in den *upameya*- und *upamāna*-Sätzen eine gemeinsame Eigenschaft nicht durch ein und denselben Begriff wiedergegeben wird, die Figur nicht Prativastūpamā, sondern Dṛṣṭānta ist. Dabei soll es sich lediglich um ein *pratibimbana*, ein Widerspiegeln handeln. In Vāmana's Beispiel ist dies der Fall.

1) Vgl. z. B. 1, 36, 37: *tad* (= *sāmya*) *vāci*.

2) So bei Ananvaya, Saṃdeha, Apahnuti, Sahokti, Ākṣepa, Virodha, Vibhāvanā, Yathāsaṃkhya, Atiśayokti. Bei anderen Figuren zeigen sich kleine Veränderungen (wie z. B. bei Aprastutapraśaṃsā) oder Zusätze (wie bei Paryāyokta).

Denn man kann die Wendungen *parivārapadaṃ kathaṃ bhajati* und *na paribhogayogyam* unmöglich auffassen als ein und denselben Begriff, zur Vermeidung der Punarukti durch Synonyma wiedergegeben[1]). Wäre für Vāmana diese Forderung maßgebend gewesen, so ist es unverständlich, warum er bei einem so wichtigen Punkte sich im Beispiel nicht klarer und unzweideutiger ausgedrückt hat[2]).

Endlich ist noch eins zu beachten. Eine Figur, die Udbhaṭa und mit ihm die ganze jüngere Poetik Dṛṣṭānta nennt, gab es längst vor ihm in der Literatur. Allein aus Kālidāsa's Werken lassen sich zahlreiche Belege aufführen. Mallinātha, der natürlich ganz unter dem Einflusse des für seine Zeit giltigen jüngeren Alaṃkāraśāstra steht, sieht — falls er überhaupt auf die Figuren eingeht — in Versen wie Kumārasaṃbhava 5, 4 oder Śiśupālavadha 2, 34. 62 einen Dṛṣṭānta. Da es nun eine Figur dieses Namens vor Udbhaṭa nicht gibt, müssen wir den Alaṃkāra solcher Strophen unter den Begriff anderer Figuren bringen, und da paßt nur die Definition der alten Prativastūpamā.

In der Formulierung seiner Prativastūpamā ist nun Udbhaṭa freilich von Bhāmaha ausgegangen, was man auch sonst bei seinen Neuerungen beobachten kann. In Bhāmaha's Beispiel handelt es sich zufällig um einen Begriff, der in den beiden Sätzen gleich ist. Daraus nun hat Udbhaṭa seine Definition abstrahiert, indem er jenes Zufällige als Regel aufgestellt hat. Bezeichnend ist, daß sein Beispiel dem seines Vorgängers ganz analog ist. Nur wird größere Vollkommenheit erstrebt, indem das gemeinsame Attribut durch Synonyma zum Ausdruck gelangt.

Wir verfolgen nun das Geschick beider Figuren im jüngeren Alaṃkāraśāstra weiter, und wenden uns zunächst zu Rudraṭa. Er hat Udbhaṭa's Scheidung zwischen Prativastūpamā und Dṛṣṭānta in den Hauptpunkten anerkannt. Die letztere Figur definiert er Kāvyālaṃkāra 8, 94:

अर्थविशेषः पूर्वं यादृक् न्यस्तो विवक्षितेतरयोः ।
तादृशमन्यं न्यस्येद्यत्र पुनः सो ऽयं दृष्टान्तः ॥

„Wenn man von den beiden Gegenständen, die besonderen Inhaltes[3]) sind, und von denen der eine das Thema bildet, der andere nicht, den einen zuerst anführt und den diesem entsprechenden darauf, so ist das (die Figur) Dṛṣṭānta."

1) Kāvyaprakāśa p. 772 wird dieser Vers zwar auch als Beispiel der späteren Prativastūpamā zitiert, hier wird aber als *sāmānya* „*katham*" und „*na khalu*" angesehen.

2) In dem weiter unten (S. 19) zu gebenden Beispiele Vāgbhaṭa's, der wie die älteren Poetiker nur eine Prativastūpamā kennt, bilden *adbhuta* und *surabhi* ebensowenig Synonyma ein und desselben Begriffes.

3) *arthaviśeṣa* steht im Gegensatz zu *sāmānya* „Allgemeinheit", wie Rudraṭa's Definition des Arthāntaranyāsa (Kāvyālaṃkāra 8, 79) zeigt.

Da der das Thema bildende Satz an erster oder zweiter Stelle stehen kann, gibt es zwei Arten des Dṛṣṭānta. Diese zweifache Gliederung bedeutet eine Weiterentwicklung und ist wahrscheinlich von der ganz analogen Gliederung des Arthāntaranyāsa Udbhaṭa's, die im Kāvyālaṃkāra nicht anerkannt ist, beeinflußt. Die Beispiele lauten 8, 95. 96:

त्वयि दृष्ट एव तस्या निर्वाति मनो मनोभवज्वलितम् ।
आलोके हि सितांशोर्विकसति कुमुदं कुमुद्वत्याः ॥
लोकं लोलितकिसलयविषवनवातो ऽपि मङ्क्षु मोहयति ।
तापयतितरां तस्या हृदयं त्वद्गमनवार्तापि ॥

„Wenn sie dich nur sieht, beruhigt sich ihr Sinn, der vom Liebesgott entflammt war. Denn beim Anblick des Mondes erschließt sich die Blüte der Nachtlotusblume.

Auch der Wind des Giftwaldes, dessen junge Schößlinge sich hin- und herbewegen, betäubt gar sehr die Menschen: schon die Kunde, daß du fortgehst, peinigt sehr ihr Herz.“

Udbhaṭa's Prativastūpamā führt im Kāvyālaṃkāra einen andern Namen, nämlich Ubhayanyāsa. Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß es Rudraṭa nicht für richtig hielt, den alten Namen beizubehalten für eine Figur, die, wie in der Definition ausdrücklich gesagt wird, von der gewöhnlichen Art der Upamā verschieden ist. Bei der Wahl des neuen Namens mag maßgebend gewesen sein, daß sie nach dem Arthāntaranyāsa, mit dem sie eine gewisse Ähnlichkeit hat, behandelt wird[1]). 8, 85. 86:

सामान्यावयर्थौ स्फुटमुपमायाः स्वरूपतो ऽपेतौ ।
निर्दिश्येते यस्मिन्नुभयन्यासः स विज्ञेयः ॥
सकलजगत्साधारणविभवा भुवि साधवो ऽधुना विरलाः ।
सन्ति कियन्तस्तरवः सुस्वादुसुगन्धिचारुफलाः ॥

„Wo deutlich auf zwei gleiche Dinge, die (weil *iva* usw. nicht gebraucht werden) von dem Wesen der Upamā abweichen, hingewiesen wird, heißt die (Figur) Ubhayanyāsa.

Nicht zahlreich sind heutzutage die Edlen, deren Reichtümer der ganzen Welt gemeinsam sind. Wie wenige Bäume gibt es, deren Früchte sehr süß, wohlriechend und lieblich wären!“

Die Ähnlichkeit dieser Strophe mit Bhāmaha 2, 36 liegt klar auf der Hand. Auch hier zeigt sich wieder, welchen Einfluß Bhāmaha, der auf dem Gebiete der Poetik eine Autorität gewesen sein muß, auf Rudraṭa ausgeübt hat.

1) Auch der Vyājastuti hat Rudraṭa einen neuen Namen, Vyājaśleṣa, gegeben. Vgl. ZDMG. 66, 289.

Vāgbhaṭa hat sich dem älteren Alaṃkāraśāstra angeschlossen. Er vereinigt also unter dem Begriff Prativastūpamā auch den Dṛṣṭānta Udbhaṭa's. Die Figur wird Vāgbhaṭālaṃkāra 4, 71. 72 mit diesen Worten definiert und illustriert:

अनुपात्ताविवादीनां वस्तुनः प्रतिवस्तुना ।
यत्र प्रतीयते साम्यं प्रतिवस्तूपमा तु सा ॥
बह्वीरे ऽप्यसावेको यदुवंशे ऽद्भुतो ऽभवत् ।
किं केतक्यां दलानि स्युः सुरभीण्यखिलान्यपि ॥

„Wo sich ohne Anwendung von *iva* usw. eine Ähnlichkeit einer Sache mit einer Gegen-Sache von selbst ergibt, (heißt) die (Figur) Prativastūpamā.

Obwohl das Yadu-Geschlecht viele Helden hat, war ganz hervorragend nur jener eine[1]). Sind etwa an der Ketakī alle Blätter wohlriechend?“

Im Vāgbhaṭālaṃkāra (4, 82. 83) gibt es nun allerdings auch einen Dṛṣṭānta. Dieser hat aber mit der gleichnamigen Figur Udbhaṭa's nichts zu tun, ist vielmehr mit dem alten Nidarśana identisch, worauf früher[2]) eingegangen worden ist.

Vāgbhaṭa's Behandlung der Figur stellt aber nur einen Ausnahmefall dar. Die ganze jüngere Poetik — wenn wir von dem weniger bedeutenden Bhojarāja absehen, der weder Prativastūpamā noch Dṛṣṭānta kennt — hat sich an Udbhaṭa angeschlossen; auch Rudraṭa's Änderung des Namens Prativastūpamā in Ubhayanyāsa hat nirgends Anerkennung gefunden. Kāvyaprakāśa p. 769 wird die Prativastūpamā definiert

प्रतिवस्तूपमा तु सा ।
सामान्यस्य द्विरेकस्य यत्र वाक्यद्वये स्थितिः ॥

„Wo die gemeinsame Eigenschaft in den beiden Sätzen zweimal steht, (heißt) die (Figur) Prativastūpamā.“

Im Kommentar wird darauf aufmerksam gemacht, daß zur Vermeidung des Fehlers Punarukti (oder Kathitapadatva) die gemeinsame Eigenschaft durch verschiedene Worte (*śabdabheda*) wiedergegeben wird[3]).

Als Beispiel wird der Vers angeführt, mit dem Vāmana seine Prativastūpamā illustriert. Dabei wird aber als gemeinsame Eigenschaft der in den beiden Wendungen ‚*katham*‘ und ‚*na khalu*‘ liegende gleiche Begriff verstanden[4]). Außer der einfachen Prati-

1) Nach dem Kommentar des Siṃhadevagaṇi ist Nemīśvara gemeint.
2) Beiträge p. 66.
3) *sādhāraṇo dharma upameyavākya upamānavākye ca kathitapadatvasya duṣṭatayābhihitatvāc chabdabhedena yad upamīyate sā vastuno vākyārthasyopamānatvāt Prativastūpamā.*
4) Siehe die Bālabodhinī zu dieser Stelle.

vastūpamā lehrt der Kāvyaprakāśa noch eine Mālā-Prativastūpamā, für die folgendes Beispiel angeführt wird:

यदि दहत्यनलो ऽत्र किमद्भुतं यदि च गौरवमद्रिषु किं ततः ।
लवणमम्बु सदैव महोदधेः प्रकृतिरेव सतामविषादिता ॥

„Ist es ein Wunder, wenn das Feuer brennt? Was ist (sonderbar) dabei, wenn die Berge schwer sind? Stets ist der Ozean salzig. In der Natur der Guten liegt es, daß sie nicht verzagen."

Der gleiche Begriff ist das ‚Immer-so-sein', der sprachlich durch Synonyma (*kiṃ adbhutaṃ*, *kiṃ tataḥ*, *sadaiva*, *prakṛtir eva*) zum Ausdruck gelangt[1]).

Den Dṛṣṭānta bespricht Mammaṭa, und ihm folgend das Alaṃkāraśāstra nach ihm, im Anschluß an die Prativastūpamā, was Udbhaṭa gegenüber als ein Fortschritt zu bezeichnen ist. p. 773:

दृष्टान्तः पुनरेतेषां सर्वेषां प्रतिबिम्बनम् ।

„Dṛṣṭānta dagegen (liegt vor), wenn sich alle diese (*sādhāraṇadharma* usw.) widerspiegeln."[2])

Ebenso wie beim Arthāntaranyāsa, wo Abhängigkeit von Rudraṭa vorliegt, wird auch im Kāvyaprakāśa zwischen zwei Arten der Figur unterschieden, indem sie erstens auf Gleichartigkeit (*sādharmya*), zweitens auf Ungleichartigkeit (*vaidharmya*) beruht. Die erste Art wird mit Rudraṭa's Beispiel (8, 95) illustriert, die zweite durch folgende Strophe:

तवाहवे साहसकर्मशर्मणः करं कृपाणान्तिकमानिनीषतः ।
भटाः परेषां विशरारुतामगुः दधत्यवाते स्थिरतां हि पांसवः ॥

„Als du (o König), dessen Heil in ungestümer Tat besteht, deine Hand an das Schwert legtest, da gingen der Feinde Soldaten zugrunde. Denn nur wenn der Wind nicht (weht), wird fest der Staub."

Mit Ruyyaka kommt die Entwicklung noch einen letzten Schritt weiter, indem er die zweifache Gliederung des Dṛṣṭānta auch auf die Prativastūpamā überträgt. Die Definition lautet Alaṃkārasarvasva p. 74:

वाक्यार्थगतत्वेन सामान्यस्य वाक्यद्वये पृथङ्निर्देशे प्रतिवस्तूपमा ॥

„Wenn (die unausgesprochene Ähnlichkeit) in dem Satzsinn liegt und die gleiche Eigenschaft in jedem der beiden Sätze besonders ausgedrückt wird, (so heißt die Figur) Prativastūpamā."

Im Kommentar wird zunächst auf den Unterschied unserer Figur von Upamā, Dīpaka, Tulyayogitā und Dṛṣṭānta hingewiesen

1) Vgl. Kāvyaprakāśa p. 477.

2) Kommentar: *eteṣāṃ sādhāraṇadharmādīnāṃ dṛṣṭo 'nto niścayo yatra sa Dṛṣṭāntaḥ.*

und dann darauf aufmerksam gemacht, daß nach Kavi-Brauch (*kāvyasamayāt*) die gemeinsame Eigenschaft in jedem der beiden Sätze durch eine andere Wendung (*paryāyāntareṇa*) zum Ausdruck gelangt. Das erste Beispiel ist (Bālarāmāyaṇa 11, 82):

चकोर्य एव चतुराश्चन्द्रिकाचामकर्मणि ।
आवन्त्य एव निपुणाः सुदृशो रतनर्मणि ॥

„Nur die Cakorīs sind geschickt im Trinken des Mondlichts. Nur die Schönen von Avantī sind gewandt im Liebesspiel."

Dann wird bemerkt, daß die Figur auch bei Ungleichartigkeit (*vaidharmya*) zustande kommt. Eine solche Prativastūpamā läge vor, wenn in der angeführten Strophe die zweite Zeile lauten würde:

विनावन्तीर्न निपुणाः सुदृशो रतनर्मणि ॥

„Außer denen von Avantī sind keine Schönen gewandt im Liebesspiel."

In Wirklichkeit aber ist diese zweite Art mit der ersten identisch und steht zu dieser nicht in demselben Verhältnis, wie der im Kāvyaprakāśa gelehrte Sādharmya- zum Vaidharmya-Dṛṣṭānta. Die doppelte Verneinung hebt sich auf, und aus dem Ganzen wird Sādharmya.

Der Dṛṣṭānta, bei dem keine weitere Entwicklung festzustellen ist, wird p. 75 definiert:

तस्यापि बिम्बप्रतिबिम्बभावतया निर्देशे दृष्टान्तः ॥

„Wenn auch sie (die gleiche Eigenschaft, nicht nur *upameya* und *upamāna*[1])) zum Ausdruck gelangt nach dem Verhältnis von Bild und Gegenbild, (dann heißt die Figur) Dṛṣṭānta."

Er ist zweifach, je nachdem er auf *sādharmya* oder auf *vaidharmya* beruht.

Es sei nur das Beispiel für Vaidharmya-Dṛṣṭānta angeführt:

कृतं च गर्वाभिमुखं मनस्त्वया किमन्यदेवं निहताश्च नो ऽरयः ।
तमांसि तिष्ठन्ति हि तावदंशुमान्न यावदायात्युदयाद्रिमौलिताम् ॥

„Zum Stolze neigtest du dein Herz und so — was des weiteren — waren unsere Feinde geschlagen. So lange hält das Dunkel stand, bis die Sonne den Rand des Horizontes krönt[2])."

Nach dem Dṛṣṭānta wird im Alaṃkārasarvasva die Nidarśanā behandelt, mit welcher er eine Ähnlichkeit zeigt: bei dem Dṛṣṭānta werden *upameya* und *upamāna* in zwei selbständigen Sätzen ge-

1) Ruyyaka im Kommentar: *tasyāpīti na kevalam upamānopameyayoḥ | tacchabdena sāmānyadharmaḥ pratyavamṛṣṭaḥ* ||

2) Jacobi's Übersetzung, ZDMG. 62, 328.

geben, während bei der Nidarśanā beides in einen Satz zusammengezogen wird. Diese Reihenfolge der Figuren hat die Poetik nach Ruyyaka beibehalten.

Später hat Jagannātha im Rasagaṅgādhara (p. 339) an der Auffassung der Prativastūpamā und des Dṛṣṭānta scharfe Kritik geübt. Er bemerkt, daß in Wirklichkeit beide Figuren nur Unterarten einer einzigen seien[1]). Damit wird die Prativastūpamā des älteren Alaṃkāraśāstra als richtig anerkannt.

## III. Vyatireka.

Der Vyatireka, der zu den älteren Figuren gehört, wird von Bhāmaha 2, 75 definiert:

उपमानवतो ऽर्थस्य यद्विशेषनिदर्शनम् ।
व्यतिरेकं तमिच्छन्ति विशेषोत्पादनाद्यथा[2]) ॥

„Wenn man auf den auszeichnenden Unterschied der Sache, für die ein *upamāna* da ist (des *upameya*), hinweist, so nennt man die (Figur) Vyatireka, weil man (hier) einen auszeichnenden Unterschied hervorbringt, z. B. (2, 76)“:

सितासिते पक्ष्मवती नेत्रे ते ताम्रराजिनी ।
एकान्तशुभ्रश्यामे तु पुण्डरीकासितोत्पले ॥

„Hell und dunkel sind deine mit (dunklen) Wimpern versehenen, rötlichen Augen. Aber (nur) ganz hell oder (nur) ganz dunkel ist der rötliche oder dunkle Lotus.“

Bhāmaha's Definition entspricht der Bezeichnung Vyatireka vollkommen. Nur dort, wo es sich um ein Übertreffen, oder mit anderen Worten um Anführung eines *viśeṣa* handelt, kann von einem Vyatireka gesprochen werden. Und zwar muß diese „Superiorität“ auf seiten des *upameya* liegen, während in den Fällen, wo das Bild als vorzüglicher hingestellt wird als das Original, unsere Figur nicht am Platze ist. Endlich lehrt das Beispiel, daß die Wendung *viśeṣanidarśana* so zu verstehen ist, daß nicht nur angegeben wird, daß das *upameya* dem *upamāna*, sondern auch worin es ihm überlegen ist. Im ersten Falle würde es sich nicht um Vyatireka, sondern eher um eine Upamā handeln[3]). So repräsentiert Bhāmaha's Lehre ohne Zweifel die älteste Auffassung von unserer Figur, die, wie das nachfolgende zeigen wird, in den genannten Punkten mancherlei Wandlungen erfahren hat.

---

1) Vgl. auch Beiträge p. 31.

2) So vielleicht mit Jayamaṅgala zu Bhaṭṭikāvya 10, 39 statt der von Trivedi gegebenen Lesart *viśeṣāpādanād yathā*. Udbhaṭa (2, 13. 16) hat allerdings *viśeṣopādānād*.

3) Siehe Kāvyādarśa 2, 61 ff.

Mit großer Ausführlichkeit behandelt Daṇḍin die Figur. Er definiert Kāvyādarśa 2, 180:

शब्दोपात्ते प्रतीते वा सादृश्ये वस्तुनोर्द्वयोः ।
तत्र यद्भेदकथनं व्यतिरेकः स कथ्यते ॥

„Wenn, nachdem die Ähnlichkeit zweier Dinge durch Worte ausgesprochen ist oder sich von selbst ergeben hat, der Unterschied zwischen den (beiden Dingen) angegeben wird, so heißt die (Figur) Vyatireka.“

Diese Definition weicht von der Bhāmaha's in einem wichtigen Punkte ab. War Bhāmaha's Forderung die, daß der auszeichnende Unterschied anzugeben ist, so besagen Daṇḍin's Worte nur, daß der Unterschied der beiden Gegenstände vorgeführt werden soll. Eine Weiterentwicklung liegt ferner darin, daß im Kāvyādarśa zum ersten Male der Versuch gemacht wird, die Figur zu gliedern: ehe man den Unterschied hervorhebt, soll uns die Ähnlichkeit beider Dinge bewußt werden. Die Upamā, oder besser das *aupamya*, bildet also die Grundlage des Vyatireka, was auch die ganze spätere Poetik anerkannt hat. Diese Gleichheit der beiden Gegenstände kann nun 1. mit Worten ausgesprochen sein, oder sie kann 2. sich von selbst ergeben, weil sie allgemein bekannt ist. So werden zwei große Gruppen unterschieden, die unter sich wiederum nach anderen Gesichtspunkten gegliedert werden. Man wird nicht leugnen können, daß Daṇḍin mit dieser Zweiteilung, mit der er seine Definition beginnt, gegen Bhāmaha polemisieren wollte und ihn zu überbieten suchte.

Wir wenden uns nun den einzelnen Unterarten zu.

1. Eka-Vyatireka, 2, 181. 182:

धैर्यलावण्यगाम्भीर्यप्रमुखैस्त्वमुदन्वतः ।
गुणैस्तुल्योऽसि भेदस्तु वपुषैवेदृशेन ते ॥
इत्येकव्यतिरेकोऽयं धर्मेणैकत्र वर्तिना ।
प्रतीतिविषयप्राप्तेर्भेदस्योभयवर्तिनः ॥

„An Beständigkeit, Schönheit (Salzigkeit), Tiefe und andern Tugenden bist du dem Meere gleich. Ein Unterschied aber besteht darin, daß du einen solch vorzüglichen Körper hast.

Dies ist ein Eka-Vyatireka, weil sich hier durch (Anführen der dem) einen Gegenstand (anhaftenden) Eigenschaft das unterscheidende (Merkmal) auf beiden Seiten von selbst ergibt.“

Das Gegenstück hierzu ist

2. Ubhaya-Vyatireka, 2, 183. 184:

अभिन्नवेलौ गम्भीरावम्बुराशिर्भवानपि ।
असावञ्जनसंकाशस्त्वं तु चामीकरद्युतिः ॥

उभयव्यतिरेको ऽयमुभयोर्भेदकौ गुणौ ।
कार्ष्ण्यं पिशङ्गता चोभौ यत्पृथग्दर्शिताविह ॥

„Du und der Ozean durchbrecht nicht die gesetzmäßigen Schranken (die Ufer) (und) seid beide tief. Jener hat die Farbe der (dunklen) Augensalbe, du aber des Goldes Glanz.

Das ist ein Ubhaya-Vyatireka, weil hier die beiden unterscheidenden Eigenschaften auf beiden Seiten, nämlich die schwarze und die gelbe (Farbe) gesondert ausgesprochen werden."

Der Vyatireka kann wie andere Figuren auch auf dem Śleṣa beruhen:

3. Śleṣa-Vyatireka, 2, 185. 186ᵃ:

त्वं समुद्रश्च दुर्वारौ महासत्त्वौ सतेजसौ ।
अयं तु युवयोर्भेदः स जडात्मा पटुर्भवान् ॥
स एष श्लेषरूपत्वात्सश्लेष इति गृह्यताम् ।

„Du (o König) und das Meer seid unwiderstehlich, seid charakterfest (bergt große Tiere) und habt Machtglanz (Feuer). Dies aber ist der Unterschied zwischen euch beiden: das Meer ist kalt (stumpfsinnig), du aber bist scharfsinnig.

Weil hier ein Śleṣa angewendet wird, ist der mit einem Śleṣa verbundene (Vyatireka) anzunehmen."

Es kommt darauf an, daß der Śleṣa in dem Worte liegt, das das unterscheidende Merkmal (*bhedaka*) enthält; denn sonst enthielten auch die anderen Beispiele, wie der Kommentar mit Recht bemerkt, den Śleṣavyatireka[1]).

Zwei weitere Arten der Figur werden 2, 186ᵇ angekündigt:

साक्षेपश्च सहेतुश्च दर्श्यते तदपि द्वयम् ॥

„Auch diese beiden (Arten des Vyatireka), nämlich der mit einem Ākṣepa und der mit einem Hetu verbundene, werden nun vorgeführt":

4. Ākṣepa-Vyatireka, 2, 187:

स्थितिमानपि धीरो ऽपि रत्नानामाकरो ऽपि सन् ।
तव कक्षां न यात्येव मलिनो मकरालयः ॥

1) Kommentar: *na cātra durvārāv ityādisādhāraṇaviśeṣaṇānām api śliṣṭatvena saśleṣatvam asyeti vācyam, tādṛśaviśeṣaṇānāṃ sādṛśyanirvāhakatayā śabdārthānyataraśleṣāvyabhicāritvena sarvatrāpi saśleṣatvāpatteḥ, tasmād bhedakaviśeṣaṇasyaiva saśleṣatvena saśleṣatvavyapadeśaḥ.* — Der Kommentar erwähnt übrigens eine andere Lesart für den zweiten Pāda: *tathāpi bhavataḥ kakṣāṃ jaḍātmā nāyam arhati.* In der Tat befriedigt der Ausdruck *paṭu* in Daṇḍin's Beispiel nicht recht. Die Variante ist aber trotzdem abzulehnen, weil sonst kein Unterschied bestände von dem im nächsten Verse zu illustrierenden Ākṣepa-Vyatireka.

„Wenn das Meer auch standhaft, fest und ein Behälter für Juwelen ist, so kann es sich doch mit dir nicht messen, da es schmutzig ist (Fehler hat).“

Dieser Ākṣepa-Vyatireka ist vollkommen identisch mit Daṇḍin's Pratiṣedhopamā 2, 34:

न जातु शक्तिरिन्दोस्ते मुखेन प्रतिगर्जितुम् ।
कलङ्किनो जडस्येति प्रतिषेधोपमैव सा ॥

„'Keineswegs kann der Mond mit deinem Angesicht wetteifern, da er einen Flecken (Fehler) hat und kalt (töricht) ist.' Das ist eine Pratiṣedhopamā.“

Daß in diesem Beispiel nicht, wie in 2, 187, die Ähnlichkeit zwischen Gesicht und Mond ausgesprochen ist, kann nach 2, 180 keinen Unterschied bilden. Es liegt nun darin, daß der technisch gleichgebaute Vers einmal als Upamā, das andere Mal als Vyatireka aufgefaßt wird, kein Widerspruch: Daṇḍin betrachtet denselben Fall von verschiedenen Gesichtspunkten aus, indem er einmal von der Upamā ausgeht, die ja zweifellos jedem Vyatireka inhäriert, dann aber auch das Anführen des Unterschiedes zweier Gegenstände, was die Grundlage seines Vyatireka bildet, als Ausgangspunkt wählt. Ja es hindert nichts, 2, 34 sowohl, wie auch 2, 187 als einen Ākṣepa zu verstehen, wenn man den 'Einspruch' als das Dominierende ansieht[1]).

5. Hetu-Vyatireka, 2, 188:

वहन्नपि महीं कृत्स्नां सशैलद्वीपसागराम् ।
भर्तृभावाद्भुजङ्गानां शेषस्त्वत्तो निकृष्यते ॥

„Obwohl auch Śeṣa die ganze Erde mitsamt den Bergen, Inseln und Meeren trägt, so ist er doch geringer als du, weil er über Lebemänner (Schlangen) herrscht.“

Der Kommentar hebt richtig hervor, daß bei dieser Art des Vyatireka, der mit dem Alaṃkāra Hetu (siehe 2, 235 ff.) verbunden ist, der Grund durch den Ablativ ausgedrückt werden muß[2]).

Daṇḍin fährt fort, 2, 189—192[a]:

शब्दोपादानसादृश्यव्यतिरेको ऽयमीदृशः ।
प्रतीयमानसादृश्यो ऽप्यस्ति सो ऽप्यभिधीयते ॥
त्वन्मुखं कमलं चेति द्वयोरप्यनयोर्भिदा ।
कमलं जलसंरोहि त्वन्मुखं त्वदुपाश्रयम् ॥

1) Nach der Lehre des Kāvyādarśa liegt Ākṣepa auch bei **wirklichem** Einspruch vor. Darüber wird an anderer Stelle gehandelt werden.

2) *atra bhartṛbhāvād iti pañcamyantapadapratipādyena hetunā prastutāprastutayor utkarṣanikarṣabodha iti sahetuvyatirekaḥ.*

अभ्रूविलासमस्पृष्टमदरागं मृगेक्षणम् ।
इदं तु नयनद्वन्द्वं तव तद्गुणभूषितम् ॥
पूर्वस्मिन्भेदमात्रोक्तिरस्मिन्नाधिक्यदर्शनम् ।

„Dies ist der Vyatireka, wo die Ähnlichkeit mit Worten ausgesprochen ist. Es gibt auch einen (Vyatireka), in dem die Ähnlichkeit sich von selbst ergibt. Auch dieser wird jetzt dargestellt. Sogar zwischen diesen beiden, deinem Gesicht und dem Lotus, besteht ein Unterschied: der Lotus wächst im Wasser, das Gesicht hat an dir seinen Stützpunkt.

Das Auge der Gazelle kennt keine Koketterie mit den Augenbrauen, noch hat es die von der Trunkenheit herrührende Röte. Dieses dein Angesicht aber ist mit diesen Vorzügen geschmückt.

Im ersten Beispiel wird bloß der Unterschied angegeben, im zweiten der Überschuß ausgesprochen."

Beide Strophen haben zunächst das gemein, daß die Ähnlichkeit der beiden Dinge, Gesicht und Lotus, Auge des Mädchens und Auge der Gazelle, sich von selbst ergibt (*pratīyamānasādṛśya*), während sie in den früheren Beispielen mit Worten angegeben war (*śabdopātta*). Im übrigen weicht 190 von 191 ab: im ersten Verse war lediglich ausgesprochen, welcher Unterschied zwischen Gesicht und Lotus besteht. Daraus ergibt sich von selbst, daß das *upameya* das *upamāna* übertrifft, gleichwie die Ähnlichkeit zwischen den Dingen, ohne ausgesprochen zu sein, sich von selbst versteht[1]. Im zweiten Beispiele hingegen ist das *ādhikya* ausgesprochen.

Alle bisher aufgeführten Beispiele aber stimmen darin überein, daß es sich nicht nur um die Anführung des Unterschiedes zwischen *upameya* und *upamāna*, sondern auch darum handelt, daß uns die Superiorität (das *ādhikya*) des Originals bewußt wird. Wir sahen früher, daß dies letzte auch Bhāmaha's Forderung war. Ein ganz anderer Vyatireka wird jetzt besprochen.

2, 192ᵇ—196:

सदृशव्यतिरेकश्च पुनरन्यः प्रदर्श्यते ॥
त्वन्मुखं पुण्डरीकं च फुल्ले सुरभिगन्धिनी ।
भ्रमद्भ्रमरमम्भोजं लोलनेत्रं मुखं तु ते ॥
चन्द्रोऽयमम्बरोत्तंसो हंसोऽयं तोयभूषणम् ।
नभो नक्षत्रमालीदमिदमुत्कुमुदं पयः[2] ॥

---

1) So auch der Kommentar: *pūrvasmin . . . udāharaṇe bhedamātroktir iti na tu prastutasyotkarṣoktir ity arthaḥ, utkarṣabodhakavaidharmyānupādānād atrotkarṣasya vyaṅgyatvam eveti bhāvaḥ.*

2) Diese vom Kommentar angeführte Lesart ist wohl dem *nabho nakṣatramālīdam utphullakumudaṃ payaḥ* des Textes vorzuziehen.

प्रतीयमानशौक्ल्यादिसाम्ययोश्चन्द्रहंसयोः ।
कृतः प्रतीतशुद्ध्योश्च भेदोऽस्मिन्वियदम्भसोः ॥
पूर्वत्र शब्दवत्साम्यमुभयत्रापि भेदकम् ।
भृङ्गनेत्रादि तुल्यं तत्सदृशव्यतिरेकता ॥

„Nun wird wieder ein anderer (Vyatireka), nämlich der Sadṛśa-Vyatireka behandelt.

Dein Angesicht und der Lotus sind lächelnd (aufgeblüht) und wohlriechend. Der Lotus hat die schwärmenden Bienen, dein Angesicht aber die sich unstät hin und herbewegenden Augen.

Dieser Mond ist ein Scheitelschmuck des Himmels, dieser Haṃsa eine Zierde des Wassers. Der Himmel hat einen Kranz von Gestirnen, dieses Wasser die aufgeblühten Lotusse.

Im letzten (Beispiel) ist der Unterschied angegeben zwischen Mond und Haṃsa, deren Ähnlichkeit, die weiße Farbe usw., sich von selbst ergibt, und zwischen Himmel und Wasser, deren Reinheit sich von selbst ergibt. In der ersten (Strophe) (dagegen) ist die Ähnlichkeit mit Worten ausgesprochen. In beiden (Versen) ist das Unterscheidende, nämlich Bienen einerseits und Augen andrerseits usw., (einander) ähnlich. Darum (liegt) Sadṛśa-Vyatireka (vor)."

Dieser Sadṛśa-Vyatireka weicht von den früheren Arten ganz erheblich ab. Hier stehen nicht nur die Gegenstände als solche, sondern auch die unterscheidenden Eigenschaften im Verhältnis von *upameya* und *upamāna*. Und zwar stellt Daṇḍin auch dabei zwei Arten auf: erstens wird mit Worten ausgesprochen, worin diese Ähnlichkeit besteht (die schwärmenden Bienen und die sich unstät bewegenden Augen), zweitens kann sich dieses Sādṛśya von selbst ergeben (Schwan und Mond werden wegen ihrer weißen Farbe, die aufgeblühten Lotusse und die Sterne wegen ihres Glanzes miteinander verglichen). Bei dieser Art des Vyatireka kann aber unmöglich noch von einem *ādhikya* oder *viśeṣa*, einem Vorzug des *upameya* vor dem *upamāna*, die Rede sein, zumal ausdrücklich verlangt wird, daß die unterscheidenden Merkmale einander ähnlich sein sollen. Daṇḍin erkennt also unsere Figur auch dort an, wo lediglich die Unterschiede zwischen Original und Bild angegeben werden. Und darum ist Bhāmaha's *viśeṣadarśana* in der Definition durch *bhedakathana* ersetzt. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß für diese erweiterte Figur die Bezeichnung Vyatireka nicht mehr sinngemäß ist. Mit seiner Neuerung steht Daṇḍin zweifellos in einem bewußten Gegensatz zu seinem Vorgänger Bhāmaha[1]).

---

1) Gerade die im Kāvyādarśa am ausführlichsten behandelten Figuren, zu denen der Vyatireka gehört, lassen Daṇḍin's Polemik gegen Bhāmaha am deutlichsten erkennen. Das offenkundigste Beispiel dieser Art ist die Behandlung des Alaṃkāra Hetu. Andere Fälle sind uns schon früher begegnet.

Es wird endlich noch eine letzte Art, der Sajāti-Vyatireka, behandelt. 2, 197. 198:

अरत्नालोकसंहार्यमवार्यं सूर्यरश्मिभिः ।
दृष्टिरोधकरं यूनां यौवनप्रभवं तमः ॥
सजातिव्यतिरेकोऽयं तमोजातेरिदं तमः ।
दृष्टिरोधितया तुल्यं भिन्नमन्यैरदर्शि यत् ॥

„Die Finsternis, die in der Jugend ihren Ursprung hat, und die den (klaren) Blick der jungen Leute hemmt, kann man nicht durch Juwelenglanz beseitigen, noch durch Sonnenstrahlen verscheuchen.

Das ist ein Sajāti-Vyatireka, weil hier gezeigt ist, daß diese Finsternis der Gattung Finsternis in der Eigenschaft, daß sie den Blick hemmt, zwar ähnlich ist der (wirklichen Finsternis, die zur selben Gattung gehört), (im übrigen) aber durch die anderen Eigenschaften von ihr geschieden ist."

Die Gattung *tamas* umfaßt einmal den eigentlichen Sinn = *andhakāra*, dann den übertragenen Sinn = *ajñāna*. In dieser letzten Bedeutung ist *tamas prastuta*. Beide Arten des *tamas* haben das gemeinsam, daß sie den (wirklichen oder den geistigen) Blick hindern. In der Bedeutung *ajñāna* übertrifft aber das *tamas* die Finsternis in der Bedeutung *andhakāra* in der Eigenschaft 'Dichtigkeit', weil sie durch Sonnenstrahlen usw. nicht aufgehoben werden kann.

Die Neuerungen Daṇḍin's haben in Vāmana's Kāvyālaṃkārasūtravṛtti keine Anerkennung gefunden. Hier (4, 3. 22) lautet, inhaltlich in Übereinstimmung mit Bhāmaha, die Definition:

उपमेयस्य गुणातिरेकित्वमर्थाद्व्यतिरेकः[1]) ।

„Wenn das *upameya* eine Sache (das *upamāna*) an Vorzügen übertrifft, (heißt die Figur) Vyatireka."

1. Beispiel:

सत्यं हरिणशावाक्ष्याः प्रसन्नसुभगं[2]) मुखम् ।
समानं शशिनः किंतु स कलङ्कविडम्बितः ॥

„Sicherlich ist das Angesicht des (Mädchens), dessen Augen denen einer jungen Gazelle gleich sind, dem Monde ähnlich; doch der ist wegen seines Fleckens verspottet."

---

1) *arthād* fehlt in den Ausgaben der Sri Vani Vilas- und der Benares Sanskrit Series. Daß es aber in die Definition gehört, scheint aus Vāmana's Kommentar hervorzugehen: *upameyasya guṇātirekitvaṃ guṇādhikyaṃ yat arthād upamānāt sa vyatirekaḥ.* Für *atirekitvam* gibt Cappeller *vyatirekatvam.*

2) *svabhāvasubhagaṃ* liest Cappeller.

2. Beispiel:

कश्चित्तु गम्यमानगुणो व्यतिरेको यथा

कुवलयवनं प्रत्याख्यातं नवं मधु निन्दितं

हसितममृतं भग्नं स्वादोः पदं रससंपदः ।

विषमुपहितं चिन्ताव्याजाज्जनस्यापि कामिनां

चतुरललितैर्लीलातन्त्रैस्तवार्धविलोकितैः ॥

„Es gibt aber auch einen Vyatireka, wo die Vorzüge (des *upameya* vor dem *upamāna*) sich von selbst ergeben, z. B.:

Der Lotuswald wird abgewiesen, der neue Madhu getadelt, der Nektar verlacht, die Stätte der Süßigkeit der Rasafülle vernichtet, unter dem Scheine von Kummer wird Gift sogar in das Herz der Liebenden gelegt durch deine verschmitzten und lieblichen, in der Koketterie bewanderten Seitenblicke."

Wie bei Bhāmaha und bei Daṇḍin in den Fällen, wo es sich um ein *ādhikya* handelte, muß auch bei Vāmana der *viśeṣa* auf seiten des *upameya* liegen. Im übrigen aber zeigt Vāmana's Vyatireka eine deutliche Weiterentwicklung. Diese besteht darin, daß die Eigenschaft, in der das Original das Bild übertrifft, sich auch, ohne mit Worten ausgesprochen zu sein, von selbst ergeben kann. Diese zweite Art der Figur steht vielleicht unter dem Einfluß der Gliederung im Kāvyādarśa, wonach sich die Ähnlichkeit zwischen *upameya* und *upamāna* von selbst versteht. Vāmana's zweiter Vyatireka gilt aber in Daṇḍin's Lehrgebäude nicht als Vyatireka, sondern als Upamā, was daraus hervorgeht, daß Kāvyādarśa 2, 61, 62 unter den Worten, die eine Upamā kenntlich machen, gerade auch die in Vāmana's Beispiel gebrauchten Verben *nindati* und *hasati* angeführt werden. Wir werden sehen, daß diese Neuerung unseres Poetikers Anerkennung gefunden hat.

Udbhaṭa's Definition lautet 2, 13:

विशेषोपादानं यत्स्यादुपमानोपमेययोः ।

निमित्तादृष्टिदृष्टिभ्यां व्यतिरेको द्विधा तु सः ॥

„Wenn man den auszeichnenden Unterschied von *upamāna* (oder) *upameya* anführt, so heißt das Vyatireka, der zweifach ist, je nachdem man den Grund nicht sieht oder sieht."

Udbhaṭa hat Bhāmaha's Definition nicht beibehalten. Dies hat seinen Grund darin, daß er in der Auffassung unserer Figur von seinem Vorgänger abweicht. Wenn wir nach dem Wortlaut der Definition urteilen dürfen, kann nach ihm die Figur auch dort vorliegen, wo der *viśeṣa* auf seiten des *upamāna* liegt. Allerdings

muß zugestanden werden, daß für diese zweite Art kein Beispiel angegeben[1]) und nach ihr keine Zweiteilung aufgestellt wird.

Bei der Gliederung in *nimittādṛṣṭi*- und *nimittadṛṣṭi*-Vyatireka sind nur die Namen neu, während diese beiden Arten selbst schon von Vāmana aufgestellt waren. Udbhaṭa's Ausdrücke besagen, daß unsere Figur erstens dort vorliegen kann, wo nicht angegeben wird, worin das *upameya* das *upamāna* (oder das *upamāna* das *upameya*) übertrifft, zweitens dort, wo dies ausgesprochen ist. Nur die erste Art hatte bei Vāmana einen Namen, nämlich *gamyamānaguṇa*-Vyatireka[2]). Beispiele:

1. *nimittādṛṣṭi*-Vyatireka, 2, 14:

सा गौरीशिखरं गत्वा ददर्शोमां तपःकृशाम् ।
राहुपीतप्रभस्येन्दोर्जयन्तीं दूरतस्तनुम् ॥

„Sie ging zum Himālaya und sah, wie die infolge der Askese abgemagerte Umā bei weitem übertraf den Körper des Mondes, als sein Glanz von Rāhu ausgetrunken war."

Hier wird nur die Tatsache vorgeführt, daß Pārvatī den Mond übertraf, während der Grund, weshalb sie ihn übertraf, die Magerkeit, sich von selbst ergibt[3]).

2. *nimittadṛṣṭi*-Vyatireka, 2, 15:

पद्मं च निशि निःश्रीकं दिवा चन्द्रं च निःप्रभम् ।
स्फुरच्छायेन सततं मुखेनाधः प्रकुर्वतीम् ॥

„(Sie sah die Umā,) die durch ihr immerdar in Anmut strahlendes Angesicht übertraf sowohl den Taglotus, der in der Nacht keine Schönheit, wie auch den Mond, der am Tage keinen Glanz hat."

Hier ist der Grund, weshalb, oder mit anderen Worten, die Eigenschaft, in der das Original das Bild überragt, mit Worten ausgesprochen.

Udbhaṭa behandelt dann eine andere Art des Vyatireka, 2, 16:

यो वैधर्म्येण दृष्टान्तो यथेवादिसमन्वितः ।
व्यतिरेको ऽत्र सो ऽपीष्टो विशेषोपादानान्वयात् ॥[4])

---

1) Vgl. aber meine Beiträge p. 61, wo auch das Beispiel für die 5, 18 ausdrücklich gelehrte zweite Art der Nidarśanā vermißt wird.

2) Udbhaṭa's Gliederung der Viśeṣokti (Beiträge p. 41) geht von denselben Gesichtspunkten aus; auch hier werden aufgestellt: *darśitanimitta*- und *adarśitanimitta*-Viśeṣokti.

3) Auch *jayati* gehört zu den Worten, die Daṇḍin 2, 61 unter den Upamā-Vācakas aufzählt.

4) Diese Strophe fehlt bei Trivedi (Anmerkungen zur Ekāvalī, p. 608).

„Wenn ein Beispiel angeführt wird, das auf Ungleichartigkeit beruht, und wobei Worte wie *iva*, *yathā* usw. angewandt werden, so ist auch in einem solchen Falle der Vyatireka anerkannt, weil er mit dem Anführen eines *viśeṣa* in Verbindung steht[1].“

Beispiel (2, 17):

शीर्णपर्णाम्बुवाताशकष्टे ऽपि तपसि स्थिताम् ।
समुद्वहन्तीं नापूर्वं गर्वमन्यतपस्विवत् ॥

„(Sie sah die Umā,) die, obwohl sie eine Askese übte, die hart war durch (den Genuß von) welken Blättern, Wasser und Wind, doch nicht einen früher nicht dagewesenen Stolz zur Schau trug wie die anderen Asketen.“

Hier wird eine Ungleichartigkeit (*vaidharmya*) zwischen Pārvatī und den anderen Asketen ausgesprochen, wobei der Gegenstand, der dem *prastuta* nicht ebenbürtig ist, mit diesem durch ein Wort, das eine Upamā kennzeichnet (*vat*), verbunden wird. Es versteht sich, daß dabei eine Verneinungspartikel gebraucht werden muß. Dieser Vyatireka unterscheidet sich von den früheren Arten äußerlich nur dadurch, daß statt der Worte, die den Sinn von *jayati* haben, solche, deren Sinn *na iva* ist, zur Anwendung gelangen.

Eine letzte Art der Figur wird 2, 18 besprochen:

श्लिष्टोक्तियोग्यशब्दस्य पृथक्पृथगुदाहृतौ ।
विशेषोपादानं यत्स्याद्व्यतिरेकः स च स्मृतः ॥[2])

„Wenn man in einem Beispiele (für *upameya* und *upamāna*) gesondert den auszeichnenden Unterschied des Wortes, das zu einem Śleṣa geeignet ist, anführt, so wird das auch Vyatireka genannt.“

Beispiel (2, 19):

या शैशिरी श्रीस्तपसा मासेनैकेन विश्रुता ।
तपसा तां सुदीर्घेण दूराद्विदधतीमधः ॥

„(Sie sah die Umā,) die durch ihre sehr lang andauernde Askese bei weitem übertraf die Schönheit der kühlen Jahreszeit, die (nur) durch den einen Monat Tapas (Māgha) berühmt ist.“

Hier enthält das Wort, in dem der Unterschied liegt, einen Śleṣa, da *tapas* die beiden Bedeutungen Monat Māgha und Askese umfaßt. Dieses *tapas* wird nun sowohl auf seiten des *upameya* wie des *upamāna* spezifiziert.

---

1) Die Wendung *viśeṣopādānānvayāt* in diesem Zusammenhange lehrt deutlich, daß nur bei Vorliegen eines Überschusses an Vorzügen die Figur besteht.

2) Diese Strophe fehlt bei Trivedi (Anmerkungen zur Ekāvalī, p. 608).

In Rudraṭa's Kāvyālaṃkāra wird der Vyatireka unter den Aupamya-Alaṃkāras (Buch 7) behandelt. 7, 86:

यो गुण उपमेये स्यात्तत्प्रतिपन्थी च दोष उपमाने ।
व्यस्तसमस्तन्यस्तौ तौ व्यतिरेकं त्रिधा कुरुतः ॥

„Wenn ein Vorzug beim *upameya* und der damit korrespondierende Fehler beim *upamāna* (vorgeführt) werden, (und zwar entweder) einzeln (der Fehler beim *upamāna*, oder der Vorzug beim *upameya*) oder zusammen (der Fehler des *upamāna* und der Vorzug des *upameya*), so ist das ein dreifacher Vyatireka."

Diese drei Arten werden illustriert 7, 87. 88:

सकलङ्केन जडेन च साम्यं दोषाकरेण कीदृक्ते ।
अभुजंगः समनयनः कथमुपमेयो हरेणासि ॥
तरलं लोचनयुगलं कुवलयमचलं किमेतयोः साम्यम् ।
विमलं मलिनेन मुखं शशिना कथमेतदुपमेयम् ॥

„Wie sollte Ähnlichkeit vorhanden sein zwischen dir und dem Monde[1]), der einen Flecken hat und kalt (töricht) ist? Wie kannst du ferner verglichen werden mit Hara, der du keine Schlangen (Lebemänner) (erhältst) und dessen Augen an Zahl gerade sind?[2])
Das Augenpaar bewegt sich hin und her, der Lotus (dagegen) ist bewegungslos, wie sollte da eine Gleichheit zwischen beiden bestehen? Wie kann dies fleckenlose Angesicht mit dem befleckten Monde verglichen werden?"

In 7, 87 wird im ersten Halbvers der Fehler des *upamāna*, im zweiten der Vorzug des *upameya* dargestellt, während in 7, 88 jedesmal der Fehler des Bildes und zugleich der Vorzug des Originals beschrieben wird. Diese drei Arten haben ihr Vorbild in Daṇḍin's Eka- und Ubhayavyatireka.

Eine zweite Art wird 7, 89 definiert:

यो गुण उपमाने वा तत्प्रतिपन्थी च दोष उपमेये ।
भवतो यत्र समस्तौ स व्यतिरेको ऽयमन्यस्तु ॥

„Wenn der Vorzug beim *upamāna* und der damit korrespondierende Fehler beim *upameya* beschrieben werden, und zwar zusammen, so ist das eine andere (Art des) Vyatireka."

Beispiel (7, 90):

क्षीणः क्षीणो ऽपि शशी भूयो भूयो विवर्धते सत्यम् ।
विरम प्रसीद सुन्दरि यौवनमनिवर्ति यातं तु ॥

1) In dem absichtlich gewählten Ausdruck *doṣākara* liegt der Dhvani: *doṣāṇām ākaraḥ*, Menge von Fehlern.

2) Die erste Verszeile steht offenbar unter Daṇḍin's Einfluß.

„Wenn der Mond auch abnimmt, so nimmt er doch immer wieder zu. Laß ab vom Grolle, sei wieder gut, du Schöne. Die Jugend, wenn sie einmal dahingegangen ist, kehrt nicht wieder zurück!"

Hier wird bei dem *upamāna* (dem Mond) ein Vorzug, nämlich das Wieder-Zunehmen, und beim *upameya* (der Jugend) der damit korrespondierende Fehler vorgeführt.

Ruyyaka behandelt im Alaṃkārasarvasva den Vyatireka ziemlich kurz. Er definiert p. 79:

भेदप्राधान्ये उपमानादुपमेयस्याधिक्ये विपर्यये वा व्यतिरेकः ॥

„Bildet die Verschiedenheit die Hauptsache (und) übertrifft das *upameya* das *upamāna*, oder umgekehrt (das *upamāna* das *upameya*), (so heißt die Figur) Vyatireka."

Im Kommentar heißt es:

स च द्विधा भवति । उपमानादुपमेयस्याधिकगुणत्वे विपर्यये वा भावात् । विपर्ययो न्यूनगुणत्वम् । क्रमेणोदाहरणम् ॥

„Und dieser (Vyatireka) ist zweifach, je nachdem die Eigenschaft des *upameya* die des *upamāna* überragt, oder umgekehrt: Umkehrung liegt vor, wenn die Eigenschaft (des *upameya*) zurücksteht (hinter der des *upamāna*). Beispiele in der angegebenen Reihenfolge:"

1. *upamānād upameyasya adhikaguṇatvam*:

दिदृक्षवः पक्ष्मलताविलासमक्ष्णां सहस्रस्य मनोहरं ते ।
वापीषु नीलोत्पलिनीविकासरम्यासु नन्दन्ति न षट्पदौघाः ॥

„Die Mengen der Bienen, die das kokette Spiel der Wimper-Lianen deiner tausend Augen zu sehen wünschen, haben keine Freude mehr an den Teichen, die durch das Erblühen der dunkelblauen Lotusse entzückend sind."

2. *upamānād upameyasya nyūnaguṇatvam*:

Das Beispiel ist der vorhin angeführte Vers Kāvyālaṃkāra 7, 90. Ruyyaka's Erläuterung der Beispiele lautet:

अत्र विकस्वरनीलोत्पलिन्यपेक्षयाक्षिसहस्रस्य पक्ष्मलताया अधिकगुणत्वम् । चन्द्रापेक्षया च यौवनस्य न्यूनगुणत्वं शशिवैलक्षण्येन तस्यापुनरागमात् ॥

„Hier übertrifft die Wimper-Liane der tausend Augen die aufgeblühten dunkelblauen Lotusse[1]). Und die Jugend steht dem Monde nach, da sie im Gegensatz zum Monde nicht wieder zurückkehrt."

1) *utpalinī* ist gebraucht, um ein Femininum zu dem damit korrespondierenden *pakṣmalatā* zu haben.

Die Definition unserer Figur im Kāvyaprakāśa (p. 783) lautet:

उपमानाद्यदन्यस्य व्यतिरेकः स एव सः ॥

„Wenn die andere (Sache, nämlich das *upameya*) das *upamāna* übertrifft, dann ist das der (Vyatireka)“ [1]).

Dann wird auch hier Rudraṭa's Strophe 7, 90 angeführt. Wichtig ist der Kommentar dazu:

इत्यादावुपमानस्योपमेयादाधिक्यमिति केनचिदुक्तम् । तदयुक्तम् । अत्र यौवनगतास्थैर्याधिक्यं हि विवक्षितम् ॥

„Ein gewisser (Poetiker) behauptet, in diesem Beispiele läge eine Superiorität des *upamāna* vor dem *upameya* vor. Das ist nicht richtig. Denn hier soll die Superiorität, die in der Unbeständigkeit besteht, welche die Jugend (also das *upameya*) zeigt, zum Ausdruck gebracht werden.“

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß mit dieser Polemik Ruyyaka gemeint ist. Denn die Worte *upamānasyopameyād ādhikyam* beziehen sich auf die Definition im Alaṃkārasarvasva, wo *upamānād upameyasyādhikye viparyaye vā* gesagt ist. Dieses *viparyaye* versteht der Kāvyaprakāśa als *upameyād upamānasyādhikye* [2]). Wenn ferner betont wird, daß in dem Beispiel eine Superiorität (*ādhikya*) der Jugend (des *upameya*), nämlich ihre Unbeständigkeit zum Ausdruck gebracht werden soll, so richtet sich auch das gegen den Alaṃkārasarvasvakāra, der behauptet: *candrāpekṣayā ca yauvanasya nyūnaguṇatvam*, der also ein „Geringer-Sein“ des *upameya*, oder, was dasselbe ist, ein „Vorzüglicher-Sein“ des *upamāna* annimmt [3]). Rudraṭa's Erklärung ist aber eine ganz

---

1) Kommentar: *anyasyopameyasya vyatireka ādhikyam.*

2) Die Definition muß von einem *ādhikya* („Superiorität, Übermaß“) ausgehen, da sonst die Bezeichnung Vyatireka ganz widersinnig wird. Und so sagt auch die Bālabodhinī zu Kāvyaprakāśa p. 784: *yad uktam Alaṃkārasarvasve Ruyyakena: upamānād upameyasyādhikye viparyaye, upameyād upamānasyādhikye, vā Vyatirekaḥ. tatra viparyaye, upameyād upamānasyādhikye,* ... Im Kommentar gibt Ruyyaka nur den Sinn der Definition wieder und erklärt *upamānād upameyasyādhikaguṇatve* und *nyūnaguṇatve.* In praxi besteht natürlich zwischen *upameyād upamānasyādhikya* und *upamānād upameyasya nyūnatva* kein Unterschied. Aber nur die erste Auffassung wird dem Namen der Figur gerecht.

3) Übrigens bezeichnet auch die Vimarśinī Ruyyaka's Auffassung für unrichtig. Sie handelt sehr ausführlich über diese Frage und bemerkt unter anderem: *nanv atra viparyayam eveti sūtritaṃ bhedāntaram ayuktam ... yauvanasya cātrāsthiratve pratipādye candrāpekṣayādhikaguṇatvam eva vivakṣitam* ... Noch weit ausführlicher spricht sich über diesen Punkt Jagannātha im Rasagaṅgādhara (p. 352 f.) aus und kommt zu einem vom Alaṃkārasarvasva und von der Vimarśinī abweichenden Resultat. Diese ganzen Erörterungen haben freilich nur einen theoretischen Wert. Jedes Beispiel, in dem (nach Ruyyaka) das Bild dem Original nachsteht, kann auch in der Weise ge-

andere, die mit den Worten des Kāvyaprakāśa in keinem Widerspruch steht. Im Kāvyālaṃkāra wird bei der Behandlung des Vyatireka das Wort *ādhikya*, auf das es hier ankommt, gar nicht gebraucht, und in Strophe 7, 89, die die Definition des in betracht kommenden Verses gibt, wird nur ausgeführt, daß bei dieser Art der Figur bei dem *upameya* ein Fehler, bei dem *upamāna* ein Vorzug angegeben wird, was der Kāvyaprakāśa auch nicht leugnet. Aus dem Vorausgehenden ergibt sich, daß die Worte *ityādau* usw. nicht von Mammaṭa, der vor Ruyyaka schrieb, herrühren, vielmehr erst nach der Abfassungszeit des Alaṃkārasarvasva hinzugefügt sind. Die Definition des Vyatireka selbst zeigt dagegen zu deutlich Mammaṭa's Stil, als daß man auch sie ihm absprechen dürfte[1]).

Der Kāvyaprakāśa stellt dann eine Gliederung des Vyatireka auf, p. 786:

हेत्वोरुक्तावनुक्तीनां त्रये साम्ये निवेदिते ।
शब्दार्थाभ्यामथाक्षिप्ते श्लिष्टे तद्वत्त्रिरष्ट तत् ॥

„Es gibt vierundzwanzig Arten des (Vyatireka): (eine Art,) wenn die beiden Ursachen (des *ādhikya*, *upakarṣa* auf seiten des *upameya*, *apakarṣa* auf seiten des *upamāna*) genannt sind, drei Arten, wenn (diese Ursachen) nicht genannt sind (1. der *hetu* beim *upameya* nicht, 2. beim *upamāna* nicht, 3. beim *upameya* und *upamāna* nicht), (neue Arten,) wenn die Ähnlichkeit (zwischen *upameya* und *upamāna*) angegeben ist durch Worte und durch den Sinn, oder wenn sie sich von selbst ergibt, (und endlich,) wenn sie einen Śleṣa in sich schließt.“[2])

Die Gliederung, nach der die Ähnlichkeit zwischen *upameya*

---

deutet werden, daß man eine Superiorität an Fehlern (*apakarṣādhikyam*) annimmt. Dabei muß aber betont werden, daß dieses letztere nicht in dem alten Vyatireka enthalten war. Denn Bhāmaha spricht nur von einem *viśeṣa* des *upameya*, und Vāmana's *guṇātiriktatvam* „Superiorität an Vorzügen“ besagt dasselbe.

1) Vgl. z. B. die Definition der Aprastutapraśaṃsā (p. 750). — Daß am Kāvyaprakāśa zwei Autoren gearbeitet haben, ist längst erkannt worden. Peterson (Extra Number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society 1883, p. 21 ff.) nahm an, daß nur die Kārikās von Mammaṭa herrühren, während die Prosa einen anderen Autor hat. Diese Annahme beruht aber, wie Bühler (Indian Antiquary 1884, p. 11 ff.) gezeigt hat, auf einem Mißverständnis. Siehe dann auch Peterson, Extra Number of the Journal of the B. B. of the R. A. S. 1884, p. 11 ff. Die doppelte Autorschaft bezweifelt aber auch Bühler nicht. Zuletzt hat über die Frage gehandelt V. Sukthankar, ZDMG. 66, p. 477 ff. Sukthankar (l. c. p. 482) bezieht irrtümlich die oben besprochene Stelle des Kāvyaprakāśa auf Rudraṭa.

2) Text des Kommentars: *Vyatirekasya hetur upameyagatam utkarṣanimittam, upamānagatam apakarṣakāraṇam, tayor dvayor uktiḥ, ekatarasya dvayor vā anuktir ity anuktitrayam, etad bhedacatuṣṭayam upamānopameyabhāve śabdena pratipādite, ārthena ca krameṇoktāś catvāra eva bhedāḥ, ākṣipte caupamye tāvanta eva, evaṃ dvādaśa, ete Śleṣe 'pi bhavantīti caturviṃśatir bhedāḥ.*

und *upamāna* mit Worten ausgedrückt oder sich von selbst ergeben kann, fanden wir schon bei Daṇḍin vor (*śabdopātta*, *pratīta*). Werden ferner neue Arten aufgestellt, je nachdem die Ursachen des *ādhikya*, d. h. die *guṇas*, in denen das *upameya* das *upamāna* übertrifft, genannt sind oder nicht, so ist dies dasselbe, was Udbhaṭa durch *nimittadṛṣṭi*- und *nimittādṛṣṭi*-Vyatireka zum Ausdruck gebracht hat. Hierbei ist auch Rudraṭa's Einfluß unverkennbar, der ausführte, daß man beim *upameya* den *guṇa* (= *utkarṣa*) und beim *upamāna* den *doṣa* (= *apakarṣa*) beschreiben könne. Der auf dem Śleṣa beruhende Vyatireka endlich trat uns bei Daṇḍin und Udbhaṭa entgegen.

Auf die zahlreichen Beispiele, die nun gegeben werden, brauchen wir nicht weiter einzugehen. Eine Weiterentwicklung der Figur ist in der späteren Poetik kaum mehr vorhanden, da Ruyyaka's Auffassung meist anerkannt blieb, wie dies auch bei anderen Figuren der Fall ist. Einer sehr eingehenden Kritik unterzieht Jagannātha im Rasagaṅgādhara die Theorien seiner Vorgänger. Doch fallen seine Auseinandersetzungen nicht in den Bereich unserer Untersuchungen.

---

# Das Fischsymbol auf ägyptischen Denkmälern.

Von

**Ed. Mahler.**

Der im Winter 1907 zu El Gamhud in Oberägypten gefundene Holzsarg aus röm. Zeit, auf dessen Deckel außer den üblichen der Mythologie entlehnten Dekorationen auch ein, über der auf der löwenartigen Bahre ruhenden Mumie schwebender Fisch dargestellt ist [1], hat selbstverständlich die Aufmerksamkeit der Ägyptologen und Religionshistoriker auf sich gelenkt; namentlich ist es das hier auftretende Fischsymbol, das zu verschiedenen Deutungen Anlaß gab und verschiedenartig kommentiert wurde. Allerdings ist das Bild des Fisches auch früher schon in den mythologischen Kompositionen und auf Särgen aufgetreten [2]; aber der Fall, daß das Bild des Fisches gleich dem Seelenvogel, schwebend über der Bahre der Mumie, dargestellt ist, tritt hier auf dem zu El Gamhud gefundenen Holzsarge zum ersten Male auf und steht seitdem auch vereinzelt da.

Kein Wunder also, daß die Deutung desselben allerlei Kombinationen freien Raum ließ. Smolenski, der die Ausgrabungen zu El Gamhud begonnen, und Ahmed Bey Kamal, der dieselben dort beendet hat, sind der Meinung, daß dieser Fisch der Oxyrhynchos sei, von dem der in der Ptolemäerzeit sehr verbreitete Osirismythos erzählt, daß er anläßlich der Zerstückelung des Osiris durch Set den Phallus des Osiris verschluckt habe. Dadurch hat dieser Fisch Götterkraft erlangt, immerhin die Zeugungskraft des Osiris und damit zugleich dessen Wiederbelebungs- und Auferstehungskraft gewonnen und ist so ein Symbol der Unsterblichkeit geworden.

In solcher Weise will auch W. Spiegelberg [3]) das Auftreten des Fisches auf dem zu El Gamhud gefundenen Sarge erklären. Auch nach Spiegelberg ist es der Oxyrhynchos, der hier die Stelle des Seelenvogels vertritt.

---

1) Vgl. Th. Smolenski's Bericht in „Bull. Acad. des Sciences de Cracovie", 1907, 104—106; ferner Ahmed bey Kamal's Aufsatz „Fouilles à Gamhoud" in „Annales du Service des Antiquités", T. IX, pag. 8—30, Pl. I.

2) Vgl. z. B. Vald. Schmidt, Choix de Monuments Égyptiens, 2ième série, Pl. XIII, fig. 28 und letzteres auch in: Ny Carlsberg Glyptotek, Den aegyptiske Samling 1908, p. 299.

3) Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XII, pag. 575.

Demselben Gedanken gibt auch Scheftelowitz Ausdruck. In einer größeren Studie[1]) sucht er darzulegen, daß die Fische nach dem Glauben vieler alten Völker Verkörperungen von Ahnengeistern seien und daß sonach auch der auf dem Sarge zu El Gamhud dargestellte Fisch die Seele des Verstorbenen versinnbildlichte, die sonst als Seelenvogel erscheint[2]).

Ganz anderer Meinung ist Alfr. Wiedemann[3]). Seiner Ansicht nach „gewährt das bisher zugängliche Material keinerlei Handhabe, um den Oxyrhynchos-Fisch mit der Unsterblichkeitslehre in Verbindung zu bringen". Plutarch[4]) berichtet zwar, daß der Oxyrhynchos den ins Wasser geworfenen Phallus des Osiris verschluckt habe, aber die bis nun edierten ägyptischen Texte wissen hiervon nichts zu erzählen. Wiedemann glaubt daher, daß der Fisch auf dem zu Gamhud gefundenen Sarge nicht der Oxyrhynchos sein kann und sucht in ganz überzeugender Weise darzutun, daß dies vielmehr der Ant-Fisch (der Lates niloticus) sei, der den Nilbewohnern schon in früher Zeit als heilig gegolten, und von dem man auch zahlreiche, gut erhaltene Mumien gefunden hat. Und der Ant-Fisch ist es, der als Führer der Sonnenbarke auf ihrer Bahn durch den himmlischen Ozean galt und dessen Leitung sich der Tote anvertraute, wenn er als ein Unsterblicher auf der Sonnenbarke die himmlischen Gewässer befahren sollte. Erblickt also der Tote den Ant-Fisch, dann weiß er, daß ihm eine glückliche Fahrt auf dem himmlischen Ozean beschieden sei, daß er also aller jener Segnungen teilhaft werde, deren sich nur die Unsterblichen erfreuen können, er weiß somit, daß er die Unsterblichkeit errungen hat.

In diesem Sinne ist nach der Meinung Wiedemann's auch die Darstellung auf dem Sarge von Gamhud aufzufassen. „Der Verstorbene erscheint hier, wie er den Fisch erblickt; er ist also unsterblich geworden. Sachlich wird auf diese Weise das Gleiche angedeutet, wie wenn der Tote die Sonnenbarke, den Sonnengott oder die Sonne selbst vor sich sieht[5])."

Das Ungarische Nationalmuseum zu Budapest besitzt eine Stele aus der Zeit des Königs Thutmosis III, mit einer Abbildung, die in allem die These Wiedemann's bestätigt. Es ist dies eine Stele aus rosenrotem Granit, die König Thutmosis III seinem Leibadjutanten Noferhaut, dem Oberkommandanten der Matoï-Truppen, aufrichten ließ. Im oberen Felde dieses mit der geflügelten Sonnenscheibe bekränzten Steindenkmales (vgl. Tafel zu dieser Seite) sehen wir den König Thutmosis III, Opfergaben bringend dem auf seinem Throne sitzenden Gott Amon-Ra. In dem darunter befindlichen Felde ist eine acht-

1) Das Fischsymbol im Judentum und Christentum. Arch. f. Religionswiss. XIV, 1—53 und 321—392.

2) Daselbst, pag. 357.

3) Der Fisch Ant und seine Bedeutung. Sphinx, XIV, 6, pag. 231—244.

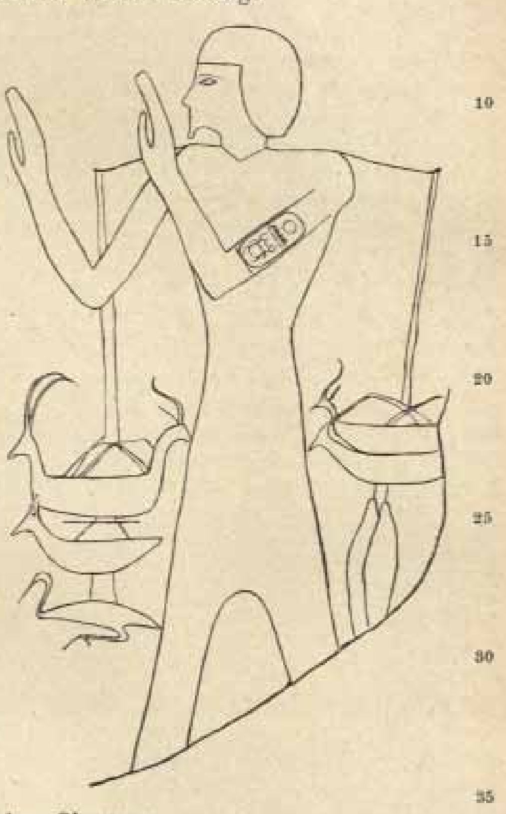
4) de Iside, Cap. 18.

5) Sphinx, XIV, 6, p. 241, Zeile 16—20.



*Stele im Ungarischen Nationalmuseum, Budapest.*
(Zu Seite 38.)

zeilige Inschrift, ein Hymnus an Amon-Ra, den König der Götter, in welchem der hier abgebildete Verstorbene die Schönheiten der göttlichen Gefilde, die er eben betreten, hervorhebt[1]). Und dieses Bild des Verstorbenen ist es, das hier nähere Beachtung verdient, indem es zur Lösung des aufgetauchten Fischsymboles beiträgt und die Anschauungen Wiedemann's vollauf bestätigt.



Der Mann trägt eine kurze stilisierte Perücke, ist geschmückt mit dem Götterbart, den sonst nur die höchsten Würdenträger zu tragen pflegen, ist mit einer kurzen Schürze bekleidet und hält seine Hände erhoben in adorierender Stellung. Auf seinem linken Oberarme sehen wir die Königskartusche mit dem Namen „Men-cheper-Ra“ d. i. Thutmes III. Schon dies ist ein kulturhistorisches Motiv, das meines Wissens sonst nicht bekannt ist. So wie es nämlich heute Sitte ist, daß beim Militär eines seiner Kleidungsstücke (bei uns in Österreich-Ungarn die Kappe) mit den Initialen des Herrschernamens geschmückt ist, so trug Noferhaut, der Oberkommandant der Fremdenlegion, das Namensschild seines Königs auf dem linken Oberarme.

Auf den Schultern sehen wir eine, ein wenig gekrümmte Stange, deren sich die Wasserträger noch heutzutage zu bedienen pflegen, und von jedem Ende derselben hängen zwei nebeneinander laufende Seile herab, die an zwei Barken befestigt sind, deren Enden in Steinbockköpfen auslaufen. Mit dem einen Barkenpaar steht ein Ibisvogel, mit dem andern sind zwei Fische in Verbindung.

Nach Auffassung der Pyramidentexte haben die Verklärten, die der Unsterblichkeit und der Unvergänglichkeit teilhaftig wurden,

1) Siehe hierüber: Verhandlungen des XIII. internat. Orient.-Kongresses in Hamburg 1902. Sektion VII, A. (Ägyptologie).

einen steten Wohnort auf der Ostseite des Himmels. Hier stand der hohe Lebensbaum, von dessen Früchten sich die Götter labten und die selig Verklärten sich nährten. Später dachte man sich diesen Wohnort als eine Reihe von Inseln, die von verschiedenen Gewässern umgeben sind. Diese Gewässer sind aber schwer zu überschreiten, und daher gelingt es nicht jedem, zu den Gefilden der Seligen zu gelangen. Da gilt es, sich der Gunst göttlicher Vögel (insbesondere des Ibis des Thoth) zu vergewissern, die den Verklärten auf ihren Schwingen hinübertragen, oder man vertraut sich jenem göttlichen Fährmann an, der die Götter auf seiner Barke zu führen pflegt, wenn sie die himmlischen Gewässer übersetzen; der Tote kann aber auch diese Gefilde dadurch erreichen, daß er sich in eine Barke setzt, die von dem göttlichen Ibisvogel oder von dem Ant-Fisch gezogen wird. Letztes, versinnbildlicht auf einer Stele aus Sakkara im Museum zu Cairo[1]), die auch Wiedemann[2]) zur Bekräftigung seiner These anführt, sehen wir hier auf der Stele des Noferhaut im Museum zu Budapest klar und deutlich dargestellt. Der Verstorbene erhebt seine Hände betend zu Ꜥ Amon-Ra, und indem er diesen in einem schönen Hymnus verherrlicht, in welchem er jener herrlichen Gefilde gedenkt, in denen er sich nun befindet, ist er mit den Fahrzeugen abgebildet, auf denen er die Überfahrt auf den himmlischen Gewässern glücklich überstanden hat, und wir sehen zugleich den göttlichen Ibisvogel einerseits und das Fischpaar anderseits, die ihm bei dieser Fahrt behilflich waren.

Indem wir aber bei den rechts abgebildeten Fahrzeugen nur einen Ibisvogel sehen, dagegen bei denen linker Hand zwei Fische, müssen wir wohl annehmen, daß beide Fische dieselbe Aufgabe erfüllten wie der eine Ibisvogel, daß nämlich beide Fische zur Führung der Barke nötig waren, indem während der Fahrt der eine Fisch rechts und der andere links unter der Barke schwimmend gedacht werden muß, also so, wie dies die oben genannte, von Wiedemann angeführte Stele aus Sakkara darstellt, auf welcher unter der Barke rechts und links ein Fisch schwimmt, während vor ihr auf jeder Seite ein Affe und ein Mann anbetend stehen.

„Diese Verdoppelung der Adoranten — meint Wiedemann — spricht dafür, daß auch der Fisch aus künstlerischer Symmetriefreude verdoppelt worden ist.“ Nun sehen wir aber auch auf der Budapester Stele zwei Fische abgebildet, und hier kann wohl nicht bloße Symmetriefreude mitgespielt haben, da mit dem andern Barkenpaar, das der Verstorbene trägt, nur ein Ibisvogel verbunden ist. Man kann nicht einwenden, daß hier natürlich zwei Fische auftreten, weil auch zwei Barken abgebildet sind und daher zur Führung je einer Barke eigentlich nur ein Fisch gehöre, denn auch auf der

1) Vgl. Mariette, Monum. div., pl. 61.
2) Sphinx, XIV, 6, pag. 240.

andern Seite sind zwei Barken abgebildet und dennoch nur ein Ibisvogel. Wir können daher den beiden Fischen hier keine andere Bedeutung beimessen als die, welche dem einen Ibisvogel zukommt; so wie der Ibis als der dem Gotte Thoth geheiligte Vogel die Barke führt, auf welcher der als selig befundene Tote die Überfahrt nach dem Reiche der Seligen macht, so führen auch die zwei Fische — der eine rechts und der andere links vom Kiel des Bootes — dieses Boot auf ihrem Rücken und geleiten es bis an das Ufer des jenseitigen Landes. Was also der Ibisvogel mit seinen beiden Flügelschwingen vollführt, tun da die zwei Fische. Es sind ihrer zwei, um die Stabilität des Bootes während der Fahrt zu sichern, nicht aber, um irgend welche Symmetrie, auf die der ägyptische Künstler gewiß jederzeit bedacht war, zu berücksichtigen. Diese den ägyptischen Kunstgesetzen gemäß erforderliche Symmetrie ist hier bereits berücksichtigt in der gleichartigen und gleichmäßigen Belastung der beiden Schultern des Adoranten. Es sei denn, man wolle diese Symmetrie auch darin erkennen, daß beiderseits zwei Barken abgebildet sind, daß man also aus Symmetriesucht dem einen Ibisvogel rechterseits ebenso zwei Barken zuordnete, wie den zwei Fischen linkerseits.

Doch glaube ich, daß in diesen beiderseitigen Doppelbarken nicht pure Symmetriesucht gesehen werden darf, daß dem vielmehr ein viel tiefer liegender Sinn innewohnt. Denn wäre dies wirklich nur auf das Streben nach Symmetrie zurückzuführen, so hätte diese doch auch dadurch erreicht werden können, daß man beiderseits nur eine Barke abgebildet hätte. Indem wir aber beiderseits zwei Barken abgebildet sehen, zu welchen einerseits ein Ibisvogel und anderseits zwei Fische gehören, müssen wir wohl annehmen, daß beide Fische dieselbe Aufgabe erfüllen sollen, wie der eine Ibisvogel. Und warum zwei Barken jederseits? Wenn damit die Fahrt auf den himmlischen Gewässern angedeutet werden sollte, hätte doch auch eine Barke jederseits genügt, also rechts eine Barke mit dem Ibisvogel, links eine Barke mit den zwei Fischen?

Doch darin eben, daß sowohl rechter wie linker Hand zwei Barken dargestellt sind, zeigt sich die Richtigkeit der Wiedemannschen Voraussetzung. Denn der Sonnengott Ra, dessen Leben dem im Genusse der Unsterblichkeit seienden Toten als Beispiel dienen soll, hatte zwei Barken: eine für die Fahrt bei Tage und eine Nachtbarke. Der selige Tote, dem ein göttergleiches Leben im Jenseits beschieden war, mußte somit auch mit zwei Barken ausgestattet sein, damit er, unabhängig von dem himmlischen Fährmann, jederzeit — Tag wie Nacht — die himmlischen Gewässer befahren könne.

Der auf der Budapester Stele abgebildete Tote hat die höchste Seligkeit erlangt. Er erscheint in den Gefilden der Götter und ist voller Entzücken ob der Schönheit und Pracht ihrer Pflanzungen; dabei ist er mit allen Mitteln ausgestattet, die ihm eine glückliche

Fahrt auf den himmlischen Gewässern sichern. Er ist nicht auf die Gnade eines Fährmannes angewiesen, denn sowohl der göttliche Ibisvogel als auch ein Fischpaar stehen ihm als Führer zu Gebote, und dann hat er für jede Art der Führung zwei Barken bei sich: eine Tages- und eine Nachtbarke.

Immerhin bietet uns die Budapester Thutmosis-Stele ein beachtenswertes Zeugnis dafür, daß der Fisch den alten Ägyptern als ein heiliges Tier gegolten hat: er war der Führer der Barke, auf welcher der selig gesprochene Tote die himmlischen Gewässer übersetzte, um in die Gefilde der Götter gelangen zu können. Da aber diese Gefilde nur von den der Unsterblichkeit teilhaftig gewordenen Frommen betreten werden konnten, ist der Fisch gleichsam ein Symbol des frommen Lebenswandels und der Unsterblichkeit gewesen, und als solches ist auch das Fischbild aufzufassen, das auf dem im Jahre 1907 zu El Gamhud ausgegrabenen Holzsarkophag dargestellt ist.

Wenn dem aber so ist, dann können wir wohl annehmen, daß dieses Symbol von den Ägyptern — gleich zahlreichen anderen Kulturelementen — auch zu anderen Völkern des Orients übergegangen ist und daß insbesondere die Juden, in deren religiösen Sitten und Gebräuchen wir viele altägyptische Motive nachweisen können, auch das Fischsymbol von den Ägyptern übernommen haben.

Bereits des öfteren[1]) hatte ich Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß wir noch im heutigen Judentum mehrfach altägyptischen Kultur- und Kultelementen begegnen. Daß man z. B. dem einen Feiertage vorangehenden Tag als einen *'ereb* (d. i. „Abend") dieses Feiertages bezeichnet (daß man also von einem *'ereb roš hašanah*, *'ereb jom tob*, *'ereb šabbath* etc. spricht), ist ein Brauch, der in Ägypten schon zur Zeit des mittl. Reichs allgemein üblich war. Schon damals wurde der letzte Tag des Jahres d. i. der fünfte Schalttag oder der Tag vor dem „*Rnp-t* = Neujahrstag" als ein „*grḥ n rnp-t*[2]) = Nacht des Neujahrstages" bezeichnet, also genau so, wie noch heute die Juden den Tag vor „*Roš hašanah*" als „*'ereb roš hašanah*" bezeichnen. Der 18. Tag des Monates Thoth war bei den Ägyptern der Tag des „Uag-Festes" (*ḥb wꜣg*), und der 17. Thoth wurde als „*grḥ n ḥb wꜣg* = Nacht des Uag-Festes"[3]) bezeichnet usw. Die im Deutschen noch allgemein gebräuchlichen Bezeichnungen: „Sonnabend" und „Feierabend" gehen also indirekt auf altägyptische Motive zurück. Auch daß das Wochenfest der Juden als ein „*ḥag habikkurim*" gefeiert wird, an dem die Erstlingsfrüchte des Feldes in den Tempel zu Jerusalem gebracht werden mußten, ist altägyptischen Ursprungs, denn auch hier mußte man am 50. Tage

1) ZDMG., Bd. 62, p. 60—71. — Zeitschr. f. ägypt. Spr., Bd. 28, p. 118. — Annales du Musée Guimet, Bibl. des Études XXIV.

2) Zeitschr. f. ägypt. Spr., 1882, p. 176 und ibid. p. 179 und p. 181.

3) Ibid. 1882, p. 179 und p. 183.

nach dem 16. Epiphi (späterem Abib), nämlich am Neujahrstage des Naturjahres, die ersten Garben in den Tempel bringen[1]).

Und so könnten noch mehrere Beispiele angeführt werden, aus denen der altägyptische Einfluß auf Religion, Kult und Brauch im Judentum klar und unzweideutig hervorgeht. Und so ist auch die altägyptische Idee, in dem Fisch ein Sinnbild der Frommen und Gläubigen und ein Symbol der Unsterblichkeit zu sehen, von den Juden übernommen worden. Ich will nicht so weit ausgreifen und in allem, was in der jüdischen Literatur und im jüdischen Mythos auf den Fisch Bezug hat[2]), ägyptischen Einfluß erblicken; aber die im Judentum verbreitete Anschauung, daß der Fisch das Sinnblild der Gläubigen sei, ebenso die Verquickung des jüdischen Messiasglaubens mit dem Fisch ist ägyptischen Ursprungs.

Es ist eine, heute nur mehr von wenigen bestrittene Tatsache, daß die Juden, wenn auch nicht 400 Jahre oder gar 430 Jahre[3]), so doch viele Jahre hindurch in Ägypten weilten. Während dieses vieljährigen Aufenthaltes in Ägypten hatten sie genügend Gelegenheit gehabt, sich mit den religiösen Kulteinrichtungen und dem Mythos der Ägypter vertraut zu machen; hier sahen sie, welche hohe Bedeutung manchen Tieren als Inkarnationen gewisser göttlichen Eigenschaften und als Sinnbild gewisser Götter zukommt und darum auch, als diesen Göttern geheiligt, verehrt werden. Sie sahen, daß der Widder dem Amon und dem Chnum, der Ibisvogel dem Thoth, die Kuh der Hathor, die Katze der Bast, das Krokodil dem Sebek usw. geheiligt sei, und so lernten sie auch den Fisch als ein Sinnbild der Gläubigen und als Symbol der Unsterblichkeit kennen. Die Fische mußten den Ägyptern schon als Wassertiere heilig sein, da das Wasser den Ägyptern als jene Urmaterie galt, aus der alles hervorgegangen ist[4]). Insbesondere gilt dies von den Nilfischen, da das Nilwasser als ein dem Nilgotte Hapi geheiligtes[5]) und daher auch Dämonen abwehrendes Element[6]) erachtet wurde. Da aber im ägyptischen Pantheon der Gott Hapi der Segen spendende und daher Heil und Wohl fördernde Gott Ägyptens war, so glaubte man durch das Verzehren von Nilfischen des göttlichen Segens teilhaftig zu werden. Und daß auch die Juden dem Fischgenusse hier in reichlichem Maße huldigten, lehren die Bibelworte[7]): „wir

1) Proc. of Soc. of Bibl. Arch., 1905, p. 255—259.

2) Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die sehr dankenswerte Arbeit Scheftelowitz' im „Arch. f. Religionswiss. XIV“. Hier ist die ganze Literatur zusammengetragen, die in bezug auf das Fischsymbol im Judentum irgendwie in Betracht kommen kann.

3) Exodus, Kap. XII, Vers 41.

4) Vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, p. 85, 101, 109 und 129 ff.

5) Ibid. p. 638 ff.

6) Vgl. „Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel“, von I. Goldziher, Arch. f. Religionsw. XIII.

7) Numeri, Kap. XI, Vers 5.

gedenken der Fische, die wir in Ägypten aßen" zur Genüge. Dann ist ihnen aber der Glaube, daß der Fisch das Symbol der Unsterblichkeit und das Sinnbild des Frommen sei, gewiß nicht fremd geblieben. Und es war ihnen dies auch in der Tat nicht fremd geblieben; wir haben hierfür zahlreiche Belege [1]). Nach jüdischem Volksglauben glich Israel überhaupt den Fischen; schon Jakob segnete seine Enkel mit den Worten [2]): „sie mögen wie die Fische werden, zahlreich inmitten des Landes". Und so wie der Fisch nur lebt, so lange er im Wasser bleibt, so lebt auch Israel nur so lange es an der heiligen Lehre (die gewöhnlich mit dem Wasser verglichen wird) festhält (vgl. Talmud Berakot 56 $^{B}$ u. Talmud 'Aboda zara 3 $^{B}$). Der Fisch war also, wie den alten Ägyptern so auch den Juden, das Sinnbild der Frommen und Gläubigen.

Es ist aber auch erklärlich, wieso der Fisch im jüdischen Volksglauben mit der Messiasidee verknüpft wurde, d. h. es ist nicht schwer zu ergründen, wie die altjüdische Tradition entstanden ist, derzufolge in der messianischen Zeit der große Fisch Leviatan den Frommen zur Speise werde vorgesetzt werden und die Seligen im messianischen Weltreiche sich hauptsächlich von Fischen nähren werden.

Mit dem Auftreten des Messias ist der Glaube an die Wiederbelebung und Auferstehung der Toten innig verknüpft, und nunmehr sollte jeder Gläubige der Unsterblichkeit teilhaftig werden und ewig leben. Der Fisch war den alten Ägyptern und somit auch den übrigen Völkern des alten Orients — die Juden selbstverständlich mitinbegriffen — das Symbol der Unsterblichkeit, und wer Fische aß, erlangte die Unsterblichkeit und das ewige Leben der Götter.

So entstand im jüdischen Volksglauben der Mythos vom messianischen Fisch Leviatan. Wer von diesem Fische essen wird, der wird des ewigen Lebens sicher sein; darum wird gleich bei der Wiederauferstehung der Toten den Frommen dieser Fisch als Speise vorgesetzt werden, und die Seligen im messianischen Weltreiche werden, um für immer göttergleich und unsterblich zu bleiben, sich hauptsächlich von Fischen nähren.

Also nicht astrologische Vorstellungen sind es [3]), welche im jüdischen Volksglauben den Anbruch des Messias mit dem Fischsymbol verknüpfen, sondern altägyptischer Glaube und altägyptischer Mythos ist es, der auch im Judentum Wurzel gefaßt hat und so den Glauben an den messianischen Fisch vorbereitet und gezeitigt hat. Scheftelowitz meint zwar, daß für das Auftreten des Messias das Sternbild der Fische die bedeutungsvollsten und günstigsten Merkzeichen biete. „Das Sternbild der „Fische" kann, da es als letztes der Tierkreisbilder im letzten Monat auftritt, einerseits symbolisch sehr leicht als der Zeitpunkt des Weltendes aufgefaßt

1) Vgl. Scheftelowitz, Archiv f. Religionswiss. XIV.
2) Genesis, Kap. 48, Vers 16.
3) Vgl. Scheftelowitz, Archiv f. Religionswiss. XIV, p. 41.

werden, anderseits aber auch, da unter demselben Sternbilde das Frühlingsäquinoktium liegt, wegen des Frühlingsanfangs den Beginn einer neuen blühenden Ära darstellen." Nun ist es wohl richtig, daß das Sternbild der Fische nicht nur jetzt, sondern auch zur Zeit der Abfassung des Talmuds das letzte, also zwölfte Zodiakalzeichen war, insofern zur Zeit der Talmud-Redaktion nicht mehr das Sternbild des Stieres, sondern das des Widders das Frühlingsäquinoktium bestimmte. Dann aber ist es doch der „Widder" und nicht das Bild der Fische, welches wegen des Frühligsbeginnes „den Anbruch einer neuen blühenden Ära" bedeuten könnte!

Es haben allerdings, wie bei allen Völkern des Altertums, so auch bei den Juden, astrologische Vorstellungen Platz gegriffen und in vielfacher Beziehung die Lebens- und Denkungsweise beeinflußt. Gewiß sind auch bei den Juden die wichtigsten Begebenheiten im Leben in Beziehung zu den Gestirnen, insbesondere zu den Planeten und Tierkreisbildern gesetzt worden. Nicht ohne Grund wird das „Geschick" des Menschen sowie sein „Glück" im Hebräischen mit den Worten כוכב und מזל bezeichnet, mit denen auch die Worte „Stern" und „Planet" benannt werden. Und gerade hier, auf dem Gebiete der Astrologie, ist es nicht notwendig anzunehmen, daß das eine Volk vom andern gelernt und übernommen habe; die Himmelserscheinungen sind in einer für jeden lesbaren Schrift am Himmel verzeichnet, und jeder legt sich dieselben in seiner Sprache zurecht. Es ist z. B. einleuchtend, daß man die verschiedenen Phasen des Mondes mit den verschiedenen Lebensaltern des Menschen in Zusammenhang und in eine Parallele setzte (Neumond und Geburt des Kindes, Erstes Viertel und Jünglingsalter, Vollmond und der Mann in der Vollkraft seines Lebens, Letztes Viertel und Greisenalter, Verschwinden des Mondes zur Zeit der wahren Konjunktion und der Tod des Menschen); und so ist es auch bei anderen Himmelserscheinungen. Es ist also nicht notwendig vorauszusetzen, daß die Juden die astralen G r u n d l a g e n erst von anderen Völkern übernommen haben, sie haben dieselben — wie auch Scheftelowitz ganz richtig bemerkte — schon seit den ältesten Zeiten gekannt.

Und dennoch vermag ich nicht dem Fischsymbol im jüdischen Volksglauben astrologische Vorstellungen unterzulegen; es sind hier Motive maßgebend gewesen, die in den religiösen Anschauungen und mythologischen Vorstellungen der alten Ägypter ihre Wurzel haben.

Und so ist es auch mit dem Fischsymbol im Christentum. Es ist gar nicht notwendig, daß man das christliche Fischsymbol auf das Judentum zurückführe, wie dies Scheftelowitz in seiner sonst sehr lehrreichen Arbeit tut. Es hat sich dieses Symbol einfach zugleich mit anderen Kulturelementen von Ägypten hierher verpflanzt. Haben wir doch eine ganze Reihe christlicher Vorstellungen, die ihre Heimat in Ägypten haben. Um nur e i n Beispiel anzuführen, nehmen wir das Datum der Geburt Christi.

Allgemein gilt da der 25. Dezember. Aber woher dieses Datum? Nirgends haben wir authentische Belege dafür, daß Christus am 25. Dezember geboren worden sei. Wir wissen aber, daß um die Zeit der Geburt Christi bereits zahlreiche ägyptische Kulturelemente sich weithin, auch nach Europa verbreitet hatten. Stand doch damals nicht nur der ganze vordere Orient, sondern auch Griechenland, der ganze Archipel bis zum Hellespont und nach Thrakien hinein, sowie Italien unter dem Einflusse der von Ägypten ausgegangenen religiösen und kulturellen Strömungen. Jesus Nazaraeus war daher als ein Rex Judaeorum, wie jeder König des Orients, ein Vertreter Gottes auf Erden; er war, um in der Sprache der Ägypter zu sprechen, ein „Sa-Ra“ = Sohn des Ra, also ein junger Horus, und mußte daher wie dieser um die Zeit der Winterwende, die damals auf den julian. 25. Dezember fiel, geboren worden sein. Auch seine Auferstehung fiel, wie die des Horus, in die Zeit der Frühlingstagundnachtgleiche. — Und so ließe sich noch vieles anführen, was hier auf einen Parallelismus mit den Anschauungen der alten Ägypter hinweist.

Und wenn ich auch den Ausführungen G. Gehrich's[1]) vollkommen zustimme, „daß es falsch ist, aus der Ähnlichkeit bestimmter Vorstellungen und Gebräuche ohne weiteres ihren ursächlichen Zusammenhang zu folgen“, so gibt es doch zuweilen gewisse Kriterien, welche diesen ursprünglichen Zusammenhang hervortreten lassen. Eine solche Erscheinungsform ist das Auftreten des Fischsymbols im Christentum und die Bezeichnung Christi als Fisch.

Die aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts stammende Grabschrift des Aberkios von Hierapolis dient allgemein als ein Beleg für das Alter der Bezeichnung Christi als Fisch. Harnack hält zwar diese Grabschrift nicht für katholisch-christlich; er sagt[2]): „Ich halte nach wie vor die Inschrift nicht für katholisch-christlich, sondern sehe mich zu der Annahme gedrängt, daß sie aus einem Kultverein stammt, in welchem Heidnisches und Christliches gemischt war“. Dölger[3]) wieder ist der Ansicht, „daß für die uns hier interessierende Partie von dem Fisch kein einziges Analogon im Heidentum aufgezeigt werden könne“. Nach ihm ist also der Fisch als Symbol Christi rein christlichen Ursprungs.

Nun aber sehen wir an unserer Budapester Stele, daß dem Fisch schon im frühen Altertum eine ganz wichtige Bedeutung zufiel: er war bei den alten Ägyptern der Führer der Barke, auf der man zum Reich der Seligen gelangen konnte; mit seiner Hilfe konnte der Gläubige dem ewigen Heil und der ewigen Seligkeit

1) Die oriental. Religionen im röm. Heidentum, von Franz Cumont. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Vorrede des Herausgebers, p. XX.

2) Geschichte der altchristl Literatur II: Chronologie. II. Bd. (1904), p. 183.

3) 'ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit. I. Bd., p. 10.

zugeführt werden. — Auf dem zu El Gamhud im Jahre 1907 ausgegrabenen Sarkophag sehen wir den Fisch schwebend über der Bahre des Verstorbenen, und damit ist, wie Wiedemann[1]) richtig bemerkte, „das Gleiche angedeutet, wie wenn der Tote die Sonnenbarke, den Sonnengott oder die Sonne selbst vor sich sieht".

Aber auch Jesus war ein Sonnengott, denn er war — wie wir bereits oben hervorgehoben haben — als Rex Judaeorum ein „Sa-Ra = Sohn des Ra". Und auch Jesus war nach christlicher Lehre berufen, die mit Sünden behaftete Menschheit zu reinigen und zu läutern und sie der ewigen Seligkeit zuzuführen. Er war also der Führer und der Fährmann, dem sich die nach ewiger Seligkeit schmachtende Menschheit anvertrauen sollte, um in das Land des steten Heils und der ewigen Glückseligkeit zu gelangen. Er war und ist also dem Christentum das, was der Ant-Fisch den gläubigen Ägyptern war: die Verkörperung der ewigen Wahrheit und die Hoffnung auf ewiges seliges Leben; und so ist es erklärlich, warum Christus als „Fisch" bezeichnet wurde.

Das christliche Ἰχθύς-Symbol hat sich also in natürlicher Weise aus den von Ägypten ausgegangenen religiösen Lehren, die ja weithin Verbreitung fanden, entwickelt, und war somit auch den Urchristen wohl bekannt. Schon den ältesten Christen war der Fisch ein heiliges Symbol Christi gewesen, und wir stimmen gerne zu der Ansicht Dölger's[2]), daß Tertullian, indem er um 200 n. Chr. die Bezeichnung Ἰχθύς für Jesus gebraucht, „an einen bereits einige Zeit eingebürgerten Sprachgebrauch anknüpft". Aber Ägypten ist der Boden, auf dem die Bedeutung des Fisches als heiliges Symbol emporgekeimt ist, und von hier haben es die Juden und auch das Christentum übernommen. Von Seite des Christentums konnte diese Idee oder Lehre um so leichter übernommen werden, da Jesus ebenso wie jeder Pharao der Ägypter eine Inkarnation Gottes war; und so wie die Pharaonen nicht nur Vertreter Gottes auf Erden waren, sondern lebendige Götter selbst, so war auch Jesus nicht nur „Sohn Gottes", sondern „Gott" selbst. Es waren somit im Christentum alle Grundlagen dafür gegeben, daß auch andere von Ägypten ausgegangenen Lehren hier Wurzel fassen konnten und daß man auch die ägyptische Bedeutung des Fisches auf Jesu übertrug.

Die Idee, das Fischsymbol auf den Orient als Entstehungsstätte zurückzuführen, ist allerdings nicht neu. So hatte Pischel[3]) versucht, den Ursprung des christlichen Fischsymbols nach Indien zu verlegen, da hier schon seit ältester Zeit sowohl bei den Brahmanen als auch bei den Buddhisten der Fisch als Retter gilt. Doch wird dieser Gedanke, so zahlreiche Belege auch Pischel dafür erbracht

---

1) Sphinx, XIV, 6, p. 241.
2) ἸΧΘΥΣ, I. Bd., pag. 8.
3) Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1905, p. 506 ff.

hat, daß in Indien das Fischsymbol seit ältesten Zeiten bekannt war, mit Recht bemängelt[1]). Der indische Ursprung dieses Symbols wäre nur dann plausibel, wenn man den Nachweis erbringen könnte, daß schon zur Zeit des Urchristentums Brahmanen oder Buddhisten, bei denen dieses Symbol zu Hause war, nach dem Abendlande gekommen und hier zum Christentum übergetreten sind, und so das ihnen geläufige Fischsymbol in christlicher Färbung auf das Christentum übertragen hätten. Dieser Nachweis ist aber bis nun nicht erfolgt. „Daß geborene Inder nach ihrer Bekehrung zum Christentum bereits am Anfange des zweiten Jahrhunderts einen besonders einflußreichen Verkehr mit dem Abendlande gepflogen hätten, ist nicht bekannt, auch nicht erwiesen." Und dies ist doch ein jedenfalls sehr beachtenswertes Argument gegen die Pischel'sche These.

Ganz anders liegen die Verhältnisse rücksichtlich des Verkehrs der Ägypter mit dem Abendlande. Da tritt uns schon in den vorchristlichen Jahrhunderten der mächtige Einfluß Ägyptens entgegen, der sich dann im Beginne unserer Ära auf alle Gebiete des kulturellen Lebens erstreckte und namentlich in religiöser Beziehung in ganz gewaltiger Weise hervortrat[2]).

Das christliche Fischsymbol hat also seinen Ursprung in Ägypten.

---

1) Vgl. Dölger, Das Fischsymbol, I. Bd., p. 32 und Scheftelowitz, Arch. f. Religionswiss. XIV, p. 17.

2) Vgl. diesbezüglich: Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum. Deutsche Ausgabe von G. Gehrich, 1910.

# Arthaśāstra und Dharmaśāstra[1].

Von

**Julius Jolly.**

Die engen Beziehungen, die zwischen dem Kauṭilīya Arthaśāstra und dem gesamten Dharmaśāstra bestehen, sind in den lehrreichen Abhandlungen von H. Jacobi[2]) über das K. A. mit Recht hervorgehoben. Auch in der Ausgabe und englischen Übersetzung des K. A. von R. Shama Sāstri sind in den Noten zahlreiche Verweisungen auf analoge Stellen in den Smṛtis, besonders in der Yājñavalkyasmṛti, gegeben. Da es aber bei solchen Textvergleichungen auf den Wortlaut ankommt, so sollen im Nachstehenden die wichtigsten Übereinstimmungen in den besonders in Betracht kommenden adhikaraṇa 3 und 4 zu einer Konkordanz vereinigt werden, mit Kenntlichmachung der auffallendsten Ähnlichkeiten durch kursiven Druck. Einige Erörterungen über die Bedeutung dieser Übereinstimmungen sollen folgen, schon einleitungsweise möchte ich hervorheben, daß das Dharmaśāstra nicht nur im Arthaśāstra zitiert wird[3]), sondern auch seinerseits mehrfache Hinweise auf das Arthaśāstra enthält. So findet sich außer der bekannten Yājñavalkyastelle (2, 21) über die Inferiorität des Arthaśāstra gegenüber dem Dharmaśāstra in Zweifelsfällen, der die Nāradastelle I, 1, 39 und ein dem Kātyāyana zugeschriebener Text dem Sinne nach genau entsprechen, bei Nārada ebenda 37 die Vorschrift, bei der Entscheidung von Prozessen jeden Konflikt sowohl mit dem Dharmaśāstra als mit dem Arthaśāstra zu vermeiden. In einem dem Bṛhaspati zugeschriebenen Text (zitiert

1) Teilweise schon in der Sitzung vom 11. April 1912 der indischen Sektion des Internat. Orientalisten-Kongresses in Athen vorgetragen.

2) Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1911, 732—743, 954—973; 1912, 832—849.

3) Vgl. Jacobi, l. c. 963, 972; Shama Sastri's Ausgabe, p. XI.

Vīram. 36) wird hervorgehoben, daß die Richter sowohl mit dem Dharmaśāstra, als auch mit dem Arthaśāstra vertraut sein müssen (arthaśāstraviśāradaiḥ). Nach Kātyāyana (zitiert Vyavahāramayūkha 3) soll der König im Gerichtshof die Prozesse entscheiden und zugleich Vorlesungen aus den Purāṇas, Dharmaśāstras und Arthaśāstras anhören, wobei unter dem Arthaśāstra nach dem Kommentar das Nītiśāstra zu verstehen ist. Zu der Yājñavalkyastelle (2, 21) ist allerdings zu erwähnen, daß Vijñāneśvara in seinem Kommentar zu derselben, im Hinblick auf Y. 2, 1 (Urteilsfällung nur auf Grund des Dharmaśāstra), das dort erwähnte Arthaśāstra nicht auf die selbständigen Werke dieses Namens von Uśanas u. a., sondern nur auf die im Dharmaśāstra selbst enthaltenen politischen Regeln (dharmaśāstrāntargatam eva rājanītilakṣaṇam arthaśāstram) bezogen haben will. Dagegen erklärt Mādhavācārya in seinem Kommentar zu Parāśara (Bibl. Ind.-Ausg. III, 29) den Ausdruck arthaśāstra in einem Texte des Yama (= N. 1, 1, 37) dahin, daß darunter sowohl das im Dharmaśāstra enthaltene, auf Objekte, Strafen u. dgl. bezügliche (tadantargataṃ dravyadaṇḍādirūpam arthaśāstram), als auch das in Nīti bestehende (nītyātmakam) Arthaśāstra zu verstehen sei, beide müßten in Konfliktsfällen dem Dharmaśāstra weichen.

Ich lasse nun die Zusammenstellungen folgen, wobei von den vielen Parallelstellen der Smṛtis tunlichst die bezeichnendsten ausgewählt sind. Abkürzungen: Āp. = Āpastamba; B. = Hs. 335 der k. Staatsbibl. in München (eine vollständige Sammlung und kritische Besprechung der Varianten dieser wichtigen Hs. wird Mr. I. J. Sorabji veröffentlichen); B. = Bṛhaspati in Zitaten; Baudh. = Baudhāyana; D. = Devala in Zitaten; Gaut. = Gautama; K. = Kātyāyana in Zitaten; K. A. = Kauṭilīya Arthaśāstra; M. = Manu; N. = Nārada; V. = Vyāsa in Zitaten; Vas. = Vasiṣṭha; Vi. = Viṣṇu; Y. = Yājñavalkya. Durch die Konfrontierung der sich entsprechenden Texte aus beiden Śāstras hoffe ich zugleich einen kleinen Beitrag zur Erklärung und Kritik des Kauṭilīya zu geben.

Arthaśāstra.

Richter.

147. dharmasthās *trayas trayo 'mātyā* . . . vyāvahārikān arthān kuryuḥ |

Ungültige Verträge und Prozesse.

tirohit*āntaragāranaktāraṇyopadhy*upahvara*kṛtāṃś* ca *vyavahārān pratiṣedhayeyuḥ* | 148. . . . apāśrayavadbhiś ca *kṛtāḥ* pitṛmatā *putreṇa* . . . tatrāpi kruddhen*ārtena mattenonmattenā*pagṛhītena vā *kṛtā vyavahārā na sidhyeyuḥ* |

Protokollierung der Aussagen.

149. *saṃvatsaram ṛtuṃ māsaṃ pakṣaṃ divasaṃ* . . *ṛṇaṃ vedakāvedakayoḥ* . . . *deśa*grāma*jāti*gotra*nāma*karmāṇi cābhilikhya vādiprativādipraśnān . . . niveśayet |

Überführungsgründe.

*nibaddhaṃ pādam utsṛjyānyaṃ pādaṃ saṃkrāmati* | *pūrvoktaṃ paścimenārthena nābhisaṃbadhyate* | . . . *pratijñāya deśam* (v. l. *deśyaṃ*) *nirdiśa ity ukte na nirdiśati* | [hīnadeśam *adeśaṃ vā nirdiśati* | B.] *nirdiṣṭoddeśād anyadeśam upasthāpayati* | upasthite deśe 'rthavacanaṃ naivam ity *apavyayate* | sākṣibhir avadhṛtaṃ *necchati* | *asaṃbhāṣye deśe sākṣibhir mithaḥ saṃbhāṣate* | iti *paroktahetavaḥ* |

Dharmaśāstra.

B. . . . sapta pañca *trayo* 'pi vā | yatropaviṣṭā viprāḥ syuḥ sā yajñasadṛśī sabhā || K. saprāḍvivākaḥ *sāmātyaḥ* sabrāhmaṇapurohitaḥ | sasabhyaḥ prekṣako rājā . . .

N. I, 1, 43. strīṣu *rātrau bahir grāmād antar veśmany* arātiṣu | *vyavahāraḥ* kṛto 'py eṣu punaḥkartavyatām iyāt || Y. 2, 31. bal*opadhi*vinirvṛttān *vyavahārān nivartayet* | strī*naktamantarāgārabahiḥśatrukṛtāṃs* tathā || Y. 2, 32. *mattonmattārtavyasanibālabhītādiyojitaḥ* | asaṃbaddha*kṛtaś* caiva *vyavahāro na sidhyati* ||

„Smṛti“: *varṣartumāsapakṣāho*velā*deśa*pradeśavat | sthānāvasathasādhyākhyā*jāty*ākāravayoyutam | *sādhya*pramāṇasaṃkhyāvad *ātmapratyarthinā*mavat . . . tad bhāṣety abhidhīyate ||

N. I, 2, 24. *pūrvavādaṃ parityajya yo 'nyam ālambate* punaḥ | vāda*saṃkramaṇāj* jñeyo *hīnavādī* sa vai naraḥ || N. I, 1, 56. *nānyat pakṣāntaraṃ gacched* gacchan pūrvāt sa *hīyate* || 60. samyak praṇihitaṃ cārthaṃ pṛṣṭaḥ san *no 'bhinandati* | *apadiśya* ca yo *deśyaṃ* punas tam anudhāvati || *santi jñātāra ity uktvā diśety ukto diśen na yaḥ* | M. 8, 53—55. *adeśyaṃ* (*adeśaṃ*) *yaś ca diśati nirdiśyāpahnute ca yaḥ* | *yaś cādharottarān arthān vigītān nāvabudhyate* || *apadiśyāpadeśyaṃ* ca punar yas tv *apadhāvati* | samyak praṇihitaṃ cārthaṃ pṛṣṭaḥ san *nābhinandati* || *asaṃbhāṣye sākṣibhiś ca deśe saṃbhāṣate mithaḥ* | nirucyamānaṃ praśnaṃ ca *necched* . . .

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| **Gegenklage und mehrfache Klagen.** *abhiyukto na pratyabhiyuñjīta anyatra kalahasāhasārthasamavāyebhyaḥ* \| *na cābhiyukte* 'bhiyogo 'sti \| | Y. 2, 9. 10. *nainaṃ pratyabhiyojayet* \| *abhiyuktaṃ na cānyena* . . . kuryāt *pratyabhiyogaṃ* ca *kalahe sāhaseṣu* ca \| N. I, 1. 55. *nābhiyukto 'bhiyuñjīta* . . . *na cābhiyuktam anyena* . . . |
| **Fristen für die Antwort.** *kṛtakāryaviniśayo* hy abhiniyoktā . . . *tasyāpratibruvatas trirātraṃ saptarātram* iti \| . . . *tripakṣād* ūrdhvam *apratibruvataḥ paroktadaṇḍaṃ* kṛtvā . . . \| tad eva *niṣpatato 'bhiyuktasya* kuryāt \| | N. p. 14 Anm. *kṛtakāryavinirṇayaḥ*. N. p. 18 Anm. *abhiyukto na ced brūyād* vadhyo *daṇḍyaś* ca dharmataḥ \| *na ced dvipakṣāt prabrūyād* dhanaṃ prati *parājitaḥ* \|\| . . . *tryahaṃ* vā . . . *saptāhaṃ* vā . . . M. 8, 55. . . . yaś cāpi *niṣpatet* \|\| |
| **Der König als Richter.** 150. . . . *naśyatāṃ sarvadharmāṇāṃ rājā dharmapravartakaḥ* \|\| | N. I, 1, 2. *naṣṭe dharme* manuṣyāṇāṃ . . . *rājā daṇḍadharaḥ* smṛtaḥ \|\| |
| **Entscheidungsgründe.** *dharmaś ca vyavahāraś ca caritram rājaśāsanam* \| *vivādārthaś catuṣpādaḥ paścimaḥ pūrvabādhakaḥ* \|\| *atra satye* (B.) *sthito dharmo vyavahāras tu sākṣiṣu* \| *caritraṃ* saṃgrahe puṃsāṃ *rājñām ājñā tu śāsanam* \|\| | N. I, 1, 10. 11. *dharmaś ca vyavahāraś ca caritraṃ rājaśāsanam* \| *catuṣpād vyavahāro 'yam uttaraḥ pūrvabādhakaḥ* \|\| *tatra satye sthito dharmo vyavahāras tu sākṣiṣu* \| *caritraṃ* pustakaraṇe *rājājñāyāṃ tu śāsanam* |
| **Strafgewalt der Könige.** rājñaḥ svadharmaḥ svargāya *prajā* dharmeṇa *rakṣituḥ* \| arakṣitur vā kṣeptur vā *mithyādaṇḍam* ato 'nyathā \|\| *daṇḍo* hi kevalo lokaṃ paraṃ cemaṃ ca *rakṣati* \| | M. 7, 18. 19. *daṇḍaḥ* śāsti *prajāḥ* sarvā daṇḍa evābhi*rakṣati* \| . . . samīkṣya tu dhṛtaḥ samyak sarvā rañjayati *prajāḥ* \| *asamīkṣya praṇītas* tu vināśayati sarvataḥ \|\| |
| **Recht und Billigkeit.** saṃsthayā (B.) *dharmaśāstreṇa* śāstraṃ vā vyāvahārikam \| *yasminn arthe virudhyeta dharmeṇārthaṃ viniśca-* | N. I, 1, 39. 40. *yatra vipratipattiḥ* syād *dharmaśāstrā*rthaśāstrayoḥ \| arthaśāstroktam utsṛjya *dharma-* |

*yet* ‖ *śāstraṃ vipratipadyeta* dharmanyāyena kenacit | *nyāyas tatra pramāṇaṃ syāt* tatra pāṭho hi *naśyati* |

Heiratsformen.

151. . . . *kanyādānaṃ* kanyām *alaṃkṛtya brāhmo* vivāhaḥ | *sahadharmacaryā prājāpatyaḥ* | *gomithunādānād ārṣaḥ* | *antar vedyām ṛtvije* dānād *daivaḥ* | *mithaḥsamavāyād gāndharvaḥ* | *śulkādānād* (B.) *āsuraḥ* | *prasahyādānād rākṣasaḥ* | *suptamattādānāt* (B.) *paiśācaḥ* | pitṛpramāṇāś *catvāraḥ pūrve dharmyāḥ* |

Frauengut.

152. . . . *vṛttir ābadhyaṃ* vā *strīdhanam* | *paradvisahasrā* sthāpyā vṛttiḥ |

Verfügung über dasselbe.

*tad* ātmaputrasnuṣābharmaṇi . . . *bhoktum adoṣaḥ* | *pratirodhakavyādhidurbhikṣa*bhayapratīkāre *dharmakārye* ca *patyuḥ* |

Versorgung der Frauen.

*mṛte bhartari dharmakāmā* tadānīm *evāsthāpyābharaṇaṃ* śulkaśeṣaṃ ca *labheta* | . . . *nyāyopagatāyāḥ pratipatta strīdhanaṃ gopāyet* . . . *patidāyaṃ* vindamānā jīyeta | *dharmakāmā bhuñjīta* |

*śāstroktam ācaret* ‖ *dharmaśāstravirodhe* tu yuktiyukto vidhiḥ smṛtaḥ | Y. 2, 21. *smṛtyor virodhe nyāyas tu balavān* vyavahārataḥ | arthaśāstrāt tu *balavad dharmaśāstram* iti sthitiḥ ‖ B. kevalaṃ *śāstram* āśritya *na kartavyo* hi nirṇayaḥ |

N. 12, 40—44. *kanyāṃ* tu *dadyād brāhme* tv *alaṃkṛtām* | *saha dharmaṃ carety* uktvā *prājāpatyo* vidhiḥ smṛtaḥ ‖ vastra*gomithunābhyāṃ* tu vivāhas tv *ārṣa* ucyate | *antar vedyāṃ* tu *daivaḥ* syād *ṛtvije* karma kurvate ‖ icchantīm icchataḥ prāhur *gāndharvaṃ* nāma pañcamam | (*gāndharvaḥ samayān mithaḥ* Y.) | vivāhas tv *āsuro* jñeyaḥ *śulkasaṃvyavahārataḥ* ‖ *prasahya haraṇād* ukto vivāho *rākṣasas* tathā | *suptapramattopagamāt paiśācas* tv aṣṭamo 'dhamaḥ ‖ eṣāṃ tu *dharmyāś catvāro* . . . Vgl. auch die Parallelstellen.

D. *vṛttir ābharaṇaṃ* śulkaṃ lābhaś ca *strīdhanaṃ* bhavet | K. . . . strīdhanaṃ striyai | yathāśaktyā *dvisahasrād* dātavyaṃ . . . V. *dvisāhasraḥ paro* dāyaḥ striyai deyo dhanasya tu |

K. *saudayike* sadā strīṇāṃ *svātantryaṃ* parikīrtitam | Y. 2, 143. *durbhikṣe dharmakārye* ca *vyādhau saṃpratirodhake* | gṛhītaṃ strīdhanaṃ *bhartā* na striyai dātum arhati ‖

N. 1, 28. bhartrā prītena *yad dattaṃ* striyai *tasmin mṛte* 'pi tat | sā yathākāmam *aśnīyād dadyād vā* . . . 20. strī *yānyam āśrayet* | *tasyā dravyaṃ haret so* '*nyo* . . . K. *mṛte bhartari bhartraṃśaṃ labheta kulapālikā* | B. . . . *ādāya* dāpayec chrāddhaṃ māsaṣaṇmāsikādikam |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| Erbrecht der kinderlosen Witwe. | |
| 153. . . . *aputrā patiśayanaṃ pālayantī gurusamīpe* strīdhanam *āyuḥkṣayād bhuñjīta* \| āpadarthaṃ hi strīdhanam \| *ūrdhvaṃ dāyādaṃ gacchet* \| | K. *aputrā śayanaṃ bhartuḥ pālayantī gurau sthitā* \| *bhuñjītā maraṇāt* kṣāntā *dāyādā ūrdhvam āpnuyuḥ* \|\| |
| Vererbung des Frauenguts. | |
| jīvati bhartari *mṛtāyāḥ putrā duhitaraś ca strīdhanaṃ* vibhajeran \| *aputrāyā* duhitaraḥ \| tadabhāve *bhartā* \| *śulkam anvādheyam* anyad vā *bandhubhir dattaṃ bāndhavā hareyuḥ* | D. sāmānyaṃ *putrakanyānāṃ mṛtāyāṃ strīdhanaṃ* striyām \| *aprajāyāṃ* hared *bhartā* . . . Y. 2, 144. *bandhudattaṃ* tathā *śulkam anvādheyakam* eva ca \| *atītāyām aprajasi bāndhavās tad avāpnuyuḥ* \|\| |
| Verstoßung. | |
| *varṣāṇy aṣṭāv* aprajāyamānām aputrāṃ *vandhyāṃ cākāṅkṣeta daśaninduṃ* dvādaśa *kanyāprasavinīm* \| | M. 9, 81. *vandhyāṣṭame 'dhivedyābde daśame* tu *mṛtaprajā* \| ekādaśe *strījananī* sadyas tv apriyavādinī \|\| |
| Entschädigung der Verstoßenen. | |
| tasyātikrame śulkaṃ *strīdhanam ardhaṃ cādhivedanikaṃ dadyāt* \| | Y. 2, 148. adhivinnastriyai *dadyād ādhivedanikaṃ* samam \| na dattaṃ *strīdhanaṃ* yasyai datte tv *ardhaṃ* prakīrtitam \|\| |
| Verlassen des Gatten. | |
| 154. nīcatvaṃ paradeśaṃ vā *prasthito* rājakilbiṣī \| prāṇābhihantā *patitas* tyājyaḥ *klībo* 'pi vā *patiḥ* \|\| | N. 12, 97. *naṣṭe* mṛte pravrajite *klībe* ca *patite* patau \| pañcasv āpatsu nārīṇāṃ *patir* anyo vidhīyate \|\| |
| Mündigkeitsalter. | |
| *dvādaśavarṣā strī prāptavyavahārā* bhavati *ṣoḍaśavarṣaḥ pumān* \| | M. 9, 94. . . . vahet *kanyāṃ* hṛdyāṃ *dvādaśavārṣikīm* \| N. 1, 35. 36. *bala ā ṣoḍaśād varṣāt* pogaṇḍa iti śasyate \|\| parato *vyavahārajñaḥ* . . . |
| Anspruch der Frauen auf Unterhalt. | |
| . . . *grāsācchādanaṃ* . . . *dadyāt* \| | N. 13, 52. tatstrībhyo *jīvanaṃ dadyād* . . . |

### Züchtigung der Frauen.

155. *veṇudalarajju*hastānām anyatamena vā *pṛṣṭhe* trir *āghātaḥ* | *tasyātikrame vāgdaṇḍapāruṣyadaṇḍābhyām* ardhadaṇḍāḥ |

### Unauflöslichkeit der Ehe.

*amokṣyā* bhartur akāmasya *dviṣatī* bhāryā bhāryāyāś ca bhartā | . . . amokṣo dharmavivāhānām iti |

### Vergehungen der Frauen.

156. *pratiṣiddhā* strī darpa*madya*krīḍāyāṃ tripaṇaṃ daṇḍaṃ dadyāt | divā strī*prekṣā*vihāra*gamane* ṣaṭpaṇo *daṇḍaḥ* | puruṣa*prekṣā*vihāra*gamane* dvādaśapaṇaḥ |

### Ehebruch.

*strīpuṃsayor* maithunārthenāṅgaviceṣṭāyāṃ (B.)*rahaḥśīlasaṃbhāṣāyāṃ* vā caturviṃśatipaṇaḥ . . . | *keśanīvidantāvalambaneṣu* pūrvasāhasadaṇḍaḥ | . . . *śaṅkitasthāne saṃbhāṣāyāṃ ca* . . . ity *aticāraḥ* | pratiṣiddhayoḥ strīpuṃsayor *anyonyopakāre kṣudrakadravyāṇāṃ* dvādaśapaṇo daṇḍaḥ |

### Strafweise Entziehung des Frauenguts.

157. rājadviṣṭ*aticārābhyām* (B.) *ātmāpakramaṇena ca* | *strīdhan*ānītaśulkānām *asvāmyaṃ jāyate* striyāḥ (B.)

### Strafbare Verlassung des Familienhauses.

158. . . . *patikulān niṣpatya* grāmāntara*gamane* dvādaśapaṇo daṇḍaḥ sthāpyābharaṇalopaś ca | gamyena vā *puṃsā sahaprasthāne* caturviṃśatipaṇaḥ |

M. 8, 299. 300. prāptāparādhās *tāḍyāḥ* syū *rajjvā veṇudalena vā* || *pṛṣṭhatas* tu . . . | *ato 'nyathā tu praharan*prāptaḥ syāc *caurakilbiṣam* ||

N. 12, 90. anyonyaṃ *tyajator* āgaḥ syād anyonya*viruddhayoḥ* |

M. 9, 84. *pratiṣiddhā* pibed yā tu *madyam* abhyudayeṣv api | *prekṣā*samājau *gacched* vā sā *daṇḍyā* kṛṣṇalāni ṣaṭ ||

N. 12, 62. 66—68. *parastriyā* sahākāle *'deśe vā bhavato mithaḥ* | sthāna*saṃbhāṣaṇ*āmodās trayaḥ saṃgrahaṇakramāḥ || *upakārakriyā* keliḥ sparśo bhūṣaṇavāsasām | . . . pāṇau yac ca *nigṛhṇīyād veṇyāṃ vastrāñcale* 'pi vā | . . . *vastrair ābharaṇair mālyaiḥ pānair bhakṣyais tathaiva ca* | saṃpreṣyamāṇair gandhaiś ca vedyaṃ *saṃgrahaṇaṃ* budhaiḥ ||

K. *apakārakriyāyuktā* nirlajjā cārthanāśikā | *vyabhicāraratā* yā ca *strīdhanaṃ na tu sārhati* ||

Parāśara 10, 28—30. brāhmaṇī tu yadā *gacchet parapuṃsā samanvitā* || sā tu naṣṭā vinirdiṣṭā na tasyā gamanaṃ punaḥ | kāmān mohād yā tu gacchet *tyaktvā* bandhūn sutān *patim* || sā tu naṣṭā pare loke mānuṣeṣu viśeṣataḥ |

Arthaśāstra.

## Wartezeit und Wiederverheiratung der Frauen bei Abwesenheit des Mannes.

hrasvapravāsinām . . . śūdravaiśyakṣatriyabrāhmaṇānāṃ bhāryāḥ saṃvatsarottaraṃ kālam ākāṅkṣeran aprajātāḥ saṃvatsarādhikaṃ prajātāḥ prativihitāḥ dviguṇaṃ kālam aprativihitāḥ sukhāvasthā bibhṛyuḥ paraṃ catvāri varṣāṇy aṣṭau vā jñātayaḥ tato yathādattam ādāya pramuñceyuḥ |

159. brāhmaṇam adhīyānaṃ daśa varṣāṇy aprajātāḥ dvādaśa prajātāḥ | rājapuruṣam āyuḥkṣayād ākāṅkṣeta . . . proṣitam aśrūyamāṇaṃ pañca tīrthāny ākāṅkṣeta daśa śrūyamāṇam . . . dīrghapravāsinaḥ pravrajitasya pretasya vā bhāryā sapta tīrthāny ākāṅkṣeta | saṃvatsaraṃ prajātā | tataḥ patisodaryaṃ gacchet | bahuṣu pratyāsannaṃ dhārmikaṃ bharmasamarthaṃ kaniṣṭham abhāryaṃ vā | tadabhāve 'py asodaryaṃ sapiṇḍaṃ kulyaṃ (B.) vā | āsannam eteṣām eṣa eva kramaḥ |

Dharmaśāstra.

Vas. 17, 75. 78. 79. proṣitapatnī pañca varṣāṇy upāsīta | . . . evaṃ brāhmaṇī pañca prajātāprajātā catvāri rājanyā prajātā pañcāprajātā trīṇi vaiśyā prajātā catvāry aprajātā dve śūdrā prajātā trīṇy aprajātaikam | ata ūrdhvaṃ samānārthajanmapiṇḍakagotrāṇām pūrvaḥ pūrvo garīyān | na tu kulīne vidyamāne paragāminī syāt | M. 9, 76. proṣito dharmakāryārthaṃ pratīkṣyo 'ṣṭau naraḥ samāḥ | vidyārthaṃ ṣaḍ yaśo 'rthaṃ vā kāmārthaṃ trīṃs tu vatsarān || N. 12, 97—101. naṣṭe mṛte pravrajite klībe ca patite patau | pañcasv āpatsu nārīṇāṃ patir anyo vidhīyate || aṣṭau varṣāṇy udīkṣeta brāhmaṇī proṣitaṃ patim | aprasūtā tu catvāri parato 'nyaṃ samāśrayet || kṣatriyā ṣaṭ samās tiṣṭhed aprasūtā samātrayam | vaiśyā prasūtā catvāri dve varṣe tv itarā vaset || na śūdrāyāḥ smṛtaḥ kāla eṣa proṣitayoṣitām | jīvati śrūyamāṇe tu syād eṣa dviguṇo vidhiḥ || . . . ato 'nyagamane strīṇām eṣa doṣo na vidyate || M. 9, 74. vidhāya vṛttiṃ bhāryāyāḥ pravaset kāryavān naraḥ |

## Teilung des väterlichen Erbes durch die Söhne.

160. anīśvarāḥ pitṛmantaḥ sthitapitṛmātṛkāḥ putrās teṣām ūrdhvaṃ pitṛto dāyavibhāgaḥ pitṛdravyāṇām |

M. 9, 110. ūrdhvaṃ pituś ca mātuś ca sametya bhrātaraḥ samam | bhajeran paitṛkaṃ riktham anīśās te hi jīvatoḥ ||

## Selbsterworbenes Gut.

svayamarjitam avibhajyam anyatra pitṛdravyād utthitebhyaḥ |

Y. 2, 118. pitṛdravyāvirodhena yad anyat svayam arjitam | . . . dāyādānāṃ na tad bhavet ||

### Der nähere Erbenkreis.

pitṛdravyād *avibhakto*pagatānāṃ putrāḥ pautrā *vā caturthād* ity *aṃśabhājaḥ* (B.) | tāvad avacchinnaḥ piṇḍo bhavati |

D. *avibhakta*vibhaktānāṃ kulyānāṃ vasatāṃ saha | bhūyo *dāyavibhāgaḥ* syād *ā caturthād* iti sthitiḥ ||

### Wiederverteilung.

apitṛdravyā *vibhakta*pitṛdravyā vā *saha jīvantaḥ punar vibhajeran* | yataś *cottiṣṭheta* sa *dvyaṃśaṃ* (B.) *labheta* |

M. 9, 210. *vibhaktāḥ saha jīvanto vibhajeran punar* yadi | samas tatra vibhāgaḥ syāj . . . Vas. 17, 51. yena caiṣāṃ *svayam utpāditaṃ* syād *dvyaṃśam* eva *haret* ||

### Reihenfolge der Erben.

*dravyam aputrasya sodaryā* bhrātaraḥ sahajīvino vā *hareyuḥ kanyāś* ca | *rikthaṃ* putravataḥ *putrā duhitaro vā dharmiṣṭheṣu vivāheṣu jātāḥ* | tadabhāve *pitā dharamāṇaḥ* (l. dhriyamāṇaḥ) | *pitrabhāve bhrātaro bhrātṛputrāś ca* | apitṛkā bahavo 'pi ca bhrātaro bhrātṛputrāś ca pitur ekam aṃśaṃ hareyuḥ | sodaryāṇām *anekapitṛkāṇāṃ pitṛto dāyavibhāgaḥ* . . .

D. tato *dāyam aputrasya vibhajeyuḥ sahodarāḥ* | *tulyā duhitaro* vāpi *dhriyamāṇaḥ pitāpi* vā || M. 9, 185. na bhrātaro na pitaraḥ *putrā rikthaharāḥ* pituḥ | pitā hared *aputrasya* rikthaṃ *bhrātara* eva vā || N. 13, 50. putrābhāve tu *duhitā* tulyasaṃtānakāraṇāt | Vi. 17, 4—9. *aputradhanaṃ* patnyabhigāmi | tadabhāve *duhitṛgāmi* | tadabhāve *pitṛ*gāmi | tadabhāve mātṛgāmi | tadabhāve *bhrātṛ*gāmi | tadabhāve *bhrātṛputra*gāmi | Y. 2, 120. *anekapitṛkāṇāṃ* tu *pitṛto bhāgakalpanā* ||

### Ungleiche Verteilung und Enterbung verboten.

161. *jīvadvibhāge pitā naikaṃ viśeṣayet* | *na caikam akāraṇān nirvibhājeta* |

K. *jīvadvibhāge tu pitā naikaṃ* putraṃ *viśeṣayet* | *nirbhājayen na caivaikam* akasmāt *kāraṇaṃ vinā* ||

### Unterstützung der jüngeren Söhne.

pitur asaty arthe *jyeṣṭhāḥ kaniṣṭhān anugṛhṇīyuḥ* |

M. 9, 108. piteva *pālayet putrāñ jyeṣṭho* bhrātṝn *yavīyasaḥ* |

### Hochzeitskosten.

saṃniviṣṭasamam *asaṃniviṣṭebhyo naiveśanikaṃ dadyuḥ* | *kanyābhyaś* ca *prādānikam* |

N. 13, 33. yeṣāṃ tu *na kṛtāḥ* pitrā *saṃskāravidhayaḥ* kramāt | *kartavyā* bhrātṛbhis teṣāṃ paitṛkād eva te dhanāt || 27. yā tasya *duhitā* tasyāḥ pitryo 'ṃśo bharaṇe mataḥ | *ā saṃskāraṃ bhajeraṃs* tām . . . Vgl. Y. 2, 124.

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| **Aktiva und Passiva.**<br>*ṛṇarikthayoḥ samo vibhāgaḥ* \| | Y. 2, 117. *vibhajeran* sutāḥ pitror ūrdhvam *riktham ṛṇaṃ samam* \| |
| **Revision der Erbteilung.**<br>durvibhaktam *anyonyāpahṛtam* antarhitam avijñātotpannaṃ vā *punar vibhajeran* \| | Y. 2, 126. *anyonyāpahṛtaṃ* dravyaṃ vibhakte yat tu dṛśyate \| tat *punas* te samair aṃśair *vibhajerann* iti sthitiḥ \|\| |
| **Der König als Erbe.**<br>*adāyādakaṃ rājā haret strīvṛtti*pretakadaryavarjam *anyatra śrotriyadravyāt* \| *tat traividyebhyaḥ prayacchet* \| | N. 13, 51. 52. . . . *sarveṣām abhāve rājagāmi* tat \| *anyatra brāhmaṇebhyaḥ* syād rājā dharmaparāyaṇaḥ \| *tatstrībhyo jīvanaṃ* dadyād eṣa dāyavidhiḥ smṛtaḥ \| Baudh. I, 11, 16. *tadabhāve rājā tatsvaṃ traividyavṛddhebhyaḥ prayacchet* \| Vi. 17, 13. *tadabhāve brāhmaṇadhanavarjaṃ rājagāmi* \| |
| **Erbunfähige Personen und deren Nachkommen.**<br>*patitaḥ patitāj jātaḥ klībaś cānaṃśaḥ* \| *jaḍonmattāndhakuṣṭhinaś* ca sati bhāryārthe *teṣām apatyam atadvidhaṃ bhāgaṃ haret* \| *grāsācchādanam* itare *patitavarjāḥ* \|<br>162. teṣāṃ ca *kṛtadārāṇāṃ* lupte prajanane sati \| sṛjeyur bāndhavāḥ *putrāṃs teṣām aṃśān* (B.) *prakalpayet* \|\| | Y. 2, 140. *klībo 'tha patitas tajjaḥ* paṅgur *unmattako jaḍaḥ* \| *andho* 'cikitsyarogādyā bhartavyāḥ syur *niraṃśakāḥ* \|\| *aurasāḥ kṣetrajās tv eṣāṃ nirdoṣā bhāgahāriṇaḥ* \| Vi. 15, 32—35. *patitaklībā*cikitsyarogavikalās tv abhāgahāriṇaḥ \| rikthagrāhibhis te *bhartavyāḥ* \| teṣāṃ *caurasāḥ putrā bhāgahāriṇaḥ* \| *na tu patitasya* \| D. mṛte pitari *na klībakuṣṭhyunmattajaḍāndhakāḥ* \| *patitaḥ patitāpatyaṃ* liṅgī *dāyāṃśabhāginaḥ* \|\| teṣāṃ *patitavarjebhyo bhaktaṃ vastraṃ ca dīyate* \| *tatsutāḥ pitṛdāyāṃśaṃ labheran doṣavarjitāḥ* \|\| M. 9, 202. 203. sarveṣām api tu nyāyyaṃ *dātuṃ* . . . \| *grāsācchādanam* atyantaṃ . . . \|\| yady arthitā tu *dāraiḥ* syāt klībādīnāṃ kathaṃcana \| teṣām utpannatantūnām *apatyaṃ dāyam arhati* \| |

**Teilung mit Bevorzugung der älteren Söhne.**

ekastrīputrāṇāṃ *jyeṣṭhāṃśaḥ* | *brāhmaṇānām ajāḥ kṣatriyāṇām aśvāḥ vaiśyānāṃ gāvaḥ śūdrāṇām avayaḥ* | *kāṇalaṅgās* (B.) teṣāṃ *madhyamāṃśaḥ* | bhinnavarṇāḥ *kaniṣṭhāṃśaḥ* | *catuṣpada*bhāve ratnavarjānāṃ *daśānāṃ* bhāgaṃ dravyāṇām ekaṃ *jyeṣṭho haret* | *pratimukta-svadhāpāśo* hi *bhavati* | ity auśanaso vibhāgaḥ | pituḥ parivāpād *yānam* ābharaṇaṃ ca *jyeṣṭhāṃśaḥ* (B.) | *śayanā-sanaṃ bhuktakāṃsyaṃ* ca *madhyamāṃśaḥ* | *kṛṣṇaṃ dhānyāyasaṃ gṛha*parivāpo *gośakaṭaṃ* ca *kaniṣṭhāṃśaḥ* | *śeṣadravyāṇām* ekadravyasya vā *samo* vibhāgaḥ |

Vas. 17, 42—45. dvyaṃśaṃ *jyeṣṭho haret* | *gavā-śvasya* cānudaśamam | *ajāvayo gṛhaṃ ca kaniṣṭhasya* | *kārṣṇāyasaṃ gṛhopakaraṇāni* ca *madhyamasya* Baudh. II, 3, 9. *caturṇāṃ varṇānāṃ go'śvājāvayo jyeṣṭhāṃśaḥ* | Gaut. 28, 5—12. viṃśatibhāgo *jyeṣṭhasya* . . . *ratho* govṛṣaḥ | *kāṇakhora*kūṭavaṇṭā *madhyamasyā*nekaś cet | avir *dhānyāyasī gṛham ano yuktaṃ catuṣpadām* caikai-kaṃ *yavīyasaḥ* | *samadhetaret* sarvam | . . . *daśataṃ* paśūnām | Āp. II, 14, 7. deśaviśeṣe suvarṇaṃ kṛṣṇā gāvaḥ *kṛṣṇaṃ bhaumaṃ jyeṣṭhasya* | M. 9, 106. jyeṣṭhena jāta-mātreṇa putrī *bhavati* mānavaḥ | *pitṝṇām anṛṇaś* caiva sa tasmāt sarvam arhati || 114. sarveṣāṃ dhanajātānām ādadītāgryam agrajaḥ | yac ca sātiśayaṃ kiṃcid *daśataś* cāpnuyād varam ||

**Anteil der Töchter.**

*adāyādā bhaginyaḥ mātuḥ* parivāpād *bhuktakāṃsyā-bharaṇabhāginyaḥ* |

Vas. 17, 46. *mātuḥ pāriṇeyaṃ striyo vibhajeran* | Baudh. II, 3, 46. nirindriyā hy *adāyāś* ca striyo matā iti śrutiḥ |

**Zurücksetzung eines untüchtigen Ältesten.**

mānuṣahīno *jyeṣṭhas* tṛtīyam aṃśaṃ jyeṣṭhāṃśāl la-bheta | . . . *nivṛttadharmakāryo vā kāmācāraḥ sarvaṃ jīyeta* |

M. 9, 213. yo *jyeṣṭho vinikurvīta lobhād* bhrātṝn yavīyasaḥ | so 'jyeṣṭhaḥ syād *abhāgaś* ca niyantavyaś ca rājabhiḥ ||

**Verteilung zwischen Stiefbrüdern und Zwillingen.**

163. . . . nānāstrīputrāṇāṃ tu saṃskṛt*āsaṃskṛtayoḥ* kanyākṛtakriyābhāve caikasyāḥ *putrayor yamayor* vā *pūrvajanmanā jyeṣṭhabhāvaḥ* |

Āp. II, 13, 3. 4. pūrvavatyām *asaṃskṛtāyāṃ* varṇān-tare ca maithune doṣaḥ | tatrāpi *doṣavān putra* eva | M. 9, 126. *yamayoś* caiva garbheṣu *janmato jyeṣṭhatā* smṛtā ||

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| **Jüngere Söhne.** <br> . . . *śeṣās tam upajīveyuḥ* \| | M. 9, 105. *śeṣās tam upajīveyur* yathaiva pitaraṃ tathā \|\| |
| **Söhne von Weibern verschiedenen Standes.** <br> *cāturvarṇyaputrāṇāṃ brāhmaṇīputraś caturo 'ṃśān haret* \| *kṣatriyāputras trīn* aṃśān \| *vaiśyāputro dvāv aṃśau* \| *ekaṃ śūdrāputraḥ* \| tena trivarṇadvivarṇaputravibhāgaḥ kṣatriyavaiśyayor vyākhyātaḥ \| | Vi. 18, 1—5. brāhmaṇasya *caturṣu varṇeṣu cet putrā bhaveyus* te paitṛkaṃ rikthaṃ daśadhā vibhajeyuḥ \| tatra *brāhmaṇīputraś caturo 'ṃśān adadyāt* \| *kṣatriyāputras trīn* \| *dvāv aṃśau vaiśyāputraḥ* \| *śūdrāputras* tv *ekam* \| Vgl. Vi. 18, 6 ff. |
| **Söhne einer Frau aus niedrigem Stande.** <br> brāhmaṇānāṃ tu pāraśavas tṛtīyam aṃśaṃ labheta \| | Vi. 15, 37. pratilomāsu strīṣu cotpannāś cābhāginaḥ \| |
| **Levirat.** <br> *kṣetre* vā *janayed* asya *niyuktaḥ kṣetrajaṃ* sutam \| *mātṛbandhuḥ sagotro vā* tasmai tat pradiśed dhanam \| | Y. 2, 128. *kṣetrajaḥ kṣetrajātas* tu *sagotreṇetareṇa vā* \|\| Vi. 15, 2. *niyuktāyāṃ* sapiṇḍenottamavarṇena *votpāditaḥ kṣetrajo* dvitīyaḥ \| |
| **Wem die Kinder gehören.** <br> 164. paraparigrahe *bījam utsṛṣṭaṃ kṣetriṇaḥ* ity ācāryāḥ \| mātā bhastrā *yasya retas tasyāpatyam* ity apare \| vidyamānam *ubhayam* iti kauṭilyaḥ \| | M. 9, 52. pratyakṣaṃ *kṣetriṇām* artho *bījād yonir* balīyasī \|\| N. 12, 55. *kṣetrikasya* yad ajñātaṃ kṣetre *bījaṃ pradīyate* \| na tatra bījino bhāgaḥ *kṣetrikasyaiva* tatphalam \|\| 58. kṣetrikānumate *bījaṃ* yasya kṣetre *samarpyate* \| tad *apatyaṃ dvayor* eva bījikṣetrikayor matam \|\| |
| **Die verschiedenen Arten der Sohnschaft.** <br> *svayaṃjātaḥ kṛtakriyāyām aurasaḥ* \| *tena tulyaḥ putrikāputraḥ* \| *sagotreṇānyagotreṇa vā* niyuktena *kṣetrajātaḥ kṣetrajaḥ* putraḥ \| janayitur asaty anyasmin putre *sa eva dvipitṛko dvigotro vā dvayor api svadhārikthabhāg bhavati* \| tatsadharmā bandhūnāṃ *gṛhe gūḍhajātas* tu *gūḍhajaḥ* bandhunotsṛṣṭo *'paviddhaḥ* saṃskartuḥ pu- | Y. 2, 128. *auraso* dharmapatnījas *tatsamaḥ putrikāsutaḥ* \| *kṣetrajaḥ kṣetrajātas* tu *sagotreṇetareṇa vā* \| *gṛhe pracchanna utpanno gūḍhajas* tu sutaḥ smṛtaḥ \| *kānīnaḥ kanyakājāto* mātāmahasuto mataḥ \|\| akṣatāyāṃ kṣatāyāṃ vā jātaḥ *paunarbhavas* tathā \| *dadyān mātā pitā vā yaṃ* sa putro *dattako* bhavet \|\| *krītas* tu tā- |

traḥ *kanyāgarbhaḥ kānīnaḥ sagarbhoḍhāyāḥ sahoḍhaḥ* punarbhūtāyāḥ *paunarbhavaḥ* | svayaṃjātaḥ pitṛ*bandhānāṃ* ca *dāyādaḥ* | parajātaḥ (B) saṃskartur eva *na bandhūnām* | tatsadharmā *mātāpitṛbhyām* adbhir *datto dattaḥ* | *svayaṃ* bandhubhir vā putrabhāvopagata *upagataḥ* putratvenāṅgīkṛtaḥ (B.) *kṛtakaḥ parikrītaḥ krīta* iti |

### Vorzüglichkeit des legitimen Sohnes.

*aurase tātpanne savarṇās tṛtīyāṃśaharāḥ* | *asavarṇā grāsācchādanabhāginaḥ* |

### Entstehung der Mischkasten.

*brāhmaṇakṣatriyayor anantarāputrāḥ savarṇā ekāntarā* asavarṇāḥ | *brāhmaṇasya vaiśyāyām ambaṣṭhaḥ* | *śūdrāyāṃ niṣādaḥ pāraśavo* vā | *kṣatriyasya śūdrāyām ugraḥ* |

165. śūdra *eva vaiśyasya* | *savarṇāsu* caiṣām *acaritavratebhyo jātā vrātyāḥ* | ity *anulomāḥ* | *śūdrād āyogavakṣattacaṇḍālāḥ* | *vaiśyān māgadhavaidehakau* | *kṣatriyāt sūtaḥ* | paurāṇikas tv anyaḥ sūto māgadhaś ca brahma kṣatrād viśeṣaḥ (B.) | ta ete *pratilomāḥ* svadharmātikramād rājñaḥ saṃbhavanti | ugrān *naiṣādyāṃ kukkutaḥ* (B.) *viparyaye pulkasaḥ* | *vaidehikāyām ambaṣṭhād vaiṇaḥ* viparyaye kuśīlavaḥ | *kṣattāyāṃ ugrāc chvapākaḥ* | ity ete cāntarāḷāḥ (B.) |

bhyāṃ *vikrītaḥ kṛtrimaḥ* syāt *svayaṃkṛtaḥ* | dattātmā tu svayaṃdatto *garbhe vinnaḥ sahoḍhajaḥ* || *utsṛṣṭo* gṛhyate yas tu so *'paviddho* bhavet sutaḥ | Baudh. II, 3, 18. *sa eṣa dvipitā dvigotraś ca dvayor api svadhārikthabhāg bhavati* | M. 9, 166 ff. sve kṣetre *saṃskṛtāyāṃ* tu *svayam utpādayed* dhi yam | tam *aurasāṃ* vijānīyāt . . . N. 13, 47. eṣāṃ ṣaḍ *bandhudāyādāḥ* ṣaḍ *adāyādabāndhavāḥ* | Vgl. auch die Parallelstellen.

Baudh. II, 3, 11. *aurase tātpanne savarṇās tṛtīyāṃśaharāḥ* | D. teṣāṃ *savarṇāḥ* putrā ye te *tṛtīyāṃśabhāginaḥ* | *śeṣās* tam upajīveyur *grāsācchādanasaṃbhṛtāḥ* |

M. 10, 6—10. strīṣv *anantarajātāsu dvijair* utpāditān *sutān* | *sadṛśān* eva tān āhur . . . || . . . *dvyekāntarāsu* jātānāṃ dharmyaṃ vidyād imaṃ vidhim || *brāhmaṇād vaiśyakanyāyām ambaṣṭho* nāma jāyate | *niṣādaḥ śūdrakanyāyāṃ* yaḥ *pāraśava* ucyate || *kṣatriyāc chūdrakanyāyāṃ* . . . *ugro* nāma prajāyate || . . . *vaiśyasya* varṇe *caikasmin* . . . || 20. dvijātayaḥ *savarṇāsu janayanty avratāṃs* tu yān | tān . . . *vrātyān* ity abhinirdiśet || Vi. 16, 2. 3. *anulomāsu* mātṛsavarṇāḥ | *pratilomāsv* āryavigarhitāḥ | M. 10, 12. *śūdrād āyogavaḥ kṣattā caṇḍālaś* cādhamo nṛṇām | 17. *vaiśyān māgadhavaidehau kṣatriyāt sūta* eva tu | 18. jāto niṣādāc chūdrāyāṃ jātyā bhavati *pulkasaḥ* | śūdrāj jāto *niṣādyāṃ* tu sa vai *kukkuṭakaḥ* smṛtaḥ || 19. *kṣattur* jātas *tathogryāṃ* tu *śvapāka* iti kīrtyate | *vaidehakena* tv *ambaṣṭhyām* utpanno *veṇa* ucyate ||

Arthaśāstra.

Pflichten und Rechte derselben.

karmaṇā *vaiṇyo* rathakāraḥ teṣāṃ *svayonau vivāhaḥ* | pūrvāparagāmitvaṃ *vṛttānuvṛttaṃ* ca svadharmaṃ (B.) sthāpayet | *śūdrasadharmāṇo* vā anyatra *caṇḍālebhyaḥ* ... sarveṣām antarāḷānāṃ *samo vibhāgaḥ* |

Baupolizei.

166. ... kārayet | *avaskarabhramam* ...

Abstand von dem Nachbarhause.

sarvavāstukayoḥ prākṣiptayor vā śālayoḥ kiṣkur *antarikā* tripadī vā |

Störung der Nachbarn.

167. ... *parakuḍyam* udakenopaghnato dvādaśapaṇo daṇḍaḥ | *mūtrapurīṣopaghāte* dviguṇaḥ |

Grenzstreitigkeiten.

168. ... *sīmavivādaṃ grāmayor ubhayoḥ sāmantāḥ* pañcagrāmī daśagrāmī vā *setubhiḥ* sthāvaraiḥ kṛtrimair vā *kuryāt* | *karṣakagopālavṛddhakāḥ* pūrvabhuktikā vā *bāhyāḥ* setūnām anabhijñā *bahava eko vā* nirdiśya sīmasetūn *viparītaveṣāḥ* (B.) *sīmānaṃ nayeyuḥ* |

Falsche Bestimmung oder Zerstörung der Grenze.

uddiṣṭānāṃ setūnām *adarśane* sahasraṃ (B.) *daṇḍaḥ* | tad eva nīte *sīmāpahāriṇāṃ setucchidāṃ* ca kuryāt |

Dharmaśāstra.

M. 10, 49. *veṇānāṃ* bhāṇḍavādanam || Vi. 16, 14—16. *caṇḍālānāṃ* ... viśeṣaḥ | sarveṣāṃ *samānajātibhir vyavahāraḥ* | *svapitṛvittānuharaṇaṃ* ca | M. 10, 41. *śūdrāṇāṃ tu sadharmāṇaḥ* sarve 'padhvaṃsajāḥ smṛtāḥ || M. 9, 157. tasyāṃ jātāḥ *samāṃśāḥ* syur yadi putraśataṃ bhavet ||

N. 11, 15. *avaskara*sthalaśvabhra*bhrama*syandanikādibhiḥ | ... °mārgān na rodhayet ||

K. viṇmūtrodakacakraṃ ca vahniśvabhraniveśanam | aratnidvayam *utsṛjya* parakuḍyān niveśayet |

B. *varcaḥsthānaṃ* vahnicayaṃ gartocchiṣṭādisecanam | atyārāt *parakuḍyasya* na kartavyaṃ kadācana ||

M. 8, 245. *sīmāṃ prati* samutpanne *vivāde grāmayor dvayoḥ* | jyaiṣṭhe māsi *nayet* sīmāṃ suprakāśeṣu *setuṣu* Y. 2, 150. 151. ... *sāmantāḥ sthavirādayaḥ* | *gopāḥ sīmākṛṣāṇā* ye sarve ca *vanagocarāḥ* || *nayeyur* ete *sīmānaṃ* sthalāṅgāratuṣadrumaiḥ | *setu*valmīkanimnāsthicaityādyair upalakṣitām || N. 11, 10. *ekaś* ced unnayet sīmāṃ sopavāsaḥ samāhitaḥ | *raktamālyāmbaradharaḥ* kṣitim āropya mūrdhani ||

Y. 2, 153. *anṛte* tu pṛthag *daṇḍyā* rājñā madhyamasāhasam | 155. *maryādāyāḥ prabhede* tu *sīmātikramaṇe*

| | |
|---|---|
| Festsetzung der Grenze durch den König.<br>169. *pranaṣṭasetubhogaṃ* vā *sīmānaṃ rājā yathopakāraṃ vibhajet* \| | tathā \| kṣetrasya haraṇe *daṇḍā* adhamottamamadhyamāḥ<br>M. 8, 265. *sīmāyām aviṣahyāyāṃ* svayaṃ *rājaiva* dharmavit \| *pradiśed* bhūmim eteṣām *upakārād* iti sthitiḥ \|\| |
| Ackergrenzen.<br>*kṣetravivādaṃ sāmantagrāmavṛ*ddhāḥ *kuryuḥ* \| | M. 8, 258. sākṣyabhāve tu catvāro *grāmasīmantavāsinaḥ* \| *sīmāvinirṇayaṃ kuryuḥ* prayatā rājasaṃnidhau \|\| |
| Grenzüberschreitungen.<br>*maryādāpaharaṇe pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| *maryādābhede* caturviṃśatipaṇaḥ \| | Y. 2, 155 (s. o.). |
| Analoge Fälle.<br>*tena* tapovanavivītamahāpathaśmaśāna*devakula*yajanapuṇyasthāna*vivādā vyākhyātāḥ* \| | N. 11, 12. *etenaiva* gṛhodyānanipān*āyatanādiṣu* \| *vivādavidhir ākhyātas* tathā grāmāntareṣu ca \|\| |
| Urteil der Nachbarn.<br>sarva eva *vivādāḥ sāmantapratyayāḥ* \| | N. 11, 2. kṣetrasīmā*vivādeṣu sāmantebhyo viniścayaḥ* \| |
| Verfall des Eigentums durch Nichtbenutzung.<br>170. *pañcavarṣoparatakarmaṇaḥ* setubandhasya *svāmyaṃ lupyet*ānyatrāpadbhyaḥ \| | N. 11, 26. *pañcavarṣāvasannaṃ* tu syāt kṣetram *aṭavīsamam* \|\| |
| Störung des Verkehrs.<br>171. . . . kṣudrapaśumanuṣya*pathaṃ rundhato* dvādaśo *daṇḍaḥ* \| . . . sthānīyarāṣṭravivīta*pathaṃ sāhasraḥ* \| | N. 11, 15. catuṣ*patha*surasthāna*rathyāmārgān* na rodhayet \|\| *rodhayanti* tu ye mohād balād vāpi kathaṃcana \| *daṇḍayet* tādṛśān rājā *sāhasenottamena* ca \|\| |
| Weideland.<br>172. . . . stambhaiḥ *samantato grāmād dhanuḥśatā*pakṛṣṭam *upaśālaṃ* kuryāt \| | M. 8, 237. *dhanuḥśataṃ parīhāro grāmasya* syāt *samantataḥ* \| |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| **Feldschaden durch Vieh.**<br>*vivītaṃ* bhakṣayitvāvasṛtānām uṣṭra*mahiṣāṇāṃ* pādikaṃ rūpaṃ *gṛhṇīyuḥ* \| *gavāśva*k*harāṇāṃ cārdhapā*dikam \| *kṣudrapaśūnāṃ ṣoḍaśa*bhāgikam \| *bhakṣayitvā niṣannānām eta eva dviguṇā daṇḍāḥ* \| *parivasatāṃ caturguṇāḥ* \| grāma*devavṛṣā* vā *anirdaśāhā* vā *dhenur* ukṣāṇo *govṛṣās cādaṇḍyāḥ* (B.) \| *sasyabhakṣaṇe sasyopaghātaṃ* niṣpattitaḥ *parisaṃkhyāya* dviguṇaṃ *dāpayet* svāminaś cānivedya (B.) *cārayato* dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* pramuñcataś caturviṃśatipaṇaḥ \| *pālīnām ardhadaṇḍaḥ*<br>173. *paśavo . . . vārayitavyāḥ* \| . . . *prārthayamānā* dṛṣṭāparādhā vā sarvopāyair niyantavyāḥ iti kṣetrapathahiṃsā \| | Y. 2, 159 f. māṣān aṣṭau tu *mahiṣī sasyaghātasya kāriṇī* \| *daṇḍanīyā tadardhaṃ* tu *gaus tadardham ajāvikam* \|\| *bhakṣayitvopaviṣṭānāṃ yathoktād dviguṇo damaḥ* \| samam eṣāṃ *vivīte* 'pi *kharoṣṭraṃ mahiṣīsamam* \|\| N. 11, 34. *sannānāṃ dviguṇaḥ* prokto *vasatāṃ tu caturguṇaḥ* \| M. 8, 242. *anirdaśāhāṃ gāṃ* sūtāṃ *vṛṣān devapaśūṃs* tathā \| sapālān vā vipālān vā *na daṇḍyān* manur abravīt \|\| N. 11, 38. gobhis tu *bhakṣitaṃ dhānyaṃ* yo naraḥ pratiyācate \| *sāmantānumate deyaṃ dhānyaṃ* yat tatra *bhakṣitam* \|\| 34. pratyakṣa*cārakāṇāṃ* tu cauradaṇḍaḥ smṛto nṛṇām \|\| Y. 2, 165. pāladoṣavināśe ca *pāle daṇḍo vidhīyate* \| ardhatrayodaśapaṇaḥ svāmino dravyam eva ca \|\| 162. *kāmacāre* cauravad daṇḍam arhati \|\| M. 8, 240. vipālān *vārayet paśūn* \|\| |
| **Säumige Arbeiter.**<br>*karmākaraṇe* karma*vetanād dviguṇam hiraṇyadānam* \| | Y. 2, 193. gṛhīta*vetanaḥ karma tyajan dviguṇam āvahet* \| |
| **Gemeinnützige Arbeiten.**<br>*sarvahitam* ekasya *bruvataḥ kuryur ājñām* \| | Y. 2, 191. *kartavyaṃ vacanaṃ* teṣāṃ *samūhahitavādinām* \|\| |
| **Bestrafung von Komplizen.**<br>taṃ cet *saṃbhūya* vā *hanyuḥ pṛthag eṣām aparādhadviguṇo daṇḍaḥ* \| | Vi. 5, 73. ekaṃ *bahūnāṃ nighnatāṃ pratyekam* uktād *daṇḍād dviguṇaḥ* \| |
| **Bruch einer Übereinkunft.**<br>*tena deśajātikulasaṃghānāṃ samayasyānapākarma* vyākhyātam \| | M. 8, 221. *evaṃ* daṇḍavidhiṃ kuryād dhārmikaḥ pṛthivīpatiḥ \| *grāmajātisamūheṣu samayavyabhicāriṇām* \|\| |

| | |
|---|---|
| **Zinsfuß.** 174. *sapādapaṇā* dharmyā *māsavṛddhiḥ paṇaśatasya* \| *pañcapaṇā vyāvahārikī* \| *daśapaṇā kāntārakāṇām* \| *viṃśatipaṇā sāmudrāṇām* \| *tataḥ paraṃ* kartuḥ kārayituś ca *pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| | M. 8, 140. *aśītibhāgaṃ* gṛhṇīyān *māsād* vārdhuṣikaḥ *śate* ‖ 152. kṛtānusārād *adhikā vyatiriktā na sidhyati* \| *kusīdapatham* āhus taṃ *pañcakaṃ śatam* arhati ‖ Y. 2, 38. *kāntāragās* tu *daśakaṃ sāmudrā viṃśakaṃ śatam* \| |
| **Prüfung des Lebenswandels.** . . . dhanikadhāraṇikayoś *caritram* apekṣeta (B.) \| | Y. 2, 61. *caritra*bandhakakṛtaṃ sa vṛddhyā dāpayed dhanam \| |
| **Anwachsen des Kapitals.** *dhānyavṛddhiḥ* sasyaniṣpattāv upārdhāvaraṃ mūlyakṛtā vardheta \| . . . stambhapraviṣṭo vā *mūlyadviguṇaṃ* dadyāt \| | N. 1, 107. hiraṇya*dhānya*vastrāṇāṃ *vṛddhir dvi*triśca*turguṇā* \| Vi. 6, 11. 12. hiraṇyasya parā vṛddhir *dviguṇā* \| *dhānyasya triguṇā* \| |
| **Ablehnung der angebotenen Rückzahlung.** *mucyamānam ṛṇam apratigṛhṇato* dvādaśapaṇo daṇḍaḥ \| kāraṇāpadeśena *nivṛttavṛddhikam anyatra tiṣṭhet* \| | Y. 2, 44. *dīyamānaṃ na gṛhṇāti* prayuktaṃ yaḥ svakaṃ dhanam \| *madhyasthasthāpitaṃ* tad syād *vardhate na* tataḥ param ‖ |
| **Haftung für Schulden.** *pretasya putrāḥ kusīdaṃ dadyuḥ* \| dāyādā vā *rikthaharāḥ* sahagrāhiṇaḥ *pratibhuvo* vā \| 175. asaṃkhyātadeśakālaṃ tu *putrāḥ pautrā* dāyādā *vā rikthaṃ haramāṇā dadyuḥ* \| | Vi. 6, 27. dhanagrāhiṇi *prete . . . tatputrapautrair dhanaṃ deyam* \| 29. saputrasya vāpy aputrasya vā *rikthagrāhī ṛṇaṃ dadyāt* \| 42. bahavaś cet *pratibhuvo dadyus* te *'rthaṃ* yathākṛtam \| |
| **Vererbung einer Bürgschaft.** jīvitavivāhabhūmi*prātibhāvyam* asaṃkhyātadeśakālaṃ tu *putrāḥ pautrā vā vaheyuḥ* \| | M. 8, 160. dāna*pratibhuvi* prete *dāyādān* api *dāpayet* ‖ |
| **Reihenfolge bei der Schuldentilgung.** *nānarṇasamavāye tu* naiko dvau yugapad abhivadeyātām . . . \| tatrāpi *gṛhītānupūrvyā rājaśrotrāya* (l. rājaśrotriya°) *dravyaṃ* vā *pūrvaṃ pratipādayet* \| | K. *nānarṇasamavāye tu* yat yat pūrvakṛtaṃ bhavet \| tat tad *evāgrato deyaṃ rājñaḥ* syāc *chrotriyasya* ca ‖ Y. 2, 41. *gṛhītānukramād dāpyo* dhaninām adhamarṇikaḥ \| dattvā tu *brāhmaṇāyaiva nṛpates* tadanantaram ‖ |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| **Schuldenmachen zwischen nahen Verwandten.** *dampatyoḥ pitāputrayoḥ bhrātṛṇāṃ cāvibhaktānāṃ* parasparakṛtam *ṛṇam asādhyam* \| | Y. 2, 52. *bhrātṛṇām* atha *dampatyoḥ pituḥ putrasya* caiva hi \| prātibhāvyam *ṛṇaṃ* sākṣyam *avibhakte na* tu *smṛtam* ‖ |
| **Eintreibung von Schulden.** *agrāhyāḥ karmakāleṣu karṣakā rājapuruśaś ca* \| *strī cāpratiśrāviṇī* (B.) *patikṛtam* ṛṇam anyatra *gopāla*-kārdhasītikebhyaḥ \| *patis* tu grāhyaḥ strīkṛtam *ṛṇam* apratividhāya proṣita iti . . . | N. I, 1, 52—54. *rājakāryodyatas* tathā ‖ . . . *sasyārambhe kṛṣīvalāḥ . . . nāsedhyo* . . . Y. 2, 46. na yoṣit *pati*putrābhyāṃ . . . 48. *gopa*śauṇḍikaśailūṣarajakavyādhayoṣitāṃ \| *ṛṇaṃ* dadyāt *patis* tāsāṃ . . . 49. *pratipannaṃ striyā* deyaṃ . . . |
| **Zuverlässige Zeugen.** prātyayikāḥ *śucayo 'numatā* vā *trayo 'varārghyāḥ* \| *pakṣānumatau* vā dvau ṛṇaṃ prati *na tv evaikaḥ* \| | Y. 2, 68. . . . *kulīnāḥ* satyavādinaḥ \| dharmapradhānā *ṛjavaḥ* . . . ‖ 69. *tryavarāḥ* sākṣiṇo jñeyāḥ . . . 72. *ubhayānumataḥ* sākṣī bhavaty eko 'pi dharmavit \| Vi. 8, 5. *ekaś cāsākṣī* \| |
| **Unzuverlässige Zeugen.** pratiṣiddhāḥ syāla*sahāyabaddha*(? °yānvarthī B.)-*dhanikadhāraṇikavai*rinyaṅga*dhṛtadaṇḍāḥ* \| pūrve cāvyavahāryāḥ \| *rājaśrotriya*grāmabhṛta*kuṣṭhivraṇinaḥ patitacaṇḍāla**kutsitakarmāṇo'ndhabadhiramūkā*haṃvādinaḥstrī-*rājapuruṣāś* cānyatra *svavargebhyaḥ* \| | M. 8, 64. *nārthasaṃbandhino nāptā* na *sahāyā* na *vairiṇaḥ* \| na *dṛṣṭadoṣāḥ* kartavyā na *vyādhyārtā* na dūṣitāḥ ‖ na sākṣī *nṛpatiḥ* kāryo na kārukakuśīlavau \| na *śrotriyo* na liṅgastho na saṅgebhyo vinirgataḥ ‖ *nādhyadhīno* na *vaktavyo* na dasyur na *vikarmakṛt* \| na vṛddho na śiśur naiko nāntyo na *vikalendriyaḥ* ‖ nārto na matto nonmatto na kṣuttṛṣṇopapīḍitaḥ \| na śramārto na kāmārto na kruddho nāpi taskaraḥ ‖ N. 1, 155. *sveṣu vargeṣu* vargiṇaḥ \| Vgl. die Parallelstellen. |
| **Besondere Fälle.** 176. *pāruṣyasteyasaṃgrahaṇeṣu* tu vairisyālasahāyavarjāḥ \| *rahasyavyavahāreṣv* ekā strī puruṣa upaśrotā upadraṣṭā vā *sākṣī* syāt \| | M. 8, 72. sāhaseṣu tu sarveṣu *steyasaṃgrahaṇeṣu* ca \| vāgdaṇḍayoś ca *pāruṣye* na parīkṣeta *sākṣiṇaḥ* ‖ 69. anubhāvī tu *yaḥ kaścit* kuryāt *sākṣyaṃ* vivādinām \| *antar veśmany araṇye vā* śarīrasyāpi cātyaye ‖ |

| | |
|---|---|
| Ermahnung der Zeugen.<br>*brāhmaṇo*dakumbhāgni*sakāśe* *sākṣiṇaḥ parigṛhṇīyat* \| tatra *brāhmaṇaṃ brūyāt satyaṃ brūhīti* \| *rājanyaṃ vaiśyaṃ* vā mā taveṣṭāpūrtaphalaṃ *kapālahastaḥ śatrubalaṃ* (l. °kulaṃ) *bhitvārthī* (l. bhikṣārthī) *gaccher* iti \| *śūdraṃ* (B.) *janmamaraṇāntare yad* vaḥ *puṇyaphalaṃ tad* rājānaṃ *gacchet* \| rājñaś ca kilbiṣaṃ yuṣmān \| *anyathāvāde* daṇḍaś cānubandhaḥ \| paścād api jñāyeta yathādṛṣṭaśrutam \| | K. deva*brāhmaṇasaṃnidhye* sākṣyaṃ pṛcched ṛtaṃ dvijān \| M. 8, 79. sabhāntaḥ *sākṣiṇaḥ* prāptān . . . \| prāḍvivāko *'nuyuñjīta* vidhinānena *sāntvayan* \|\| Vi. 8, 20—23. *brūhīti brāhmaṇaṃ pṛcchet* \| *satyaṃ brūhīti rājanyam* \| gobījakāñcanair *vaiśyam* \| sarvamahāpātakais tu *śūdram* N. 1, 201. nagno muṇḍaḥ *kapālena bhikṣārthī* kṣutpipāsitaḥ \| andhaḥ *śatrugṛhaṃ gacched* yaḥ sākṣyam anṛtaṃ vadet \|\| B. *ā janmanaś cā maraṇāt sukṛtaṃ yad upārjitam* \| *tat* sarvaṃ nāśam *āyāti anṛtasya* tu *śaṃsanāt* \|\| |
| Zwiespalt unter den Zeugen.<br>*sākṣibhede yato bahavaḥ śucayo 'numatā* va tato *niyaccheyuḥ* \| | M. 8, 73. *bahutvaṃ parigṛhṇīyāt sākṣidvaidhe* narādhipaḥ \| sameṣu tu *guṇotkṛṣṭān* guṇidvaidhe *dvijottamān* \|\| |
| Strafen für falsches Zeugnis.<br>177. *sākṣibāliśyeṣv* eva pṛthag anupayoge deśakālakāryāṇāṃ *pūrvamadhyottamā daṇḍā* ity auśanasāḥ \| *kūṭasākṣiṇo* yam artham abhūtaṃ va nāśayeyus *taddaśaguṇaṃ daṇḍaṃ dadyur* iti mānavāḥ \| *bāliśyād* vā visaṃvādayatāṃ citro ghāta iti bārhaspatyāḥ \| na iti kauṭilyaḥ \| dhruvaṃ hi sākṣibhiḥ śrotavyam \| aśṛṇvatāṃ caturviṃśatipaṇo daṇḍaḥ \| tato 'rdham adhruvāṇām \| | M. 8, 120 f. lobhāt *sahasraṃ daṇḍyas* tu mohāt *pūrvaṃ* tu *sāhasam* \| bhayād dvau madhyamau daṇḍau maitrāt *pūrvaṃ* caturguṇam \|\| kāmād *daśaguṇaṃ* pūrvaṃ krodhāt tu triguṇaṃ param \| ajñānād dve śate pūrṇe *bāliśyāc* chatam eva tu \|\| Y. 2, 81. pṛthak pṛthag *daṇḍanīyāḥ kūṭakṛtsākṣiṇas* tathā \| vivādād dviguṇaṃ daṇḍaṃ vivāsyo brāhmaṇaḥ smṛtaḥ \|\| |
| Unverschuldeter Verlust eines Depositums.<br>. . . *pratirodhakair* vā . . . *vilope* . . . grāmamadhy*āgnyudakabādhe* . . . nopanidhim *abhyābhavet* \| | M. 8, 189. *caurair hṛtaṃ jalenoḍham agninā dagdham* eva vā \| *na dadyād* . . . |
| Unerlaubte Benutzung desselben.<br>178. *upanidhibhoktā* deśakālānurūpaṃ *bhogavetanaṃ dadyāt* \| dvādaśapaṇaṃ ca *daṇḍam* \| | N. 2, 8. *yaṃ cārthaṃ sādhayet* tena nikṣeptur ananujñayā \| tatrāpi *daṇḍyaḥ* sa bhaved *dāpyas tac cāpi sodayam* \|\| |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| **Ersatz für Verlust.**<br>. . . *niṣpātane* vā *mūlyasamaḥ* \| | N. 2, 7. . . . *naṣṭe* dāpyaś ca *tatsamam* \|\| |
| **Nutzpfänder und Aufbewahrungspfänder.**<br>*nādhiḥ sopakāraḥ sīden na cāsya mūlyaṃ vardheta* \| *nirupakāraḥ sīden* mūlyaṃ cāsya vardheta \| | Y. 2, 58. kāle kālakṛto naśyet *phalabhogyo na naśyati* \|\| 59. *gopyā*dhibhoge *no vṛddhiḥ sopakāre* 'tha hāpite \| |
| **Verweigerung der Rückgabe.**<br>*upasthitasyādhim aprayacchato* dvādaśapaṇo daṇḍaḥ \| | Y. 2, 62. *upasthitasya moktavya ādhiḥ* steno 'nyathā bhavet \| |
| **Hinterlegung des Geldes.**<br>*prayojakāsaṃnidhāne* vā *grāmavṛddheṣu sthāpayitvā* niṣkrayam *ādhim pratipadyeta* \| | Y. 2, 62. *prayojake 'sati* dhanaṃ *kule nyasyādhim āpnuyāt* \| |
| **Abschätzung des Pfandes.**<br>*nivṛttavṛddhiko vādhis tatkālakṛtamūlyas tatraivāvatiṣṭheta* \| | Y. 2, 63. *tatkālakṛtamūlyo vā tatra tiṣṭhed avṛddhikaḥ* \| |
| **Verkauf des Pfandes.**<br>anāśavināśakaraṇādhiṣṭhito vā *dhāraṇakasaṃnidhāne* (B., l. *dhāraṇakā*°) vā vināśabhayād udgatārghaṃ dharmasthānujñāto *vikrīṇīta* \| | Y. 2, 63. *vinā dhāraṇakād* vāpi *vikrīṇīta* sasākṣikam \| |
| **Unerlaubte Benutzung eines Pfandes.**<br>179. *anisṛṣṭopabhoktā mūlyaśuddham ājīvaṃ bandhaṃ ca dadyāt* \| | M. 8, 144. na bhoktavyo *balād* ādhir *bhuñjāno vṛddhim utsṛjet* \| *mūlyena toṣayec cainam* ādhisteno 'nyathā bhavet \|\| |
| **Indirekte Pfänder (anvādhi).**<br>sārdhenānvādhihasto vā pradiṣṭāṃ bhūmim aprāptaś *caurair bhagnotsṛṣṭo* nānvādhim *abhyābhavet* \| | Y. 2, 66. *na dāpyo 'pahṛtaṃ* tat tu rājadaivika*taskaraiḥ* \| |

### Leihe und Miete.

*yācitakam* avakrītakaṃ vā *yathāvidhaṃ gṛhṇīyus tathāvidham evārpayeyuḥ* | *bhreṣo*panipātābhyāṃ deśakāloparodhi dattaṃ naṣṭaṃ vinaṣṭaṃ vā nābhyābhaveyuḥ | śeṣam *upanidhinā vyākhyātam* |

N. 2, 3. yo *yathā nikṣiped* dhaste yam arthaṃ yasya mānavaḥ | sa *tathaiva grahītavyo yathā dāyas tathā grahaḥ* || 14. *eṣa eva vidhir* dṛṣṭo *yācitān*vāhitādiṣu | Y. 2, 66. *bhreṣaś* cen mārgite 'datte dāpyo daṇḍaṃ ca tatsamam ||

### Veruntreuung eines Depositums.

180. ... *nikṣepāpahāre* pūrvāpadānaṃ *nikṣeptāraś* ca pramāṇam | ... *sākṣiṇo* nikṣeptā rahasyapraṇipātena prajñāpayet | ... pravrajyābhimukho vā *śraddheyaḥ* kaścit kṛtalakṣaṇaṃ *dravyam asya haste nikṣipya* pratiṣṭheta | tataḥ kālāntarāgato yāceta | *dāne śucir anyathā nikṣepaṃ* steyadaṇḍaṃ ca *dadyāt* |

M. 8, 181—184. yo *nikṣepaṃ* yācyamāno *nikṣeptur na prayacchati* | sa yācyaḥ prāḍvivākena tan nikṣeptur asaṃnidhau || *sākṣya*bhāve *praṇidhibhir* vayorūpasamanvitaiḥ | apadeśaiś ca saṃnyasya *hiraṇyaṃ tasya* tattvataḥ || sa yadi *pratipadyeta* yathā nyastaṃ yathā kṛtam | *na tatra vidyate kiṃcid* yat parair abhiyujyate || teṣāṃ *na dadyād yadi* tu tad dhiraṇyaṃ yathāvidhi | saṃnigṛhyobhayaṃ *dāpya* ...

### Verknechtung eines Ariers.

181. ... udaradāsavarjam *āryaprāṇam* aprāptavyavahāraṃ śūdraṃ *vikrayādhānaṃ nayataḥ* svajanasya dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* | vaiśyaṃ dviguṇaḥ | kṣatriyaṃ triguṇaḥ | *brāhmaṇaṃ* caturguṇaḥ | parajanasya pūrvamadhyottamavadhā *daṇḍāḥ* | ... *na* tv *evāryasya dāsabhāvaḥ* |

Vi. 5, 151. yas *tūttamavarṇān dāsye niyojayet* tasyottamasāhaso *daṇḍaḥ* | N. 5, 39. varṇānāṃ *prātilomyena dāsatvaṃ na vidhīyate* | M. 8, 412. *dāsyaṃ* tu *kārayaṅ* lobhād brāhmaṇaḥ saṃskṛtān *dvijān* | anicchataḥ prābhavatyād rājñā *daṇḍyaḥ* śatāni ṣaṭ ||

### Wer sich selbst verpfändet.

182. ... sakṛd *ātmādhā*tā niṣpatitaḥ *sīdet* |

N. 5, 37. *vikrīṇīte ya ātmānaṃ* svatantraḥ san narādhamaḥ | ... *naiva* dāsyāt *pramucyate* ||

### Schlechte Behandlung der Sklaven.

*pretaviṇmūtrocchiṣṭagrāhaṇam* (B.) *āhitasya* nagnastāpanaṃ daṇḍapreṣaṇam atikramaṇaṃ ca strīṇām *mūlyanāśakaram* |

K. yadi hy ādāv anādiṣṭam *aśubhaṃ karma kārayet* | prāpnuyāt sāhasaṃ pūrvam *ṛṇān mucyeta carṇikaḥ* ||

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| **Umgang mit einer Sklavin.**<br>*dhātriparicārikā*rdhasītiko*pacārikāṇāṃ* ca *mokṣakaram* \| . . . *dhātrīm* āhitikāṃ *vākāmāṃ svavaśāṃ adhigacchataḥ* (svavaśaṃ *gacchataḥ* B.) *pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| paravaśāṃ madhyamaḥ \| | K. *svāṃ dāsīṃ* yas tu *saṃgacchet* prasūtā ca bhavet tataḥ \| avekṣya bījaṃ *kāryā* syād *adāsī* sānvayā tu sā \|\| Y. 2, 291. *prasahya dāsyabhigame daṇḍo* daśapaṇaḥ smṛtaḥ \| K. bāla*dhātrīm adāsīṃ* ca dāsīm iva *bhunakti* yaḥ \| *paricārakapatnīṃ* vā *prāpnuyāt pūrvasāhasam* \| |
| **Befreiung und Arten der Sklaven.**<br>*mūlyena cāryatvaṃ gacchet* \| *tenodaradāsāhitakau* vyākhyātau \| *prakṣepānurūpaś* cāsya niṣkrayaḥ \| *daṇḍapraṇītaḥ karmaṇā* daṇḍam upanayet \|<br>183. āryaprāṇo *dhvajāhṛtaḥ karmakā*lānurūpeṇa mūlyārdhena vā *vimucyeta* \|*gṛhejātadāyāgatalabdhakrītānām* anyatamaṃ *dāsam* . . . | N. 5, 32—34. *āhito 'pi dhanaṃ dattvā* . . . \|\| *ṛṇaṃ tu sodayaṃ* dattvā ṛṇī dāsyāt *pramucyate* \| kṛta*kāla*vyapagamāt kṛtako 'pi vimucyate \|\| tavāham ity upagato *dhvajaprāptaḥ* paṇārjitaḥ \| pratiśīrṣapradānena mucyate tulya*karmaṇā* \|\| 26—28. *gṛhe jātas* tathā *krīto labdho dāyād upāgataḥ* \| annākālabhṛto loke *āhitaḥ* svāminā ca yaḥ \|\| mokṣito mahataś carṇāt prāpto yuddhāt paṇe jitaḥ \| tavāham ity upagataḥ pravrajyāvasitaḥ kṛtaḥ \|\| bhaktadāsaś ca vijñeyas tathaiva vaḍavāhṛtaḥ \| vikretā cātmanaḥ śāstre *dāsāḥ* pañcadaśa smṛtāḥ \|\| M. 8, 415. *dhvajāhṛto* bhaktadāso *gṛhajaḥ krīta*dattrimau \| paitṛko *daṇḍadāsaś* ca saptaite *dāsa*yonayaḥ \|\| |
| **Befreiung einer Sklavin.**<br>svāminas tasyāṃ *dāsyāṃ jātaṃ samātṛkam adāsaṃ vidyāt* \| | K. (s. o.) svadāsīṃ yas tu saṃgacchet *prasūtā ca bhavet tataḥ* \| avekṣya bījaṃ *kāryā syād adāsī sānvayā tu sā* \|\| |
| **Betrag der Löhne.**<br>*yathāsaṃbhāṣitaṃ vetanaṃ labheta* \| karmakālānurūpam *asaṃbhāṣitavetanaḥ* (B.) *karṣakaḥ sasyānāṃ gopālakaḥ sarpiṣāṃ vaidehakaḥ paṇyānām* ātmanā vyavahṛtānāṃ *daśabhāgam asaṃbhāṣitavetano labheta* \| *saṃbhāṣitavetanas* tu *yathāsaṃbhāṣitam* \| | N. 6, 2. 3. bhṛtāya *vetanaṃ dadyāt* karmasvāmī yathākramam \| ādau madhye 'vasāne vā karmaṇo *yad viniścitam* \|\| *bhṛtāv aniścitāyāṃ* tu *daśabhāgaṃ samāpnuyuḥ* \| *lābhagobījasasyānāṃ vaṇiggopakṛṣīvalāḥ* \|\| Y. 2, 194. *dāpyas* tu *daśamaṃ bhāgaṃ vāṇijyapaśusa-* |

| | |
|---|---|
| | *syataḥ* \| *aniścitya bhṛtiṃ* yas tu kārayet sa mahīkṣitā \|\| |
| **Festsetzung der Löhne durch Sachverständige.** 184. . . . *yathā* vā *kuśalāḥ kalpayeyuḥ* \| *tathā vetanaṃ labheta* \| | Vṛddhamanu. samudrayānakuśalā deśakālārthadarśinaḥ \| *nīyaccheyur bhṛtiṃ yāṃ tu sā syāt* prāg akṛta yadi \|\| |
| **Verweigerung des Lohnes.** *vetanādāne* daśabandho *daṇḍaḥ* \| ṣaṭpaṇo vā \| | B. kṛte karmaṇi yaḥ svāmī *na dadyād vetanaṃ* bhṛteḥ \| rājñā dāpayitavyaḥ. syād *vinayaṃ* cānurūpataḥ \|\| |
| **Lohn einer Prostituierten.** *labheta puṃścalī bhogaṃ* saṃgamasyopaliṅganāt \| atiyācñā tu jīyeta *daurmatyāvinayena* vā \|\| | N. 6, 18. 19. *śulkaṃ gṛhītvā paṇyastrī* . . . \|\| *ayonau* vā samākrāmed bahubhir vāpi vāsayet \| śulkaṃ so 'ṣṭaguṇaṃ dāpyo vinayaṃ tāvad eva tu \|\| |
| **Verweigerung der Arbeit.** *gṛhītvā vetanaṃ karmākurvato* bhṛtakasya dvādaśapaṇo daṇḍaḥ \| | N. 6, 5. *karmākurvan* pratiśrutya kāryo dattvā bhṛtiṃ balāt \| *bhṛtiṃ gṛhītvā*kurvāṇo dviguṇāṃ bhṛtim āvahet \|\| |
| **Legitime Verhinderung.** aśaktaḥ kutsite *karmaṇi vyādhau* vyasane vā anuśayaṃ labheta \| pareṇa vā *kārayitum* \| | M. 8, 217. yathoktam *ārtaḥ* svastho vā yas tat *karma* na *kārayet* \| na tasya vetanaṃ deyam . . . \|\| |
| **Strafen für Lohn- und Arbeitsverweigerung.** 185. *bhartur akārayato bhṛtakasyākurvato* vā dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* \| . . . sa ced *alpam api* kārayitvā *na kārayet* \| *kṛtam evāsya vidyāt* \| | Vi. 5, 153. *bhṛtakaś* cāpūrṇe kāle bhṛtiṃ *tyajan* sakalam eva mūlyaṃ *dadyāt* \| 157. *svāmī* ced bhṛtakam *apūrṇe kāle jahyāt tasya sarvam eva mūlyaṃ dadyāt* \| |
| **Überschüssige Arbeit.** saṃbhāṣitād *adhikakriyāyāṃ* prayāsaṃ (B.) moghaṃ kuryāt \| | Y. 2, 195. 'dhikaṃ deyaṃ *kṛte adhike* \|\| |
| **Zeitpunkt der Ablohnung.** *karṣakavaidehakā* vā *sasyapaṇyārambhaparyavasānāntare* sannasya yathākṛtasya *karmaṇaḥ pratyaṃśaṃ dadyuḥ* \| | N. 6, 2. bhṛtāya *vetanaṃ dadyāt karmasvāmī* yathākramam \| *ādau madhye 'vasāne vā karmaṇo* yad viniścitam \|\| |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| **Grundlose Einstellung der Arbeit.** 186. prakrānte tu *karmaṇi svasthasyāpakrāmato* dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* \| | M. 8, 215. bhṛto *vārto na kuryād yo* darpāt *karma* yathoditam \| sa *daṇḍyaḥ* kṛṣṇalāny aṣṭau na deyaṃ cāsya vetanam \|\| |
| **Löhne der Opferpriester.** yājakāḥ svapracāradravyavarjaṃ *yathāsaṃbhāṣitaṃ vetanaṃ samaṃ vā vibhajeran* \| | M. 8, 208. yasmin karmaṇi *yās tu syur uktāḥ pratyaṅgadakṣiṇāḥ* \| sa eva tā ādadīta *bhajeran sarva eva vā* \|\| |
| **Stellvertretung.** *sannānām* ā daśāhorātrāc *cheṣabhṛtāḥ karma kuryuḥ* \| | N. 3, 8. ṛtvijāṃ *vyasane* 'py evam *anyas tatkarma nistaret* \| *labheta dakṣiṇābhāgam* sa tasmāt saṃprakalpitam \|\| |
| **Opferer und Opferpriester.** 187. . . . asamāpte tu karmaṇi *yājyaṃ yājakaṃ* vā *tyajataḥ pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| . . . surāpo vṛṣalībhartā brahmahā gurutalpagaḥ \| . . . *adoṣas tyaktum* anyonyaṃ . . . | N. 3, 9. ṛtvig *yājyam aduṣṭaṃ* yas tyajed *anapakāriṇam* \| *aduṣṭaṃ vartvijaṃ* yājyo *vineyau* tāv ubhāv api \|\| |
| **Zurückbehaltung verkaufter Waren.** *vikrīya paṇyam aprayacchato* dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* \| | N. 8, 4. *vikrīya paṇyaṃ* mūlyena kretre *yo na prayacchati* \| sthāvarasyodayaṃ *dāpyo* jaṅgamasya kriyāphalam \|\| |
| **Rücktritt von Verkäufen.** vaidehakānām ekarātrānuśayaḥ \| karṣakāṇāṃ *trirātram* \| gorakṣakāṇāṃ *pañcarātram* \| vyāmiśrāṇām uttamānāṃ ca varṇānāṃ vivṛttivikraye *saptarātram* \| | N. 9, 5. *tryahād* dohyaṃ parīkṣeta *pañcāhād* vāhyam eva tu \| maṇimuktāprabālānāṃ *saptāhaḥ* syāt parīkṣaṇam \|\| |
| **Rücktritt von einem Kauf.** 188. *krītvā* paṇyam *apratigṛhṇato* dvādaśapaṇo daṇḍaḥ \| | Vi. 5, 129. *krītam akrīṇato* yā hāniḥ sā kretur eva syāt \| |

| | |
|---|---|
| Auflösung einer Verlobung.<br>vivāhānāṃ tu ... siddham upāvartanam \| śūdrāṇām ... api *doṣam* aupaśāyikaṃ *dṛṣṭvā* siddham *upāvartanam* \| (B.) | N. 12, 3. tayor *aniyataṃ* proktaṃ varaṇaṃ *doṣadarśanāt* \| |
| Verlobung eines deflorierten Mädchens.<br>*kanyādoṣam* aupaśāyikam *anākhyāya* (asaṃkhyāya B.) *prayacchataḥ kanyāṃ* ṣaṇṇavatir *daṇḍaḥ* śulkastrīdhanapratidānaṃ ca \| | N. 12, 33. yas tu *doṣavatīṃ kanyām anākhyāya prayacchati* \| tasya kuryān nṛpo *daṇḍaṃ* pūrvasāhasacoditam \|\| |
| Betrügerische Verkäufe.<br>dvipadacatuṣpadānāṃ tu *kuṣṭhavyādhitānām* aśucīnām utsāhasvāsthyaśucīnām ākhyāne dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* \| | B. jñātvā *sadoṣaṃ* yaḥ paṇyaṃ vikrīṇīta vicakṣaṇaḥ \| tad eva dviguṇaṃ dāpyas tatsamaṃ *vinayaṃ* tathā \| |
| Frist für Annullierung von Verkäufen.<br>ā tripakṣād iti *catuṣpadānām* upāvartanam \| ā saṃvatsarād iti *manuṣyāṇām* \| | N. 9, 5. tryahād *dohyaṃ* parīkṣeta pañcāhād *vāhyam* eva tu \| ... 6. dvipadām ardhamāsaḥ syāt *puṃsāṃ* taddviguṇaṃ striyāḥ \| |
| Schenkungen.<br>189. *dattasyāpradānam* ṛṇādānena vyākhyātam \| | N. 4, 1. dattvā dravyam asamyag yaḥ punar ādātum icchati \| *dattapradānikaṃ* nāma tad vivādapadaṃ smṛtam \|\| |
| Unstatthafte Schenkungen.<br>*sarvasvaṃ putradāram* ātmānaṃ *pradāyānuśayinaḥ* prayaccheta \| | B. sāmānyaṃ *putradārā*dhi*sarvasva*nyāsayācitam \| pratiśrutaṃ tathānyasya *na deyaṃ* tv aṣṭadhā smṛtam \| |
| Haftung der Söhne oder Erben.<br>*prātibhāvyadaṇḍaḥ śulkaśeṣam ākṣikaṃ* (B.) *saurikaṃ* kāmadānaṃ ca *nākāmaḥ putro dāyādo vā* rikthaharo *dadyāt* \| | M. 8, 159. *prātibhāvyaṃ* vṛthādānam *ākṣikaṃ saurikaṃ* ca yat \| *daṇḍaśulkāvaśeṣaṃ* ca *na putro dātum arhati* \|\| |
| Verkauf fremden Eigentums.<br>*asvāmivikrayas* tu \| *naṣṭāpahṛtam āsādya* svāmī dharmasthena *grāhayet* \| *deśakālātipattau* vā *svayam* | M. 8, 199. *asvāminā kṛto* yas tu dāyo *vikraya* eva vā \| akṛtaḥ sa tu vijñeyo ... Y. 2, 169. *naṣṭāpahṛtam* |

Arthaśāstra.

*gṛhītvopaharet* . . . kutas te labdham iti | sa ced ācārakramaṃ darśayeta na vikretāraṃ tasya dravyasyātisargeṇa *mucyeta* | *vikretā ced dṛśyeta mūlyaṃ steyadaṇḍaṃ ca* |

Dharmaśāstra.

*āsādya* hartāraṃ *grāhayen* naraṃ | *deśakālātipattau* ca *gṛhītvā svayam arpayet* || 170. *vikretur darśanāc chuddhiḥ* svāmī dravyaṃ nṛpo *damam* | kretā *mūlyam avāpnoti* tasmād yas tasya *vikrayī* ||

Verlorenes Gut.

190. *nāṣṭikaṃ* ca *svakaraṇaṃ kṛtvā* naṣṭapratyāhṛtaṃ labheta | svakaraṇābhāve *pañcabandho daṇḍaḥ* | tac ca dravyaṃ rājadharmyaṃ syāt | *naṣṭāpahṛtam anivedyotkarṣataḥ* svāminaḥ pūrvasāhasa*daṇḍaḥ* | *śulkasthāne naṣṭāpahṛtotpannas* tiṣṭhet | tripakṣād *ūrdhvam* anabhisāraṃ *rājā* haret *svāmī* vā | svakaraṇena *pañcapaṇikaṃ dvipadarūpasya* niṣkrayaṃ *dadyāt* | *catuṣpaṇikam ekakhurasya* | *dvipaṇikaṃ gomahiṣasya* | *pādikaṃ* kṣudrapaśūnām | ratnasāraphalgukupyānāṃ pañcakaṃ śataṃ dadyāt |

Y. 2, 171 ff. . . . *naṣṭaṃ bhāvyam* ato 'nyathā | *pañcabandho damas* tatra . . . || *hṛtaṃ praṇaṣṭaṃ* yo dravyaṃ parahastād *avāpnuyāt* | *anivedya* nṛpe *daṇḍyaḥ* sa tu ṣaṇṇavatiṃ paṇān || *śaulkikaiḥ sthānapālair* vā *naṣṭāpahṛtam* āhṛtam | *arvāk* saṃvatsarāt *svāmī hareta* parato *nṛpaḥ* || *paṇān ekaśaphe dadyāc caturaḥ pañca mānuṣe* | *mahiṣoṣṭragavāṃ dvau dvau pādaṃ* pādam ajāvike ||

Gestohlenes Gut.

paracakrāṭavībhṛtaṃ tu *pratyānīya* rājā *yathāsvaṃ prayacchet* | *corahṛtam avidyamānaṃ svadravyebhyaḥ prayacchet* |

Gaut. 10, 46. 47. *corahṛtam avajitya yathāsthānaṃ gamayet* | *kośād* vā *dadyāt* | Vi. 3, 66. 67. *caurahṛtaṃ* dhanam *avāpya* sarvam eva sarvavarṇebhyo *dadyāt* | *anavāpya* tu *svakośād eva dadyāt* |

Ersitzung.

*yat* svaṃ dravyam *anyair bhujyamānaṃ daśa varṣāṇy upekṣeta hīyetāsyā*nyatra *bāla*vṛddhavyādhitavyasaniproṣitadeśatyāgarājyavibhramebhyaḥ | *viṃśativarṣopekṣitam* anuvasitaṃ *vāstu nānuyuñjīta* | 191. jñātayaḥ . . . paravāstuṣu vivasanto *na bhogena hareyuḥ* | *upanidhim ādhiṃ* nidhiṃ *nikṣepaṃ striyaṃ sīmānaṃ rājaśrotriyadravyāṇi ca* |

M. 8, 147. *yat* kiṃcid *daśa varṣāṇi* saṃnidhau *prekṣate* dhanī | *bhujyamānaṃ parais* tūṣṇīṃ *na* sa tal *labdhum* arhati || 149. *ādhiḥ sīmā bāladhanaṃ nikṣepopanidhistriyaḥ* | *rājasvaṃ śrotriyadravyaṃ nopabhogena jīryate* || Y. 2, 24. *paśyato 'bruvato hānir bhūmer viṃśativārṣikī* | *pareṇa bhujyamānāyā* dhanasya *daśavārṣikī* ||

### Geistliches Erbrecht.

*vānaprasthayatibrahmacāriṇām ācāryaśiṣyadharmabhrātṛsamānatīrthyā rikthabhājaḥ* |

Y. 2, 137. *vānaprasthayatibrahmacāriṇāṃ rikthabhāginaḥ* | krameṇācāryasacchiṣyadharmabhrātrekatīrthinaḥ ||

### Raub und Diebstahl.

*sāhasam anvayavat prasabhakarmaṇi* (B.) | *niranvaye steyam apavyayane* (B.) *ca* |

M. 8, 332. syāt *sāhasaṃ* tv *anvayavat prasabhaṃ karma* yat kṛtam | *niranvayaṃ* bhavet *steyaṃ kṛtvāpavyayate ca* yat ||

### Abstufung der Diebstähle.

192. *ratna*sāraphalgukupyānaṃ *sāhase mūlya*samo *daṇḍa* iti mānavāḥ | *mūlyadviguṇa* ity auśanasāḥ | *yathāparādham* (B.) iti kauṭilyaḥ | puṣpaphalaśākamūlakandapakvānna*carma*veṇu*mṛdbhāṇḍā*dīnaṃ *kṣudrakadravyāṇāṃ* dvādaśapaṇāvaraś caturviṃśatipaṇaparo daṇḍaḥ | kālāyasakāṣṭharajjudravyakṣudrapaśuvāṭādīnāṃ *sthūlakadravyāṇāṃ* caturviṃśatipaṇāvaro 'ṣṭacatvāriṃśatpaṇaparo daṇḍaḥ | tāmravṛttakaṃsakācadantabhāṇḍādīnāṃ *sthūladravyāṇām* aṣṭacatvāriṃśatpaṇāvaraṃ ṣaṇṇavatiparaṃ pūr*vasāhasa*daṇḍaḥ | *mahāpaśumanuṣya*kṣetragṛha*hiraṇya*suvarṇasūkṣma*vastrā*dīnāṃ *sthūlakadravyāṇāṃ* dviśatāvaraḥ pañcaśataparaḥ madhyama*sāhasa*daṇḍaḥ |

M. 8, 322. śeṣe tv ekādaśa*guṇaṃ mūlyād daṇḍaṃ* prakalpayet || Y. 2, 275. *kṣudra*madhya*mahādravya*haraṇe *sārato damaḥ* | *deśakālavayaḥśakti* saṃcintya daṇḍakarmaṇi || N. 14, 13—16. tad api trividhaṃ proktaṃ dravyāpekṣaṃ manīṣibhiḥ | *kṣudra*madh*yottamānāṃ* tu *dravyāṇām* apakarṣaṇāt || *mṛdbhāṇḍā*sanakhaṭvāsthidāru*carma*tṛṇādi yat | śamī dhānyaṃ kṛtānnaṃ ca *kṣudradravyam* udāhṛtam || *vāsaḥ* kauśeyavarjaṃ ca govarjaṃ *paśavas* tathā | hiraṇyavarjaṃ lohaś ca madhyaṃ vrīhiyavā api || *hiraṇyaratna*kauśeya*strīpuṃ*gogajavājinaḥ | devabrāhmaṇarājñāṃ ca vijñeyaṃ *dravyam uttamam* || Vi. 5, 87, 88. *ratnāpahāry* uttama*sāhasam* | anuktadravyāṇām apahartā *mūlyasamam* | Vgl. die Parallelstellen.

### Unbefugte Einkerkerung oder Befreiung.

striyaṃ puruṣaṃ *vābhiṣahya bandhato* bandhayato *bandhaṃ vā mokṣayataḥ* pañcaśatāvaraḥ sahasrapara *uttamasāhasadaṇḍa* ity ācāryāḥ |

Y. 2, 243. *abandhyaṃ* yaś ca *badhnāti bandhyaṃ yaś ca pramuñcati* | . . . sa dāpyo *daṇḍam uttamam* ||

### Anstiftung zu einem Verbrechen.

*yaḥ sāhasaṃ* pratipatteti *kārayati sa dviguṇaṃ* (B.) *dadyāt* | yāvad dhiraṇyam upayokṣyate tāvad *dāsyāmīti sa caturguṇaṃ* daṇḍaṃ dadyāt |

Y. 2, 231. *yaḥ sāhasaṃ kārayati sa dāpyo dviguṇaṃ damam* | yaś caivam uktvāhaṃ *dātā* kārayet *sa caturguṇam* ||

Arthaśāstra.

Verbalinjurien.

193. . . . *vākpāruṣyam apavādaḥ kutsanam abhibhartsanam* iti |

Vorhalten körperlicher Gebrechen.

. . . śarīro*pavādena kāṇakhañjādibhiḥ satye* tripaṇo *daṇḍaḥ* | mithyopavāde ṣaṭpaṇo daṇḍaḥ |

Ironisches Lob.

śobhanākṣidanta iti kāṇakhañjādīnāṃ *stutinindāyāṃ* dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* | . . . satyamithyā*stutinindāsu* dvādaśapaṇottarā daṇḍās *tulyeṣu* | *viśiṣṭeṣu dviguṇaḥ* | *hīneṣv ardhadaṇḍaḥ* | *parastrīṣu dviguṇaḥ* | pramāda*madamohādibhir adaṇḍāḥ* |

Kennzeichen der Impotenz.

*klībabhāve* striyaḥ *mūtraphenam apsu* viṣṭhā*nimajjanaṃ* ca |

Abstufung der Beleidigungen nach dem Stande.

194. prakṛtyupavāde (B.) brāhmaṇakṣatriyavaiśyaśūdrāntāvasāyinām *apareṇa pūrvasya* tripaṇottarā *daṇḍāḥ* | *pūrveṇāparasya* dvipaṇādharāḥ |

Strafbare Drohungen.

yaḥ param *evaṃ tvāṃ kariṣyāmiti* karaṇenābhibhartsayed akaraṇe yas tasya karaṇe *daṇḍas* tato 'rdhadaṇḍaṃ dadyāt | *aśaktaḥ* kopaṃ *madaṃ mohaṃ* vāpa-

Dharmaśāstra.

N. 15, 1. 2. yad vacaḥ pratikūlārthaṃ *vākpāruṣyaṃ* tad ucyate || *niṣṭhurāślīlatīvratvāt* tad api trividhaṃ smṛtam |

M. 8, 274. *kāṇaṃ* vāpy athavā *khañjam anyaṃ* vāpi tathāvidham | *tathyenāpi bruvan* dāpyo *daṇḍaṃ* kārṣāpaṇāvaram ||

Y. 2, 204. satyāsaty*ānyathāstotrair* nyūnāṅgendriyarogiṇām | kṣepaṃ karoti ced *daṇḍyaḥ* paṇān ardhatrayodaśa || 206. *ardho 'dhameṣu dviguṇaḥ parastrīṣūttameṣu ca* | 214. *sameṣv* evaṃ *parastrīṣu dviguṇas tūttameṣu* ca | *hīneṣv ardhadamo mohamadādibhir adaṇḍanam* ||

N. 12, 10. reto 'syo*tplavate nāpsu* hlādi *mūtraṃ* ca *phenilam* | pumān syāl lakṣaṇair etair viparītais tu *ṣaṇḍhakaḥ* ||

Y. 2, 206 f. *daṇḍa*praṇayanaṃ kāryaṃ *varṇajātyuttarādharaiḥ* || *prātilomyāpavādeṣu* dviguṇatriguṇā damāḥ | *varṇānām ānulomyena* tasmād ardhārdhahānitaḥ ||

Y. 2, 208 f. bāhugrīvānetrasakthivināśe *vācike damaḥ* | śatyas tadardhikaḥ pādanāsākarṇakarādiṣu || *aśaktas* tu vadann evaṃ *daṇḍanīyaḥ* paṇān daśa | tathā śaktaḥ

diśet | dvādaśapaṇaṃ *daṇḍaṃ* (B) *dadyāt* | jātavairāśayaḥ *śaktaś* cāpakartuṃ *yāvajjīvikāvasthaṃ dadyāt* |

*pratibhuvaṃ dāpyaḥ kṣemāyatasya* tu ‖ 214. . . . *mohamadādi*bhir adaṇḍanam ‖

Relative Strafbarkeit der Beleidigungen.

svadeśa*grāmayoḥ pūrvaṃ madhyamaṃ jātisaṃghayoḥ* | *ākrośād* devacaityānām *uttamaṃ daṇḍam* arhati ‖

Y. 2. 211. traividyanṛpa*devānāṃ kṣepa uttamasāhasaḥ* | *madhyamo jātipūgānāṃ prathamo grāmadeśayoḥ*

Realinjurien.

*daṇḍapāruṣyaṃ* sparśanam *avagūrṇaṃ* prahatam iti |

N. 15, 4. . . . *daṇḍapāruṣyam* ucyate ‖ 5. . . . *avagoraṇa*niḥśaṅkapātanakṣatadarśanaiḥ ‖

Strafen dafür.

nābher adhaḥ kāyaṃ hasta*paṅkabhasmapāṃsubhir* iti *spṛśatas* tripaṇo *daṇḍaḥ* |
195. tair *evāmedhyaiḥ pādaṣṭhīvanikābhyāṃ* ca *ṣaṭpaṇaḥ* | *chardimūtrapurīṣādibhir dvādaśapaṇaḥ* | *nābher upari* dviguṇāḥ | *śirasi caturguṇāḥ sameṣu* | *viśiṣṭeṣu dviguṇāḥ* | *hīneṣv ardhadaṇḍāḥ* | *parastrīṣu dviguṇāḥ* | pramāda*madamohādibhir ardhadaṇḍāḥ* | *pādavastrahastakeśāvalambaneṣu* ṣaṭpaṇottarā daṇḍāḥ | *pīḍanāveṣṭanāñjanaprakarṣaṇādhyāsaneṣu* pūrvasāhasa*daṇḍaḥ* |

Y. 2, 213 f. *bhasmapaṅkarajaḥsparśe daṇḍo* daśapaṇaḥ smṛtaḥ | *amedhyapārṣṇiniṣṭhūta*sparśane *dviguṇas* tataḥ ‖ K. *chardimūtrapurīṣādyair* āpādyaḥ sa *caturguṇaḥ* | ṣaḍguṇaḥ *kāyamadhye* tu *mūrdhni cāṣṭaguṇaḥ* smṛtaḥ ‖ Y. 2, 214. *sameṣv* evaṃ *parastrīṣu dviguṇas tūttameṣu* ca | *hīneṣv ardhadamo mohamadādibhir adaṇḍanam* ‖ 217. *pādakeśāṃśukakarolluñcaneṣu* paṇān daśa | *pīḍākarṣāṃśukāveṣṭapādādhyāse* śataṃ *damaḥ* ‖

Tätlichkeiten eines Śūdra gegen einen Brahmanen.

*śūdro yenāṅgena brāhmaṇam abhihanyāt tad asya cchedayet* |

M. 8, 279. *yena* kenacid *aṅgena hiṃsyāc cec chreṣṭham antyajaḥ* | *chettavyaṃ tat* tad *evāsya* . . . ‖

Leichte und schwere Injurien.

*hastenāvagūrṇe* (B.) tripaṇāvaro dvādaśapaṇaparo *daṇḍaḥ* | *pādena dviguṇaḥ* | mukhotpādanena (l. duḥkho°) dravyeṇa pūrvasāhasadaṇḍaḥ | prāṇābādhikena *ma-*

Y. 2, 216. *udgūrṇe hastapāde* tu daśaviṃśatikau *damau* | parasparaṃ tu sarveṣāṃ śāstre *madhyamasāhasam* ‖ 218. *śoṇitena vinā duḥkhaṃ kurvan kāṣṭhā-*

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| *dhyamaḥ* \| *kāṣṭha*loṣṭapāṣāṇalohadaṇḍarajjudravyāṇām anyatamena *duḥkham aśoṇitam upādadhataś* caturviṃśatipaṇo *daṇḍaḥ* \| *śoṇitotpādane dviguṇaḥ* \| . . . *mṛtakalpam* aśoṇitaṃ *ghnato* hastapādapārañcikaṃ vā kurvataḥ pūrvasāhasadaṇḍaḥ \| *pāṇipādadantabhaṅge karṇanāsācchedane vraṇavidāraṇe* (B.) ca anyatra duṣṭavraṇebhyaḥ \| 196. *sakthigrīvābhañjane netrabhedane* vā *vākyaceṣṭābhojanoparodheṣu* ca *madhyamasāhasa*daṇḍaḥ *samutthānavyayaś* ca \| | *dibhir* naraḥ \| dvātriṃśataṃ *paṇān daṇḍyo dviguṇaṃ darśane 'sṛjaḥ* ‖ 219. *karapādadantabhaṅge chedane karṇanāsayoḥ* \| madhyo daṇḍo *vraṇodbhede mṛtakalpahate* tathā ‖ 220. *ceṣṭābhojanavāgrodhe netrādipratibhedane* \| *kandharābāhusakthnāṃ* ca *bhaṅge madhyamasāhasaḥ* ‖ Vi. 5, 75. sarve ca puruṣapīḍākarās tad*utthānavyayaṃ* dadyuḥ \| M. 8, 287. aṅgāvapīḍanānāṃ ca prāṇaśoṇitayos tathā \| *samutthānavyayaṃ* dāpyaḥ sarvadaṇḍam athāpi vā ‖ |
| **Angriff Mehrerer auf einen Einzelnen.** | |
| *mahājanasyaikaṃ ghnato* pratyeka*dviguṇo* (B.) *daṇḍaḥ* \| | Y. 2, 221. *ekaṃ ghnatāṃ bahūnāṃ* ca yathoktād *dviguṇo damaḥ* \| |
| **Raub.** | |
| *kalahe dravyam apaharato* daśapaṇo *daṇḍaḥ* \| | Y. 2, 221. *kalahāpahṛtaṃ deyaṃ daṇḍaś* ca dviguṇas tataḥ ‖ |
| **Sachbeschädigung.** | |
| *parakuḍyam abhighātena* kṣobhayatas tripaṇo *daṇḍaḥ* \| *chedanabhedane* ṣaṭpaṇaḥ *pratīkāraś ca* \| 197. *duḥkhotpādanaṃ dravyam* asya *veśmani prakṣipato* dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ prāṇābādhikaṃ* pūrvasāhasa*daṇḍaḥ* \| | Y. 2. 223. *abhighāte* tathā *chede bhede kuḍyāvapātane* \| *paṇān dāpyaḥ* pañca daśa viṃśatiṃ *tadvyayaṃ tathā* ‖ 224. *duḥkhotpādi gṛhe dravyaṃ kṣipan prāṇaharaṃ* tathā \| ṣoḍaśādyaḥ paṇān *dāpyo* dvitīyo madhyamaṃ *damam* ‖ |
| **Beschädigung von Tieren und Pflanzen.** | |
| *kṣudrapaśūnāṃ* kāṣṭhādibhir *duḥkhotpādane* paṇo *dvipaṇo* vā daṇḍaḥ \| *śoṇitotpādane* dviguṇaḥ \| *mahāpaśūnām eteṣv avasthāneṣu dviguṇo daṇḍaḥ samutthānavyayaś* ca \| puro*vanaspatīnāṃ puṣpaphalacchāyāvatāṃ prarohacchedane* ṣaṭpaṇaḥ \| kṣudra*śākhāchedane* dvādaśapaṇaḥ \| | Y. 2, 225. *duḥkhe* ca *śoṇitotpāde* śākhāṅgacchedane tathā \| *daṇḍaḥ kṣudrapaśūnāṃ* ca *dvipaṇa*prabhṛti kramāt ‖ 226. . . . *mahāpaśūnām eteṣu sthāneṣu dviguṇo damaḥ* ‖ M. 8, 287. *samutthānavyayaṃ* . . . Y. 2, 227 ff. *prarohi*śākhināṃ *śākhāskandhasarvavidāraṇe* \| *upajīvya-* |

pīnaśākhāchedane caturviṃśatipaṇaḥ | *skandhavadhe* pūrvasāhasa*daṇḍaḥ* | *samucchittau* madhyamaḥ | puṣpaphalacchāyāvad*gulmalatāsv ardhadaṇḍaḥ* | *puṇyasthāna*tapovanaś*maśānadrumeṣu* ca | *sīmavṛkṣeṣu caityeṣu drumeṣv ālakṣiteṣu ca* | ta eva dviguṇā daṇḍāḥ kāryā rājavaneṣu ca ||

*drumāṇāṃ* ca viṃśater dviguṇo *damaḥ* || *caityaśmaśānasīmāsu puṇyasthāne* surālaye | jāta*drumāṇāṃ* dviguṇo damo *vṛkṣe 'tha viśrute* || *gulma*gucchakṣupa*latā*pratānoṣadhivīrudhām | pūrvasmṛtād *ardhadaṇḍaḥ* sthāneṣūkteṣu kartane | M. 8, 285. *vanaspatīnāṃ* sarveṣām . . . *damaḥ* kāryo *hiṃsāyām* iti dhāraṇā ||

## Würfelspiel und Wetten.

dyūtādhyakṣo *dyūtam ekamukhaṃ kārayet* | anyatra dīvyato dvādaśapaṇo daṇḍaḥ | *gūḍhājīvijñāpanārtham* |
198. . . . *kūṭakarmaṇi* pūrvasāhasadaṇḍaḥ . . . *jitadravyād adhyakṣaḥ pañcakaṃ śatam ādadīta* | . . . *tena samāhvayo vyākhyātaḥ* |

Y. 2, 203. *dyūtam ekamukhaṃ kāryaṃ taskarajñānakāraṇāt* | *eṣa eva vidhir jñeyaḥ* prāṇidyūte *samāhvaye* || 202. rājñā sacihnaṃ nirvāsyāḥ *kūṭākṣopadhidevinaḥ* || 199. glahe *śatikavṛddhes* tu *sabhikaḥ pañcakaṃ śatam* | *gṛhṇīyād* . . .

## Vermischtes.

*prakīrṇakaṃ* tu . . . gulma*taradeyaṃ brāhmaṇaṃ sādhayataḥ prativeśānu*praveśayor upari *nimantraṇe* ca dvā*daśapaṇo daṇḍaḥ* | *saṃdiṣṭam artham aprayacchato bhrātṛbhāryaṃ hastena laṅghayato rūpājīvām anyoparuddhāṃ gacchataḥ paravaktavyaṃ paṇyaṃ krīṇānasya samudraṃ gṛham udbhindataḥ sāmanta*catvāriṃśat*kulyābādhām ātarataś* cāṣṭacatvāriṃśat*paṇo daṇḍaḥ* |

199. kulanīvīgrāhakasy*āpavyayane vidhavāṃ chandavāsinīṃ prasahyāticarataḥ* (B.) *caṇḍālasyāryāṃ spṛśataḥ pratyāsannam* āpady *anabhidhāvato niṣkāraṇam* abhidhāvanaṃ kurvataḥ śakyājīvakādīn (? B.) *vṛṣalapravrajitān devapitṛkāryeṣu bhojayataḥ śatyo daṇḍaḥ* | *śapathavākyānuyogam* (B.) *anisṛṣṭaṃ kurvato yuktakarma* (B.) *cāyuktasya kṣudrapaśuvṛṣāṇāṃ puṃstvopaghātino dās-*

N. 18, 1. *prakīrṇake* punar jñeyo vyavahāro nṛpāśrayaḥ | M. 8, 407. *brāhmaṇā* liṅginaś caiva *na dāpyās* tārikaṃ *tare* | Y. 2, 263. tarikaḥ sthalajaṃ śulkaṃ *gṛhṇan dāpyaḥ* paṇān *daśa* | *brāhmaṇaprātiveśyānām* etad *evānimantraṇe* || (Vgl. M. 8, 392 |) 232. . . . *bhrātṛbhāryāprahāradaḥ* | *saṃdiṣṭasyāpradātā* ca *samudragṛhabhedakṛt* || 233. *sāmantakulikādīnām apakārasya kārakaḥ* | pañcāśatpaṇiko *daṇḍa* eṣām iti viniścayaḥ || 234. *svacchandaṃ vidhavāgāmī vikruṣṭe nābhidhāvakaḥ* || *akāraṇena vikroṣṭā caṇḍālaś cottamān spṛśan* || 235. *śūdrapravrajitānāṃ* ca *daive pitrye ca bhojakaḥ* | *ayuktaṃ śapathaṃ kurvann ayogyo yogyakarmakṛt* || 236. *vṛkṣakṣudrapaśūnāṃ* ca *puṃstvasya pratighātakṛt* | sādhāraṇyasy*āpalāpī dāsīgarbhavināśakṛt* || 237. *pitṛputrasvasṛbhrātṛdampatyācāryaśiṣyakāḥ* | eṣām *apatitānyon-*

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
| --- | --- |
| *yā garbham* auṣadhena *pātayataś* ca pūrvasāhasadaṇḍaḥ \| *pitāputrayor dampatyor bhrātṛbhaginyor mātulabhāgineyayoḥ śiṣyācāryayor* vā *parasparam apatitaṃ tyajataḥ* . . . pūrvasāhasadaṇḍaḥ \| . . . puruṣam *abandhanīyaṃ badhnato* bandhayato bandhaṃ vā *mokṣayato* bālam *aprāptavyavahāraṃ badhnato* bandhayato vā *sahasradaṇḍaḥ* \| (s. o.) | *yatyāgī* ca *śatadaṇḍa*bhāk \|\| 243. *abandhyaṃ* yaś ca *badhnāti bandhyaṃ yaś ca pramuñcati* \| *aprāptavyavahāraṃ* ca sa *dāpyo daṇḍaṃ uttamam* \|\| 290. *avaruddhāsu dāsīṣu* bhujiṣyāsu tathaiva ca \| *gamyāsv* api pumān dāpyaḥ pañcāśatpaṇikaṃ *damam* \|\| 257. . . . *duṣṭaṃ vāduṣṭavad* yadi \| *vikrīṇīte damas* tatra mūlyāt tu dviguṇo bhavrt \|\| |
| **Ausrottung der Übeltäter.** | |
| 200. . . . pradeṣṭāras trayas trayo vāmātyāḥ *kaṇṭakaśodhanaṃ* kuryuḥ \| | M. 9, 253. rakṣaṇād āryavṛttānāṃ *kaṇṭakānāṃ* ca *śodhanāt* \| narendrās tridivaṃ yānti prajāpālanatatparāḥ \|\| |
| **Hinterlegungen.** | |
| arthyapratīkārāḥ kāruśāsitāraḥ saṃnikṣeptāraḥ *svavitta*kāravaḥ (B.) *śreṇipramāṇā nikṣepaṃ* gṛhṇīyuḥ \| | M. 8, 179. *kulaje* vṛttasaṃpanne dharmajñe satyavādini \| mahāpakṣe *dhaniny* ārye *nikṣepaṃ* nikṣiped budhaḥ \|\| |
| **Handwerker.** | |
| anirdiṣṭadeśakālakāryāpadeśaṃ *kālātipātane* pādahīnaṃ vetanaṃ *taddviguṇaś ca daṇḍaḥ* \| 201. . . . *kāryasyānyathākaraṇe* vetananāśas *taddviguṇaś ca daṇḍaḥ* \| | Y. 2, 193. gṛhītavetanaḥ *karma tyajan dviguṇam āvahet* \| agṛhīte samaṃ dāpyo . . . 195. deśaṃ *kālaṃ* ca *yo 'tiyāl* lābhaṃ kuryāc ca yo *'nyathā* \| tatra syāt svāminaś chando . . . |
| **Weber.** | |
| *tantuvāyā daśaikādaśikaṃ* sūtraṃ *vardhayeyuḥ* \| . . . kṣauma*kauśeyānām* adhyardhaguṇam \| pattror*ṇā*kambaladukūlānāṃ dviguṇam \| mānahīne hīnāpahīnaṃ vetanaṃ taddviguṇaś ca *daṇḍaḥ* \| | M. 8, 397. *tantuvāyo daśapalaṃ dadyād ekapalādhikam* \| ato 'nyathā vartamāno dāpyo dvādaśakaṃ *damam* \|\| Y. 2, 179. śate daśapalā *vṛddhir aurṇe* kārpāsasautrike \| 180. . . . na kṣayo na ca *vṛddhiś* ca *kauśeye* valkaleṣu ca \|\| |
| **Wäscher.** | |
| *rajakāḥ kāṣṭhaphalakaślakṣṇa*śilāsu vastrāṇi *nenijyuḥ* \| . . . *mudgarāṅkād anyad vāsaḥ paridadhānās* | M. 8, 396. *śālmalīphalake ślakṣṇe nenijyān nejakaḥ* śanaiḥ \| na ca *vāsāṃsi vāsobhir nirharen* na ca vāsayet \|\| |

| | |
|---|---|
| *tripaṇaṃ daṇḍaṃ dadyuḥ* \| *paravastravikrayāvakrayādhāneṣu* ca dvādaśa*paṇo daṇḍaḥ* \| *parivartane* dviguṇaḥ (B.) \| vastradānaṃ ca \| . . . | Y. 2, 238. *vasānas trīn paṇān daṇḍyo nejakas tu parāṃśukam* \| *vikrayāvakrayādhāna*yāciteṣu *paṇān* daśa \| |
| **Sachverständige.** śraddheyā rāgavivādeṣu *vetanaṃ kuśalāḥ kalpayeyuḥ* \| | Y. 2, 181. deśaṃ kālaṃ ca bhogaṃ ca jñātvā naṣṭe balābalam \| dravyāṇāṃ *kuśalā brūyur* yat tad *dāpyam* asaṃśayam \|\| |
| **Wertverminderung durch Waschen*).** *raktakānāṃ prathamanejane caturbhāgaḥ kṣayaḥ* \| *dvitīye pañcabhāgaḥ* \| *tenottaraṃ* vyākhyātam \| rajakais *tantuvāyā* vyākhyātāḥ \| <br><br> *) Dieser und die drei folgenden Paragraphen nach B., in dem gedruckten Text fehlen sie. | N. 9, 8. mūlyāṣṭa*bhāgo hīyeta sakṛddhautasya* vāsasaḥ \| *dviḥ padas* tris tribhāgas tu catuḥkṛtvo 'rdham eva ca \| 9. ardhakṣayāt tu *parataḥ pādāṃśāpacayaḥ* kramāt \| 13. *tāntavasya* ca saṃskāre kṣayavṛddhī udāhṛte \| |
| **Betrug in Kauf und Verkauf.** suvarṇakārāṇām *aśucihastād* rūpyaṃ suvarṇam anākhyāya sarūpaṃ krīṇatāṃ dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* \| virūpaṃ caturviṃśatipaṇaḥ \| *corahastād* aṣṭācatvāriṃśatpaṇaḥ \| *pracchannavirūpaṃ mūlyahīna*krayeṣu *steyadaṇḍaḥ* \| *kṛtabhāṇḍopadhau ca* \| . . . | Y. 2, 168. *hīnād raho hīnamūlye* velāhīne ca *taskaraḥ* \|\| 247. . . . sāra*bhāṇḍaṃ ca kṛtrimam* \| ādhānaṃ vikrayaṃ vāpi nayato *daṇḍa*kalpanā \|\| 257. anyahaste ca vikrītaṃ *duṣṭaṃ vāduṣṭavad* yadi \| vikrīṇīte *damas* tatra mūlyāt tu dviguṇo bhavet \|\| |
| **Wertveränderung der Metalle durch Bearbeitung und Bezahlung für letztere.** *suvarṇasyā*ṣṭabhāgaḥ śikṣāviśeṣeṇa dviguṇā vā tena vṛddhiḥ \| tenottaraṃ vyākhyātam \| *tāmra*vṛttakāṃsyavaikṛtantārakūṭakāṇāṃ (?) pañcakaṃ śataṃ vetanam \| *tāmra*piṇḍo daśabhāga*kṣayaḥ* \| palahīne hīnadviguṇo daṇḍaḥ \| tenottaraṃ vyākhyātam \| *sīsatrapu*piṇḍo viṃśatibhāga*kṣayaḥ* . . . kākaṇīdvayaṃ cāsya palavetanam \| tenottaraṃ vyākhyātam \| | Y. 2, 178. agnau *suvarṇam* akṣīṇaṃ rajate dvipalaṃ śate \| aṣṭau *trapuṇi sīse* ca *tāmre* pañca daśāyasi \| N. 9, 10—12. lohānām api sarveṣāṃ hetur agnikriyā vidhau \| *kṣayaḥ* saṃskriyamāṇānāṃ teṣāṃ dṛṣṭo 'gnisaṃgamāt \|\| *suvarṇasya kṣayo* nāsti rājate dvipalaṃ śatam \| śatam aṣṭapalaṃ jñeyaṃ kṣayas tu trapusīsayoḥ \|\| *tāmre* pañcapalaṃ vidyād vikārā ye ca tanmayāḥ \| taddhātūnām anekatvād ayaso 'niyamaḥ kṣaye \|\| |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| **Münzfälschung.** *kūṭarūpaṃ* kārayataḥ pratigṛhṇato vā niryāpayato vā *sahasradaṇḍaḥ* \| kośe prakṣipato vadhaḥ \| | Y. 2, 297. *kūṭa*svarṇavyavahārī . . . \| tryaṅgahīnas tu kartavyo *dāpyaś cottamasāhasam* \|\| |
| **Finderlohn.** 202. adharapāṃsudhāvakāḥ (B.) sāratri*bhāgaṃ labheran* \| dvau *rājā* ratnaṃ ca \| ratnā*pahāra* uttamo daṇḍaḥ \| | M. 8, 33. *ādadītā*tha ṣaḍ*bhāgaṃ* praṇaṣṭādhigatān *nṛpaḥ* \| 34. yāṃs tatra *caurān* gṛhṇīyāt tān rājebhena ghātayet \|\| |
| **Gefundene Schätze.** khaniratna*nidhinivedaneṣu ṣaṣṭham aṃśaṃ nivettā labheta* \| *dvādaśam* aṃśaṃ bhṛtakaḥ \| śatasahasrād ūrdhvaṃ *rājagāmī nidhiḥ* \| ūne *ṣaṣṭham aṃśaṃ* dadyāt \| *paurvapauruṣikaṃ nidhiṃ* jānapadaḥ śuciḥ *svakaraṇena samagraṃ labheta* \| *svakaraṇābhāve* pañcaśato *daṇḍaḥ* \| *pracchannādāne* sahasram \| | Vi. 3, 58. *nidhiṃ* brāhmaṇo *labdhvā sarvam ādadyāt* \| 61. śūdraś cāvāptaṃ *dvādaśa*dhā vibhajya . . . *'ṃśadvayam ādadyāt* \| N. 7, 6. *rājagāmī nidhiḥ* sarvaḥ sarveṣāṃ brāhmaṇād ṛte \|\| M. 8, 37. vidvāṃs tu brāhmaṇo dṛṣṭvā *pūrvopanihitaṃ nidhim* \| *aśeṣato 'py ādadīta* . . . 31. mamedam iti yo brūyāt so 'nuyojyo yathāvidhi \| *saṃvādya rupasaṃkhyādīn* svāmī *tad dravyam arhati* \|\| 32. *avedayāno* naṣṭasya deśaṃ kālaṃ ca tattvataḥ \| varṇaṃ rūpaṃ pramāṇaṃ ca tatsamaṃ *daṇḍam* arhati \|\| Y. 2, 35. itareṇa *nidhau labdhe* rājā *ṣaṣṭhāṃśam* āharet \| *aniveditavijñāto* dāpyas taṃ *daṇḍam* eva ca \|\| |
| **Falsche ärztliche Behandlung.** *bhiṣajaḥ* prāṇābādhikam anākhyāyopakramamāṇasya *vipattau pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| *karmāparodhena vipattau madhyamaḥ* \| marmavadhavaiguṇyakaraṇe (B.) daṇḍapāruṣyaṃ vidyāt \| | Vi. 5, 175—177. *bhiṣaṅ mithyācarann* uttameṣu puruṣeṣu \| madhyameṣu *madhyamam* \| tiryakṣu *prathamam* \| Y. 2, 242. *bhiṣaṅ mithyācaran* dāpyas tiryakṣu *prathamaṃ damam* \| mānuṣe *madhyamaṃ* rājamānuṣeṣūttamaṃ damam \|\| |
| **Abwehrung der Übeltäter.** evaṃ corān acorākhyān vaṇikkāru*kuśīlavān* \| bhikṣukān kuhakāṃś cānyān *vārayed deśapīḍanāt* \|\| | M. 9, 225. kitavān *kuśīlavān* krūrān pāṣaṇḍasthāṃś ca mānavān \| vikarmasthāñ chauṇḍikāṃś ca kṣipraṃ |

| | |
|---|---|
| Prüfung von Maß und Gewicht.<br>203. ...*tulāmānabhāṇḍāni cāvekṣeta* pautavāpacārāt | *nirvāsayet purāt* ‖<br>M. 8, 403. *tulāmānaṃ pratimānaṃ* sarvaṃ tat syāt sulakṣitam \| ṣaṭsu ṣaṭsu ca māseṣu punar eva *parīkṣayet* |
| Falsches Maß und Gewicht.<br>*tulāmānābhyām atiriktābhyāṃ* krītvā *hīnābhyāṃ* vikrīṇānasya ta eva dviguṇā *daṇḍāḥ* \| | Y. 2, 244. *mānena tulayā* vāpi yo 'ṃśam aṣṭamakaṃ haret \| *daṇḍaṃ* sa dāpyo dviśataṃ *vṛddhau hānau* ca kalpitam ‖ |
| Gefälschte Waren.<br>*kāṣṭhalohamaṇimayaṃ rajjucarmamṛnmayaṃ sūtravalkaromamayaṃ* vā *jātyam ity ajātyaṃ vikrayādhānaṃ nayato mūlyāṣṭaguṇo daṇḍaḥ* \| *sārabhāṇḍam ity asārabhāṇḍaṃ* tajjātam ity atajjātaṃ rādhāyuktam<br>204. upadhiyuktaṃ *samudrapravartimaṃ* vā *vikrayādhānaṃ nayato hīnamūlyaṃ* catuṣpañcāśatpaṇo *daṇḍaḥ* \| paṇamūlyaṃ dviguṇo *dvipaṇamūlyaṃ dviśataḥ* \| *tenārdhavṛddhau daṇḍavṛddhir vyākhyātā* \| | Y. 2, 245. paṇyeṣu prakṣipan *hīnaṃ* paṇān dāpyas tu ṣoḍaśa ‖ 246. *mṛccarmamaṇisūtrāyaḥkāṣṭhavalkala*vāsasām \| *ajātau jātikaraṇe vikreyāṣṭaguṇo damaḥ* ‖ 247. *samudraparivartaṃ* ca *sārabhāṇḍaṃ ca kṛtrimam* \| *ādhānaṃ vikrayaṃ vāpi nayato daṇḍa*kalpanā ‖ 248. bhinne paṇe tu pañcāśat *paṇe* tu śatam *ucyate* \| *dvipaṇe dviśato daṇḍo mūlyavṛddhau* ca *vṛddhimān* ‖ |
| Unterbietungen.<br>*kāruśilpināṃ* karmaguṇāpakarṣam ājīvaṃ *vikrayaṃ* krayopaghātaṃ vā *saṃbhūya samutthāpayatāṃ sahasraṃ daṇḍaḥ* \| *vaidehakānāṃ* vā *saṃbhūya paṇyam avarundhatām anargheṇa vikrīṇatāṃ* krīṇatāṃ vā *sahasraṃ daṇḍaḥ* \| | Y. 2, 249. *saṃbhūya kurvatām arghaṃ* sabādhaṃ *kāruśilpinām* \| arghasya hrāsaṃ vṛddhiṃ vā jānatāṃ *dama uttamaḥ* ‖ 250. *saṃbhūya vaṇijāṃ paṇyam anargheṇoparundhatāṃ* \| *vikrīṇatāṃ* vā vihito *daṇḍa uttamasāhasaḥ* ‖ |
| Betrügerische Verkäufer.<br>*tulāmānān*taram arghavarṇāntaraṃ vā dharakasya māpakasya vā paṇamūlyād *aṣṭabhāgaṃ* hastadoṣeṇā*carato dviśato daṇḍaḥ* \| tena dviśatottarā daṇḍavṛddhir vyākhyātā \| *dhānyasneha*kṣāra*lavaṇagandhabhaiṣajyadravyāṇāṃ samavarṇopadhāne* dvādaśapaṇo *daṇḍaḥ* \| | Y. 2, 244. *mānena tulayā* vāpi yo '*ṃśam aṣṭamakaṃ haret* \| *daṇḍaṃ* sa *dāpyo dviśataṃ* vṛddhau hānau ca kalpitam ‖ 245. *bheṣajasnehalavaṇagandhadhānyaguḍā*diṣu \| *paṇyeṣu prakṣipan hīnaṃ* paṇān *dāpyas* tu ṣoḍaśa ‖ |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| **Bestimmung des richtigen Preises.**<br>. . . tena dhānyapaṇya*vikraye* vyavaharetā*nugraheṇa* prajānām \| anujñāta*krayād upari* caiṣāṃ *svadeśīyānāṃ paṇyānāṃ pañcakaṃ*<br>205. *śataṃ ājīvaṃ sthāpayet* \| *paradeśīyānāṃ daśakam* \| . . . prakṣepaṃ *paṇyaniṣpattiṃ* śulkaṃ *vṛddhim* avakrayam \| *vyayān* anyāṃś ca *saṃkhyāya sthāpayed argham* arghavit \|\| | Y. 2, 251. rājani *sthāpyate yo 'rghaḥ* pratyahaṃ tena *vikrayaḥ* \| *krayo* vā *niḥsravas* tasmād vaṇijāṃ lābhakṛt smṛtaḥ \|\| 252. *svadeśapaṇye* tu *śataṃ* vaṇig gṛhṇīta *pañcakaṃ* \| *daśakaṃ pāradeśye* tu yaḥ sadyaḥ krayavikrayī \|\| 253. paṇya*syopari* saṃsthāpya *vyayaṃ paṇyasamudbhavam* \| *argho 'nugrahavat kāryaḥ* kretur vikretur eva ca \|\| M. 8, 401. āgamaṃ nirgamaṃ sthānaṃ tathā *vṛddhi*kṣayāv ubhau \| *vicārya* sarvapaṇyānāṃ kārayet krayavikrayau \|\| 402. . . . *kurvīta* caiṣāṃ pratyakṣam *arghasaṃsthāpanaṃ* nṛpaḥ \|\| |
| **Spione.**<br>209. . . . yaṃ cātra *gūḍha*jīvinaṃ śaṅketa taṃ sattrisavarṇe*nāpasarpayet* \| | M. 9, 261. tān viditvā sucaritair *gūḍhais* tatkarmakāribhiḥ \| cāraiś cānekasaṃsthānaiḥ protsāhya *vaśam ānayet* \|\| |
| **Geheimpolizisten.**<br>211. . . . *purāṇacoravyañjanā* vā corān *anupraviṣṭās* tathaiva *karma* kārayeyuḥ \| *grāhayeyuś* ca \| | M. 9, 267. tatsahāyair *anugatair* nānā*karma*pravedibhiḥ \| vidyād *utsāhayec* caiva nipuṇaiḥ *pūrvataskaraiḥ* \|\| |
| **Diebstahlsverdacht.**<br>212. . . . siddhaprayogād ūrdhvaṃ *śaṅkā*rūpakarmābhigrahaḥ \| . . . *ativyayakartāraṃ puṃścalīdyūtaśauṇḍikeṣu prasaktam* . . .<br>213. . . . hiṃsra*stena*nidhinikṣepāpahāraparaprayogagūḍhājīvinām anyatamaṃ śaṅketeti *śaṅkānigrahaḥ* \| | N. 14, 18. sahoḍhagrahaṇāt *steyaṃ* hoḍham atyupabhogataḥ \| *śaṅkā* tv *asajjanaikatvād anyāyavyayatas* tathā \|\| |
| **Besitz gestohlenen Gutes.**<br>214. . . . deśakālalābhopaliṅganena śuddhiḥ \| *aśuddhas* tac ca tāvac ca daṇḍaṃ *dadyāt* \| anyathā *steyadaṇḍaṃ* bhajeta \| iti rūpābhigrahaḥ \| | Y. 2, 269. *gṛhītaḥ śaṅkayā* caurye *nātmānaṃ ced viśodhayet* \| *dāpayitvā* hṛtaṃ dravyaṃ *cauradaṇḍena* daṇḍayet \|\| |

Untersuchung einer Mordtat.

217. . . . *hatasya ghātam āsannebhyaḥ parīkṣeta* yenāhutaḥ *sahasthitaḥ* prasthito *hatabhūmim ānīto* vā tam *anuyuñjīta* | ye cāsya *hatabhūmāv āsannacarās tān ekaikaśaḥ pṛcchet* | *kenāyam ihānīto* vā kaḥ saśastraḥ saṃgūhamāna udvigno vā yuṣmābhir dṛṣṭa iti te yathā brūyus tathānuyuñjīta |

Y. 2, 280. avijñāta*hatasyāśu* kalahaṃ *sutabāndhavāḥ* | *praṣṭavyā* yoṣitaś cāsya parapuṃsi ratāḥ pṛthak ‖ strīdravyavṛttikāmo vā *kena vāyaṃ gataḥ saha* | *mṛtyudeśasamāsannaṃ pṛcched vāpi janaṃ śanaiḥ* ‖

Umgang mit Ausgestoßenen.

*saṃvatsareṇa patati patitena samācaran* | *yājanādhyāpanād yasmāt* taiś cānyo 'pi samācaran ‖

M. 11, 181. *saṃvatsareṇa patati patitena sahācaran* | *yājanādhyāpanād yaunān* na tu yānāsanāśanāt ‖

Māṇḍavya als Dieb verurteilt.

218. . . . *dṛśyate* hy *acoro 'pi coramārge* yadṛcchayā saṃnipāte coraveṣaśastrabhāṇḍasāmānyena gṛhyamāṇo dṛṣṭaḥ corabhāṇḍasyopavāsena vā yathā hi *māṇḍavyaḥ* karmakleśabhayād *acoraḥ coro* 'smīti bruvāṇaḥ | tasmāt samāptakaraṇaṃ niyamayet |

N. I, 1, 42. *yāty acauro 'pi cauratvaṃ* cauraś cāyāty acauratām | *acauraś cauratāṃ* prāpto *māṇḍavyo* vyavahārataḥ ‖ B. *coro 'coraḥ* sādhvasādhur jāyate vyavahārataḥ | yuktiṃ vinā vicāreṇa *māṇḍavyaś coratāṃ gataḥ* |

Bestrafung der Brahmanen.

220. . . . *sarvāparādheṣv apīḍanīyo brāhmaṇaḥ* | tasyā*bhiśastāṅko lalāṭe syād* vyavahārapatanāya | *steye śvā* | *manuṣyavadhe kabandhaḥ* | *gurutalpe bhagam* | *surāpāne madyadhvajaḥ* | *brāhmaṇaṃ pāpakarmāṇam* udghuṣ*yāṅkakṛtavraṇam* | *kuryān nirviṣayaṃ* rājā vāsayed ākareṣu vā ‖

Vi. 5, 2—8. *na śārīro brāhmaṇasya daṇḍaḥ* | svadeśād brāhmaṇam *kṛtāṅkaṃ vivāsayet* | tasya ca *brahmahatyāyām aśiraskaṃ puruṣaṃ lalāṭe kuryāt* | *surādhvajaṃ surāpāne* | *śvapadaṃ steye* | *bhagaṃ gurutalpagamane* | anyatrāpi vadhakarmaṇi tiṣṭhantaṃ samagradhanam akṣataṃ *vivāsayet* | N. Par. 41. *na* jātu *brāhmaṇaṃ hanyāt sarvapāpeṣv* api sthitam | *nirvāsyaṃ* kārayet kāmam iti dharmo vyavasthitaḥ ‖

Fälschung eines königlichen Erlasses.

222. . . . *kūṭaśāsana*mudrā*karmasu* pūrvamadhyotta*mavadha*daṇḍāḥ |

M. 9, 232. *kūṭaśāsanakartṝṃś* ca . . . *hanyād* dviṭsevinas tathā ‖

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| **Ungerechte Richter.** 223. . . . *dharmasthaḥ* pradeṣṭā vā hairaṇyam adaṇḍyaṃ kṣipati *kṣepadviguṇam* asmai *daṇḍaṃ kuryāt* ‖ | Y. 2, 305. durdṛṣṭāṃs tu punar dṛṣṭvā vyavahārān nṛpeṇa tu \| *sabhyāḥ* sajayino *daṇḍyā vivādadviguṇaṃ damam* ‖ |
| **Taschendiebe.** 224. . . . tīrthaghāta*granthibhe*dordhvakarāṇāṃ (B.) *prathame 'parādhe saṃdaṃśacchedanaṃ* catuṣpañcāśatpaṇo vā daṇḍaḥ \| *dvitīye chedanaṃ* paṇasya śatyo vā daṇḍaḥ \| *tṛtīye* dakṣiṇa*hastavadhaś* catuḥśato vā daṇḍaḥ \| caturthe yathākāmī *vadhaḥ* \| | M. 9, 277. *aṅguli granthibhedasya cchedayet prathame grahe* \| *dvitīye hastacaraṇau tṛtīye vadham* arhati \| Y. 2, 274. utkṣepaka*granthibhedau* kara*saṃdaṃś*ahīnakau \| kāryau *dvitīyāparādhe kara*pādaikahīnakau ‖ |
| **Falschspieler.** 225. . . . *kūṭakākaṇyākṣā*rāḷāśalākāhasta*viṣamakāriṇa* ekahastavadhaś catuḥśato *vā daṇḍaḥ* \| | Y. 2, 202. rājñā sacihnaṃ nirvāsyāḥ *kūṭākṣopadhidevinaḥ* ‖ N. 17, 6. *kūṭākṣadevinaḥ* pāpān nirhared dyūtamaṇḍalāt \| kaṇṭhe 'kṣamālām āsajya sa hy eṣu *vinayaḥ* smṛtaḥ ‖ |
| **Verschiedene Verbrechen.** *mahāpaśum* ekaṃ dāsaṃ dāsīṃ *vāpaharataḥ pretabhāṇḍaṃ* vā *vikrīṇānasya* dvipādavadhaḥ ṣaṭśato vā *daṇḍaḥ* \| varṇottamānāṃ *gurūṇāṃ ca hastapādalaṅghane rājayānavāhanādyārohaṇe* caikahastapādavadhaḥ saptaśato vā daṇḍaḥ \| *śūdrasya brāhmaṇavādino* devadravyam avastṛṇato *rājadviṣṭam ādiśato dvinetrabhedinaś* ca yogāñjanenāndhatvam *aṣṭaśato* vā *daṇḍaḥ* \| | M. 8, 324. *mahāpaśūnāṃ haraṇe* . . . *daṇḍaṃ* rājā prakalpayet ‖ Y. 2, 303. *mṛtāṅgalagnavikretur guros tāḍayitus* tathā \| *rājayānāsanārodhur daṇḍa* uttamasāhasaḥ ‖ 304. *dvinetrabhedino rājadviṣṭādeśakṛtas* tathā \| *vipratvena* ca *śūdrasya jīvato 'ṣṭaśato damaḥ* ‖ |
| **Weitere Verbrechen.** 226. *coraṃ pāradārikaṃ vā mokṣayato rājaśāsanam ūnam atiriktaṃ vā likhataḥ kanyāṃ* dāsīṃ vā *sahiraṇyam apaharataḥ kūṭavyavahāriṇo vimāṃsavikrayi-* | Y. 2, 295. *ūnaṃ vābhyadhikaṃ vāpi likhed yo rājaśāsanam* \| *pāradārikacauraṃ vā muñcato daṇḍa uttamaḥ* ‖ 287. *alaṃkṛtāṃ haran kanyām* uttamaṃ tv |

| | |
|---|---|
| *ṇaś ca* vāmahastadvipāda*vadho navaśato vā daṇḍaḥ* \| mānuṣamāṃsavikraye *vadhaḥ* \| . . . | anyathādhamam \| daṇḍaṃ dadyāt savarṇāsu prātilomye *vadhaḥ* smṛtaḥ ‖ 297. *kūṭasvarṇavyavahārī vimāṃsasya ca vikrayī* \| tryaṅgahīnas tu kartavyo *dāpyaś cottamasāhasam* \| |
| **Bemessung der Strafen.** | |
| puruṣaṃ *cāparādhaṃ* ca kāraṇaṃ *gurulāghavam* \| *anubandhaṃ* tadātvaṃ ca *deśakālau samīkṣya* ca uttamāparamadhyatvaṃ pradeṣṭā *daṇḍakarmaṇi* \| rājñaś ca prakṛtīnāṃ ca *kalpayed* antarānvitaḥ ‖ | M. 8, 126. *anubandhaṃ parijñāya deśakālau* ca tattvataḥ \| sārā*parādhau cālokya daṇḍaṃ* daṇḍyeṣu *pātayet* ‖ Y. 2, 275. . . . *sārato* damaḥ \| *deśakālavayaḥ*-śakti *saṃcintya daṇḍakarmaṇi* ‖ |
| **Fruchtabtreibung.** | |
| 227. *prahāreṇa garbhaṃ pātayata uttamo daṇḍaḥ* \| bhaiṣajyena madhyamaḥ \| parikleśena pūrvasāhasadaṇḍaḥ \| | Y. 2, 277. *śastrāvapāte garbhasya pātane cottamo damaḥ* \| |
| **Hehlerei.** | |
| *hiṃsrastenānāṃ bhaktavāsopakaraṇāgnimantradānavaiyāvṛtyakarmasūttamo daṇḍaḥ* \| paribhāṣaṇam *avijñāne* \| | Y. 2, 276. *bhaktāvakāśāgnyudakamantropakaraṇa*-vyayān \| *dattvā caurasya hantur* vā *jānato dama uttamaḥ* ‖ |
| **Zerstörung eines Damms.** | |
| udakadhāraṇaṃ *setuṃ bhindatas* tatraivā*psu nimajjanam* \| | Y. 2, 278. *setubhedakarīṃ cāpsu* śilāṃ baddhvā *praveśayet* ‖ |
| **Verbrecherinnen.** | |
| 228. viṣadāyakaṃ puruṣaṃ *striyaṃ* ca *puruṣaghnīm apaḥ praveśayet* \| *agarbhiṇīṃ* garbhiṇīṃ māsāvaraprajātāṃ *patiguruprajāghātikām agniviṣadāṃ* saṃdhicchedikāṃ vā *gobhiḥ pātayet* \| | Y. 2, 278. vipraduṣṭāṃ *striyaṃ* caiva *puruṣaghnīm agarbhiṇīm* \| . . . *cāpsu . . . praveśayet* ‖ 279. *viṣāgnidāṃ patigurunijāpatyapramāpaṇīm* \| vikarṇakarannāsauṣṭhīṃ kṛtvā *gobhiḥ pramāpayet* ‖ |
| **Brandstiftung.** | |
| *vivītakṣetrakhalaveśma*dravyahasti*vanādīpikam agninā dāhayet* \| | Y. 2, 282. *kṣetraveśmavanagrāmavivītakhaladāhakāḥ* rājapatnyabhigāmī ca *dagdhavyās* tu *kaṭāgninā* ‖ |

Arthaśāstra.

Hochverrat.

*rājākrośakamantrabhedakayor aniṣṭapravṛttikasya* brāhmaṇamahānasāvalehinaś ca *jihvām utpāṭayet* |

Schändung.

*savarṇām* aprāptaphalāṃ kanyāṃ *prakurvato hastavadhaś* catuḥśato vā *daṇḍaḥ* |

229. *prāptaphalāṃ prakurvato madhyamāpradeśinīvadho* dviśato vā *daṇḍaḥ* pituś cāpahīnaṃ dadyāt | na ca prākāmyam akāmāyāṃ labheta | *sakāmāyāṃ* catuṣpañcāśatpaṇo *daṇḍaḥ* | striyās tv ardhadaṇḍaḥ | paraśulkāvaruddhāyāṃ (B.) hastavadhaś catuḥśato vā daṇḍaḥ *śulkadānaṃ* ca | suptārtavaprajātāṃ parāṇām ūrdhvam alabhamānaḥ (B.) prakṛtya prākāmī syāt | *na ca pitur apahīnaṃ dadyāt* | *ṛtupratirodhibhiḥ svāmyād apakrāmati* | *trivarṣaprajātārtavāyās tulyo gantum adoṣaḥ* | *tataḥ param* atulyo 'py analaṃkṛtāyāḥ | pitṛdravyādāne steyaṃ bhajeta |

Unterschiebung einer Braut.

. . . *kanyām anyāṃ darśayitvānyāṃ prayacchataḥ* śatyo daṇḍas tulyāyāṃ hīnāyāṃ dviguṇaḥ |

Verbotener Verkehr.

230. . . . *strī prakṛtā sakāmā* samānā dvādaśapaṇaṃ dadyāt | . . . bahir grāmasya prakṛtāyāṃ *mithyābhiśaṃsane* ca *dviguṇo* daṇḍaḥ | prasahya *kanyām apaharato*

Dharmaśāstra.

Y. 2, 302. *rājño 'niṣṭapravaktāraṃ tasyaivākrośakāriṇam* | *tanmantrasya ca bhettāraṃ jihvāṃ chittvā* pravāsayet ||

Y. 2, 286. *svajātāv* uttamo *daṇḍa* ānulomye tu madhyamaḥ | prātilomye vadhaḥ puṃso nāryāḥ karṇādikartanam | 288. *dūṣaṇe* tu *karaccheda* uttamāyāṃ vadhas tathā || M. 8, 367. abhiṣahya tu yaḥ *kanyāṃ kuryād* darpeṇa mānavaḥ | tasyāśu *kartye aṅgulyau daṇḍaṃ* cārhati ṣaṭśatam || 368. *sakāmāṃ* dūṣayaṃs tulyo nāṅgulicchedam āpnuyāt | dviśataṃ tu *damaṃ* dāpyaḥ prasaṅgavinivṛttaye || 366. *śulkaṃ dadyāt* sevamānaḥ samām icchet pitā yadi || 9, 93. *pitre na dadyāc chulkaṃ* tu kanyām *ṛtumatīṃ haran* | sa hi *svāmyād atikrāmed ṛtūnāṃ pratirodhanāt* || 90. *trīṇi varṣāṇy* upāsīta kumāry ṛtumatī satī | *ūrdhvaṃ tu kālād etasmād* vindeta *sadṛśaṃ* patim || 91. . . . *nainaḥ kiṃcid* avāpnoti na ca *yaṃ sādhigacchati* || Vi. 24, 40. *ṛtutraye vyatīte* tu prabhavaty ātmanaḥ sadā || . . . *haraṃs* tāṃ *na vidūṣyati* ||

M. 8, 204. *anyāṃ ced darśayitvānyā* voḍhuḥ *kanyā pradīyate* | ubhe te ekaśulkena vahed ity abravīn manuḥ ||

N. 12, 72. *sakāmāyāṃ* tu *kanyāyāṃ saṃgame* nāsty atikramaḥ | . . . Y. 2, 289. *dve tv mithyābhiśaṃsane* | 287. *alaṃkṛtāṃ haran kanyām* uttamaṃ tv anyathā-

| | |
|---|---|
| *dviśataḥ* \| *sasuvarṇām* uttamaḥ \| *bahūnāṃ* kanyāpahāriṇaṃ *pṛthag* yathoktā daṇḍāḥ \| | dhamam \| daṇḍaṃ dadyāt savarṇāsu prātilomye vadhaḥ smṛtaḥ \|\| 291. *bahūnāṃ* yady akāmāsau caturviṃśatikaḥ *pṛthak* \|\| |
| **Ehebruch.** *jāraṃ cora ity abhiharataḥ pañcaśato daṇḍaḥ* \| *hiraṇyena muñcatas tadaṣṭaguṇaḥ* \| 231. *keśākeśikaṃ saṃgrahaṇam* upaliṅganād vā *śarīropabhogānāṃ tajjātebhyaḥ strīvacanād* vā \| | Y. 2, 301. *jāraṃ caurety abhivadan* dāpyaḥ *pañcaśataṃ damam* \| *upajīvya dhanaṃ muñcaṃs tad evāṣṭaguṇīkṛtam* \|\| 283. pumān *saṃgrahaṇe* grāhyaḥ *keśākeśi* parastriyā \| sadyo vā *kāmajaiś cihnaiḥ pratipattau* dvayos tathā \|\| |
| **Schimpfliche Behandlung.** *brāhmaṇaṃ* apeyam *abhakṣyaṃ* vā *saṃgrāsayata uttamo daṇḍaḥ* \| *kṣatriyaṃ madhyamaḥ* \| *vaiśyaṃ pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| *śūdraṃ* catuṣpañcāśatpaṇo daṇḍaḥ \| | Y. 2, 296. *abhakṣyeṇa dvijaṃ dūṣyan daṇḍya uttamasāhasam* \| *kṣatriyaṃ madhyamaṃ vaiśyaṃ prathamaṃ śūdram* ardhikam \|\| |
| **Ersatzpflicht.** 232. . . . *muṣitaṃ* pravāsitaṃ caiṣām *anirgataṃ* rātrau *grāmasvāmī dadyāt* \| *grāmāntareṣu* vā *muṣitaṃ* pravāsitaṃ *vivītādhyakṣo dadyāt* \| *avivītānāṃ corarajjukaḥ* \| tathāpy aguptānāṃ *sīmāvarodhena* vicayaṃ *dadyuḥ* \| asīmāvarodhe *pañcagrāmī daśagrāmī vā* \| | Y. 2, 271. ghātite *'pahṛte doṣo grāmabhartur anirgate* \| *vivītabhartus* tu *pathi cauroddhartur avītake* \|\| 272. *svasīmni dadyād grāmas tu* padaṃ vā yatra gacchati \| *pañcagrāmī* bahiḥ krośād *daśagrāmy* athavā punaḥ \|\| N. 14, 23. *grāme* vraje *vivikte* vā yatra saṃnipatet padam \| *voḍhavyaṃ* tad bhavet tena *na cet so 'nyatra tan nayet* \|\| |
| **Beschädigung durch Tiere usw.** vṛkṣacchedane damyaraśmiharaṇe *catuṣpadānām* adāntasevane vā *kāṣṭhaloṣṭapāṣāṇa*daṇḍa*bāṇabāhuvikṣepaṇeṣu yāne* hāstine ca \| saṃghaṭṭane ca *apehi iti prakrośann adaṇḍyaḥ* \| | Y 2, 298. *catuṣpāda*kṛto doṣo *nāpehīti prajalpataḥ* \| *kāṣṭhaloṣṭeṣupāṣāṇabāhuyugyakṛtas* tathā \|\| |
| 233. . . . *śṛṅgiṇā daṃṣṭriṇā vā* hiṃsyamānam *amokṣayataḥ svāminaḥ pūrvasāhasadaṇḍaḥ* \| *pratikruṣṭasya dviguṇaḥ* \| . . . *chinnanasyam abhagnayugaṃ tiryak-* | Y. 2, 300. śakto hy *amokṣayan svāmī daṃṣṭriṇāṃ śṛṅgiṇāṃ tathā* \| *prathamaṃ sāhasaṃ dadyād vikruṣṭe dviguṇaṃ* tataḥ \|\| 299. *chinnanasyena* yānena tathā |

| Arthaśāstra. | Dharmaśāstra. |
|---|---|
| *pratimukhāgataṃ pratyāsarad* vā *cakrayuktaṃ* yātapaśumanuṣyasaṃbādhe vā hiṃsāyām *adaṇḍyaḥ* \| anyathā yathoktaṃ *mānuṣaprāṇihiṃsāyāṃ daṇḍam* abhyābhavet \| | *bhagnayugādinā* \| *paścāc caivāpasaratā hiṃsane* svāmy *adoṣabhāk* ‖ M. 8, 291. *chinnanāsye bhagnayuge tiryakpratimukhāgate* \| akṣabhaṅge ca yānasya *cakrabhaṅge* tathaiva ca ‖ 295. . . . *pramāpayet prāṇabhṛtas* tatra *daṇḍo* vicāritaḥ ‖ |
| **Unzucht.** | |
| 234. mātāpitror bhaginīṃ mātulānīm *ācāryāṇīṃ* snuṣāṃ *duhitaraṃ* bhaginīṃ vābhicarataḥ *liṅgacchedanaṃ vadhaś ca* \| *sakāmā* tad eva labheta \| . . . *brāhmaṇyām aguptāyāṃ kṣatriyasyottamaḥ* sarvasvaṃ *vaiśyasya* śūdraḥ *kaṭāgninā dahyeta* \| sarvatra *rājabhāryāgamane* kumbhīpākaḥ (B.) \| *śvapākīgamane kṛtakabandhāṅkaḥ paraviṣayaṃ gacchet* \| *śvapākatvaṃ vā* \| *śūdraśvapākasyāryāgamane* (B.) *vadhaḥ striyāḥ karṇanāsācchedanam* \| *pravrajitāgamane caturviṃśatipaṇo daṇḍaḥ* \| sakāmā tad eva labheta \| *rūpājīvāyāḥ prasahyopabhoge dvādaśapaṇo daṇḍaḥ* \| *bahūnām* ekām adhicaratāṃ *pṛthak caturviṃśatipaṇo daṇḍaḥ* \| *striyam ayonau gacchataḥ* pūrvasāhasadaṇḍaḥ \| *puruṣam abhimehataś ca* \| *maithune* dvādaśapaṇaḥ *tiryagyoniṣv* anātmanaḥ \| daivatapratimānāṃ ca *gamane* dviguṇaḥ smṛtaḥ ‖ | Y. 3, 233. *ācāryapatnīṃ svasutāṃ* gacchaṃs tu gurutalpagaḥ \| *liṅgaṃ chittvā vadhas tasya sakāmāyāḥ* striyā api ‖ M. 8, 376. *brāhmaṇīṃ* yady *aguptāṃ* tu gacchetāṃ vaiśyapārthivau \| *vaiśyaṃ* pañcaśataṃ kuryāt *kṣatriyaṃ* tu *sahasriṇam* ‖ Y. 2, 282. *rājapatnyabhigāmī* ca *dagdhavyās* tu *kaṭāgninā* ‖ 294. *antyābhigamane* tv *aṅkyaṃ kubandhena pravāsayet* \| śūdras *tathāntya eva syād antyasyāryāgame vadhaḥ* ‖ 286. . . . *nāryāḥ karṇādikartanam* ‖ M. 8, 363. *kiṃcid* eva tu *dāpyaḥ syāt* . . . rahaḥ *pravrajitāsu* ca ‖ Y. 2, 291. *prasahya dāsyabhigame daṇḍo daśapaṇaḥ* smṛtaḥ \| *bahūnāṃ* yady akāmāsau *caturviṃśatikaḥ pṛthak* ‖ 293. *ayonau gacchato yoṣāṃ puruṣaṃ vābhimehataḥ* \| *caturviṃśatiko daṇḍas* tathā *pravrajitāgame* ‖ 289. *paśūn gacchañ* chataṃ dāpyo hīnāṃ strīṃ gāṃ ca madhyamam ‖ |
| **Verwendung unrechtmäßig erhobener Bußen.** | |
| *adaṇḍyadaṇḍane rājño daṇḍas triṃśadguṇo 'mbhasi* \| *varuṇāya pradātavyo brāhmaṇebhyas* tataḥ param ‖ | Y. 1, 307. *rājñānyāyena yo daṇḍo* gṛhīto *varuṇāya* tam \| *nivedya dadyād viprebhyaḥ* svayaṃ *triṃśadguṇīkṛtam* ‖ |

Wie sind diese weitgehenden Ähnlichkeiten zu beurteilen, die sich von den ältesten bis auf die jüngsten Dharmaśāstras erstrecken, von denen bald dieses bald jenes genauer mit dem Kauṭilīya Arthaśāstra übereinstimmt, am häufigsten allerdings die Yājñavalkya-smṛti? R. Shama Sastri, der verdiente Herausgeber und Übersetzer des K. A., wirft in seiner Sanskritvorrede p. X f. die Frage auf, ob das Arthaśāstra jünger sei als Y., oder umgekehrt Y. jünger als ersteres, oder beide Werke aus einer gemeinsamen Quelle abgeleitet. Nun sei der Text an mehreren vergleichbaren Stellen im K. A. besser und sinnvoller als bei Y. So steht 199 gedruckt: śāpathavākyānuyogam (śapatha° B.) anisṛṣṭaṃ kurvato | yuktakarmaṇi cāyuktasya |. Dafür hat Y. 2, 235: ayuktaṃ śapathaṃ kurvann ayogyo yogyakarmakṛt ||. Hier sei von Y. die unbefugte Vereidigung eines Verdächtigen und die Ausübung von Beamtenfunktionen durch einen, der nicht Beamter ist, in unpassende, nicht übliche Eidschwüre und Anmaßung von Beschäftigungen, die einem von Geburt nicht zukommen, verkehrt worden. Für 195 prāṇavidhāraṇe cānyatra duṣṭavraṇebhyaḥ hat Y. 2, 219 nur vraṇodbhede, so daß hier das Aufreißen einer Wunde für strafbar erklärt wird, während im Arthaśāstra der Fall des duṣṭavraṇa eine Ausnahme von den in der bez. Stelle aufgezählten strafbaren Handlungen bildet, also straflos ist. Aus solchen erheblichen Differenzen sei zu schließen, daß zur Abfassungszeit des Arthaśāstra das Werk des Y. in seiner jetzigen Gestalt noch nicht existiert habe, obschon an dem damaligen Vorhandensein des Dharmaśāstra im allgemeinen im Hinblick auf die Hinweise auf dasselbe im Arthaśāstra nicht zu zweifeln sei. Ebensowenig hätten die Smṛtis des Manu, Bṛhaspati und Uśanas damals in ihrer jetzigen Form schon existiert, da die im K. A. denselben zugeschriebenen Lehrmeinungen in den jetzt unter dem Namen dieser Autoren gehenden Werken nicht vorkämen.

Gegen diese scharfsinnigen Argumente ist einzuwenden, daß an der Stelle über das Aufreißen einer Wunde, auf die Shama Sastri besonderen Wert zu legen scheint, die Hs. B. des K. A. liest: *vraṇavidāraṇe* (für prāṇavidāraṇe), was man unbedenklich mit Y.'s *vraṇodbhede* gleichsetzen darf, so daß tatsächlich in beiden Werken das Aufreißen einer Wunde für ein strafbares Vergehen erklärt wird, wozu dann nur im Arthaśāstra wie oft ein Zusatz gemacht wird, nämlich daß das Aufreißen eines duṣṭavraṇa straflos sein soll. In den zwei Regeln über die Eide und über unbefugte Handlungsweise liegt allerdings eine unüberbrückbare Differenz zwischen dem Arthaśāstra und Y. vor, aber die Lesarten des letzteren, die durch alte Kommentare gestützt werden, geben einen ebenso passenden Sinn als die unseres Textes. In den Anmerkungen zu seiner englischen Übersetzung weist Shama Sastri noch auf einige andere Stellen hin, wo Y.'s Text weniger ursprünglich sei als die entsprechenden Stellen des K. A., so auf die Regeln über Eigentum und Pfandrecht, Y. 2, 24 ff. und 2, 63 f., die teils zu kurz, teils zu

unbestimmt gehalten seien, um verständlich zu sein. Da aber der gleiche Lakonismus das ganze Werk des Y. durchzieht, so wird auch an der Ausdrucksweise dieser beiden Stellen bei Y. kein Anstoß zu nehmen sein. Andrerseits ist es auch wohl unbegründet, wenn der indische Gelehrte die grausame Strafbestimmung des Arthaśāstra (195) über die Abhauung des Gliedes, mit dem ein Śūdra einen Brahmanen schlägt, für eine Interpolation erklärt, da diese Bestimmung zu den anerkanntesten Grundsätzen des altindischen Strafrechts gehört (selbst Megasthenes erwähnt eine ähnliche Regel) und daher auch im Arthaśāstra nicht fehlen durfte, wenn auch zuzugeben ist, daß die Abstufungen der Strafen nach den Ständen in demselben nicht überall so schroff hervortreten, als im Dharmaśāstra. Zutreffend ist auch, daß den Anführungen des K. A. aus Manu etc. in den erhaltenen Smṛtis dieser Autoren wenig Entsprechendes gegenübersteht.

Zu einem einigermaßen sicheren Urteil über diese schwierigen Fragen wird man nur durch eine allseitige Prüfung der sprachlichen und sachlichen Kriterien gelangen können, da einzelne Differenzen immer leicht auf der mangelhaften Überlieferung des Textes des K. A. beruhen können, wie ja auch von den Smṛtitexten oft recht verschiedene Lesarten existieren.

Was die sprachliche Seite betrifft, so sind die wichtigsten der zahlreichen Neologismen in adhikaraṇa 3 in meinem Aufsatz „Lexikalisches aus dem Arthaśāstra"[1]) zusammengestellt. Von den 154 dort aufgeführten neuen Wörtern und Wortbedeutungen sind einige, wie tīrtha n. „Menstruation", nindu f. „eine Frau, die ein totes Kind zur Welt bringt", bisher bei Lexikographen schon belegt und treten hier nur zum ersten Male in einem Texte auf[2]). Andere, wie anāyavṛtti Adj. „von verbotenem Erwerb lebend" (f. anyāyavṛtti), apavyathana n. „Ableugnung" (f. apavyayana), upadhva m. „Nebenpfad", avamarśabhitti f. „eine dichte Dachmauer", mukha n. „Geschwulst", beruhen auf zweifelhaften oder sicher schlechten Lesarten. Andrerseits würde sich durch Textverbesserungen gewiß noch manches neue Material ergeben, besonders in adhy. 8 gṛhavāstukam und adhy. 9 vāstuvikrayaḥ, wo über Bauart der Häuser, Baupolizei und Hausverkäufe sehr interessante Angaben gemacht werden. Auch adhikaraṇa 4 enthält manches neue, so 202, 1 adharapāṃsudhāvaka m. „Straßenkehrer", 202, 6 paurvapauruṣika (B.) „aus der Vorzeit stammend" (Schatz), 213, 7 rūpābhigraha m. „Überführung durch gestohlene Gegenstände", 214, 10 karmābhigraha m. „Überführung durch Zufälligkeiten, Indizienbeweis", 215, 11 āśumṛtakaparīkṣā f. „Untersuchung der Leiche eines Getöteten" und manches

1) Indogermanische Forschungen 31, 204—210.

2) Das dort als No. 148 genannte sthānīya n. „Stadt" wird in dem Kommentar zum Maṅkhakośa mit einem Beleg versehen, zu welchem Zachariae (1897) p. 116 bemerkte: „From the Kauṭilīyaśāstra?" Die Stelle findet sich dort wirklich, K. A. 147.

andere. Besonders wichtig ist der Umstand, daß manche der geläufigsten, allen Dharmaśāstras gemeinsamen Bezeichnungen hier durch andere ersetzt sind. Dahin gehört die Bezeichnung der Richter als dharmastha, was bei Manu nur einmal vorkommt (8, 57), oder auch als svāmin „Herr" für sabhya, sabhāsad, sabhāpati, prāḍvivāka, adhikṛta, dharmādhyakṣa der Smṛtis, und die entsprechende Bezeichnung des Gerichtswesens als dharmasthīya n. für das in der ganzen Rechtsliteratur so häufige vyavahāra. Für den Begriff der Verurteilung, des Urteils, findet sich hier das eigentümliche paścātkāra, das im Dharmaśāstra mit „Siegesschrift" (jayapattram) erklärt wird. Im Familienrecht heißt meistens der weibliche Schmuck nicht alaṃkāra, sondern ābaddhya n., der besondere Erbteil, das Präzipuum, eines Sohnes nicht uddhāra, sondern pratyaṃśa, der ererbte Haussklave nicht gṛhaja oder gṛhejāta, sondern udaradāsa usw. Im Handelsrecht heißt der Gewinn aus einem Nutzpfande ājīva m. für lābha, bhogalābha der Smṛtis, die Annullierung von Verkauf oder Verkauf upāvartana n. statt anuśaya, der Schuldner pradātṛ m. statt ṛṇin, ṛṇika, der Preis prakṣepa m. statt mūlya, die Einnahme parivāpa m. statt udaya u. a. So zeigt trotz der vielen wörtlich gleichen Stellen die in adhikaraṇa 3 und 4 vorliegende Terminologie doch recht erhebliche Abweichungen von der Ausdrucksweise der Smṛtis, auch da, wo die letzteren unter sich durchaus übereinstimmen. Eine andere Frage ist die, welche Ausdrucksweise etwa die ursprünglichere oder bessere von beiden ist, wofür wenig Anhaltspunkte vorliegen.

In inhaltlicher Beziehung fällt zunächst die Behandlung mancher in den Smṛtis ganz fehlender oder nur gestreifter Materien auf, so im 3. adhikaraṇa außer dem schon genannten gṛhavāstukam und vāstuvikrayaḥ auch Ehescheidung, Bewässerungsmethoden, Steuerbefreiungen, Wegbeschädigung, Niederlassung in einem Dorfe, Detailverkauf, ungültige Versprechungen, Verlobungen, Steuerarten, Spielregeln. In adhikaraṇa 4, wo überhaupt die Ähnlichkeit mit den Smṛtis geringer wird, finden sich besondere Abschnitte über Handwerker, über Abwehr von Feuer- und Wassernot, Pestilenz u. a. Kalamitäten, über Spionage und Geheimpolizei, über verdächtige Charaktere, über Aufspürung von Dieben, über Untersuchung von Mordtaten, über die Anwendung verschiedener Arten der Tortur, über die Überwachung der Beamten, über Geldbußen für schwere Vergehen, über verschärfte Todesstrafe und Verstümmelung u. a.

Bei dem beiden Śāstras gemeinsamen Stoff zeigen sich schon in der Anordnung desselben große Verschiedenheiten. Zwar entsprechen viele Titel wörtlich den bekannten 18 Vivādapadas der Smṛtis, so dāyavibhāga, samayasyānapākarma, ṛṇādāna, aupanidhika nebst nikṣepa, saṃbhūyasamutthāna, vikrītakrītānuśaya, dattasyānapakarma, asvāmivikraya, sāhasa, vākpāruṣya, daṇḍapāruṣya, dyūtasamāhvaya, prakīrṇaka u. a. Auch kehrt die Beifügung eines besonderen Abschnitts über Ausrottung von Verbrechern (kaṇṭaka-

śodhanam) am Schlusse des Ganzen bei M., B. u. a. juristischen Autoren wieder. Aber die Vorausstellung des Eherechts und gesamten Frauenrechts und dann des Erbrechts steht in entschiedenem Kontrast zu der Bevorzugung des Schuldrechts in den Smṛtis, könnte allerdings an die in einigen Dharmasūtras befolgte Anordnung erinnern, wie das Erbrecht auch bei Y. schon an dritter Stelle kommt (bei M. an dreizehnter).

Von den prinzipiellen Verschiedenheiten in der Behandlung der dem Artha- und Dharmaśāstra gemeinsamen Materien können Differenzen in der Ausbildung der Kasuistik, der Ausmessung der Geldbußen u. dgl. hier bei Seite gelassen werden. Interessant sind diejenigen Unterschiede, die darauf zurückgeführt werden können, daß unser Werk den Standpunkt der *nīti* vertritt, demgemäß der König, wie Hertel sagt, „sich bei einer Kollision des *dharma* mit der oft unmoralischen Staatskunst an die letztere zu halten hat", da bei einem Fürsten das Tugend sein kann, was bei einem gewöhnlichen Sterblichen ein Laster ist (*ye hi doṣā manuṣyāṇāṃ ta eva nṛpater guṇāḥ* Tantrākhy.)[1]). Dahin gehört die schon erwähnte ausführliche Beschreibung verschiedener Torturen, während dem Dharmaśāstra die Anwendung der Folter ganz unbekannt zu sein scheint. Gewiß war in Indien das Foltern verdächtiger Personen, um ein Geständnis von ihnen zu erpressen, von alters her üblich, wie auch im Drama die Androhung von Peitschenhieben zu diesem Zweck vorkommt. Es entsprach aber dem hohen sittlichen Niveau des Dharmaśāstra nicht, zu einem moralisch so verwerflichen Mittel zu greifen, während dasselbe vom Standpunkt des *artha* aus durchaus erlaubt und geboten erschien. Wenn andrerseits die Gottesurteile (divya), die in dem Beweisverfahren der Smṛtis eine so hervorragende Stellung einnehmen, im K. A. fehlen, so habe ich dies früher[2]) auf den relativ modernen, aufgeklärten Standpunkt dieses Werkes zurückgeführt, halte aber jetzt für wahrscheinlicher, daß es der *rājanīti* von Anfang an nicht entsprach, sich eines so abergläubischen, jeder Art von Betrug und Täuschung Tür und Tor öffnenden Beweismittels, wie die Gottesurteile, irgendwie zu bedienen. Die Eide werden zwar als eine Form des Beweises erwähnt (śapathaś cārthasādhakaḥ 151, 2, vgl. 199, 6), treten aber wenig hervor, auch hat śapatha offenbar nicht wie in den Smṛtis die Nebenbedeutung „göttlicher Beweis, Gottesurteil". So weiß das K. A. auch nichts von den langatmigen Ermahnungen und Moralpredigten, welche nach den meisten Smṛtis der Vorsitzende des Gerichtshofs an die Zeugen richten soll, um sie zu einer wahrhaftigen Aussage zu veranlassen, und gibt nur kurze Beschwörungs-

---

1) Literarisches aus dem Kauṭilīyaśāstra WZKM. 24, 421. Vgl. auch Tantr. übers. von Hertel, Einl. 126 f.

2) „Ein altindisches Lehrbuch der Politik" in Verh. d. ersten Hauptvers. d. Internationalen Vereinigung f. vergleich. Rechtswiss., Berl. 1912, 187.

formeln an (176, 8—13), setzt dagegen eine Zeugengebühr fest. Auch die Gestattung eines Meineids, wenn dadurch ein Menschenleben gerettet werden kann, und die religiöse Buße für solche Meineide (M. 8, 104 f. und Parallelstellen) sind dem K. A. fremd. So hat überhaupt das ganze religiöse Recht, ācāra und prāyaścitta, keinen Platz darin gefunden. In dem Familienrecht werden über Ehescheidung (mokṣa) und Wiederverheiratung der Frauen viel mildere Grundsätze aufgestellt als im Dharmaśāstra, das dem strengen brahmanischen Recht des ekapatitvam huldigt. So bleibt es nach M. 9, 76 offene Frage, was eine Frau zu tun hat, wenn ihr Mann sie verlassen hat, und ihre Wartezeit abgelaufen ist, und fast alle Kommentatoren interpretieren diese Regel dahin, daß sie auch dann sich nicht wieder verheiraten darf. Dagegen darf sie nach dem K. A. 159, 3, 10 in solchen Fällen einen beliebigen anderen Mann heiraten (yatheṣṭaṃ vindeta). Man könnte hier an südindische, dravidische Einflüße denken, da die Ehe der dravidischen Völker eine ziemlich lose ist. Doch liegt es vielleicht näher, anzunehmen, daß das Arthaśāstra sich nur einfach auf den Boden der Wirklichkeit stellt, während das Dharmaśāstra auch hier die abstrakten Forderungen der Religion und Moral vertritt. Daher kennt ersteres auch eine Trennung der Ehegatten auf Grund gegenseitiger Abneigung: parasparaṃ dveṣān mokṣaḥ 155, 14, während N. 12, 90 eine Trennung aus solchem Grunde ausdrücklich für sündhaft erklärt: anyonyaṃ tyajator āgaḥ syād anyonyaviruddhayoḥ. Im Strafrecht ist, wie schon früher erwähnt, die Abstufung der Strafen nach den Ständen nicht mit solcher exorbitanten Konsequenz durchgeführt wie in den Smṛtis, also auch hier den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung getragen.

Demnach läßt sich ein großer Teil der Unterscheidungslehren in den beiden Śāstras auf die tiefliegende Verschiedenheit des Standpunktes zurückführen, die zwischen einem Sittenkodex und einem Lehrbuch der Politik von Anfang an bestehen mußte. Auch die Hereinziehung vieler in den Smṛtis fehlender, weil für den *dharma* unwichtiger Fragen aus dem Gebiete der Staatsverwaltung in das Programm des K. A. läßt sich ebenso erklären. Nicht minder war dadurch die Ausbildung einer besonderen Terminologie bedingt.

Die ungeachtet solcher Verschiedenheit der prinzipiellen Auffassung bestehenden starken Übereinstimmungen werden auf der von Jacobi (l. c. 839) aufgezeigten engen Zusammengehörigkeit von Recht und Politik, die in den gleichen Schulen studiert wurden, beruhen. Hier entsteht nun aber die Schwierigkeit, daß die meisten und frappantesten Ähnlichkeiten sich auf die jüngeren Smṛtis, wie Y. und N., oder Fragmente von solchen, wie B., D. und K., beziehen, während das K. A. doch seinen Grundbestandteilen nach um 300 v. Chr. zu setzen ist, also die Gesetzgebung für das alte Reich der Mauryas enthalten muß und einem großen Teil seines jetzigen Umfangs und Inhaltes nach durch zahlreiche frühe Zitate und Ent-

lehnungen als echt und alt erwiesen wird, wie die bekannten Arbeiten von Zachariae, Hillebrandt, Hertel und Jacobi gezeigt haben[1]). Soll man nun im Hinblick hierauf die bisherigen niedrigen Schätzungen des Alters der jüngeren Smṛtis einer gründlichen Revision unterziehen und dieselben ebenso wie das K. A. für einen Niederschlag der Gesetzgebung der Mauryas halten? Oder haben umgekehrt in das K. A. jüngere Elemente Eingang gefunden und sind, was bei dem Fehlen eines autoritativen alten Kommentars leicht geschehen konnte, mit dem Grundstock des Werkes fest verschmolzen worden? Ich möchte hier diese Fragen, die nur im Zusammenhang einer auf das ganze K. A. ausgedehnten Untersuchung entschieden werden können, nur zur Diskussion stellen und darauf hinweisen, daß auch in der eingangs erwähnten Vorschrift, sowohl die Arthaśāstras als die Dharmaśāstras in den Gerichtshöfen vorzulesen, eine Handhabe zu gegenseitiger Beeinflussung der beiden Śāstras, wie auch zu zeitgemäßen, den jeweiligen Verhältnissen Rechnung tragenden Überarbeitungen derselben geboten war. War bei solchen Einflüssen das Arthaśāstra mehr der gebende Teil, so ist es vielleicht kein Zufall, daß ausdrückliche Hinweise auf dasselbe, allerdings mit Betonung seiner Inferiorität gegenüber dem Dharmaśāstra, wie früher erwähnt, gerade in jenen jüngeren Gesetzbüchern, vorkommen, die inhaltlich und wörtlich am genauesten mit dem K. A. übereinstimmen. Auch die detaillierte, über den einfachen Rājadharma der Dharmasūtras weit hinausgehende Darstellung des Königrechtes in den metrischen Smṛtis des Y. (adhy. 1) und M. (adhy. 7) könnte dann aus dem Arthaśāstra übernommen sein. So übersetzt auch Bühler, der das K. A. noch nicht kannte, den Ausdruck samākhyātā M. 7, 156 mit „are enumerated (in the Institutes of Polity)“ und weist in der Anmerkung auf entsprechende Zitate der Kommentatoren der Manusmṛti hin, die nach seiner Auffassung auf Kāmandaki's Nītisāra gehen, in Wirklichkeit aber aus einem Prosawerk über Nīti, und zwar augenscheinlich aus K. A. 258, entnommen sind.

1) Auch die neue Textausgabe des Nītisāra in der Trivandrum Sanskrit Series 1912 enthält in dem darin gedruckten Kommentar des Śaṃkarārya einige dreißig Zitate, z. T. mit brauchbaren Varianten, aus dem K. A.

# Bericht über meine im Frühjahre 1909 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Palästina.

Von

Dr. phil. **Peter Thomsen**[1].

Durch die Zuerkennung eines Reisestipendiums aus der Albert Socin-Stiftung wurde mir ein langgehegter Wunsch erfüllt. Nachdem ich mich in meiner Dissertation, mit der ich 1903 in Tübingen promovierte, zum ersten Male eingehender mit Palästina und seiner Geschichte befaßt hatte, fühlte ich immer dringender das Bedürfnis, die Länder und Stätten, die den Gegenstand meiner Studien bildeten, mit eigenen Augen zu sehen, da kaum jemand, der den Orient nicht kennt, auch nur irgendwie irrtumsfrei darüber schreiben kann. Mein nächstes Ziel war, wie ich schon in meiner Bewerbung dargelegt habe, eine genauere Untersuchung über die Geschichte und Geographie Palästinas in den ersten sechs christlichen Jahrhunderten, also bis zur arabischen Eroberung. Meine bisherigen Arbeiten waren kleine Bausteine für die abschließende Darstellung gewesen, in erster Linie die im Jahre 1907 veröffentlichte Arbeit „Loca sancta", Band I. Für den zweiten Band habe ich eine Sammlung der alten Nachrichten über Jerusalem, sowie über die alten Klöster des heiligen Landes in Aussicht genommen. Deshalb war meine erste Aufgabe für die Reise ein längerer Aufenthalt in Jerusalem und ein möglichst genaues Studium seiner alten Reste. Dort wollte ich zugleich mich noch mehr, als mir in der Heimat möglich gewesen war, mit dem modernen Arabisch befassen, dessen Kenntnis für jeden, der wissenschaftlich an der Erforschung Palästinas sich beteiligen will,

---

1) Folgende Erklärung des Kuratoriums der Albert Socin-Stiftung begleitete das der Redaktion dieser Zeitschrift übersandte Manuskript dieses Berichtes:

Herr Oberlehrer Dr. Peter Thomsen in Dresden empfing (Ende 1908) das Socin-Stipendium als dessen erster Stipendiat. Das Manuskript seines Berichtes war von ihm ordnungsgemäß im Juli 1909 eingereicht worden und wird ohne sein Verschulden (der Bericht war unter den Papieren, welche Herr Professor E. Kautzsch hinterließ, nicht gleich auffindbar gewesen) erst jetzt veröffentlicht. Zum zweiten Male wird — wiederum in der Höhe von 1800 Mark — dieses Stipendium in den nächsten Wochen zu verleihen sein.

20. Dez. 1912. Kuratorium der Albert Socin-Stiftung.

unerläßlich ist. Mit dankbarer Freude erinnere ich mich der wertvollen Grundlage, die ich für dieses Studium von meinem verehrten Lehrer Albert Socin in seinen Vorlesungen über das klassische Arabisch erhalten habe. Ferner war nötig eine gründliche Untersuchung über die Ausbreitung des Christentums in Palästina und die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse im Lande, die sich am besten an den noch zahlreich vorhandenen „notitiae episcopatuum ecclesiae Graecae“ verfolgen läßt. Wertvolle Handschriften dieser Notitien liegen in den Bibliotheken des Klosters auf dem Sinai und des griechischen Patriarchats in Jerusalem, ferner in Konstantinopel und auf dem Athos. Bei der Sammlung der alten Nachrichten über die Klöster Palästinas mußten natürlich auch die Angaben der von Mönchen verfaßten Literatur und der von ihnen handelnden Erzählungen berücksichtigt werden. Zu nennen sind hier die *Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων*, ein bisher noch gar nicht kritisch gesichtetes Chaos von zum Teil recht wichtigen Berichten, das *Λειμωνάριον* des Johannes Moschos und die Biographien des Kyrillos von Skythopolis. Auch für diese enthalten die genannten Bibliotheken zahlreiche Handschriften. Schließlich wollte ich möglichst viel, soweit es meine beschränkte Urlaubszeit erlaubte, von Land und Leuten sehen, um vor allem die geographischen Eigentümlichkeiten, physische und ethnographische, aus eigner Anschauung schildern zu können. Damit verband sich der Wunsch, für den Religionsunterricht brauchbare Modelle palästinischer Geräte und guter Bilder zu erwerben.

Ich glaube sagen zu dürfen, daß ich im großen und ganzen diese verschiedenartigen Pläne habe gut durchführen können. Allerdings ist es mir nicht möglich gewesen, alles das zu sehen, was ich zu sehen gewünscht hätte, aber die Schuld daran liegt an dem ungünstigen Wetter, das ich leider während eines Teiles meiner Reise hatte, und dann auch an der immer mehr zunehmenden Unsicherheit im Lande. Seit der Einführung der Konstitution ist nach meinen Beobachtungen das Ansehen und die Macht der Regierung namentlich im Ostjordanlande immer mehr im Schwinden begriffen, und während der letzten Zeit meiner Reise machten sich auch in Syrien Unruhen bemerkbar, die mit den Wirren in Konstantinopel und in Kleinasien zusammenhingen. Es ist wohl zu befürchten, daß die Kraft der jungtürkischen Regierung im Zentrum der Türkei zu sehr in Anspruch genommen wird, und daß die Selbständigkeitsgelüste der Drusen und der Kurden im Norden, und der Araber im Süden sich dies zu Nutzen machen werden. Dankbar begrüße ich dagegen die Unterstützung, die mir vom Deutschen Konsul — jetzt Generalkonsul — in Jerusalem (Herrn E. Schmidt), sowie von vielen im Lande lebenden Deutschen zuteil geworden ist. Ich nenne hier nur die Herren Prof. D. Dr. Dalman-Jerusalem, Lic. Dr. Benzinger-Jerusalem (jetzt Professor in Toronto, Canada) und Baurat Dr. Schumacher-Ḥaifa.

Das Königlich Sächsische Kultusministerium hatte mir einen Urlaub vom 15. Febr. bis zum 15. Mai 1909 gewährt. Am 18. Febr. fuhr ich von Triest ab und landete am 22. in Alexandrien, wo ich die Stadt, die Pompejussäule, die Katakomben von *kōm esch-schuḳāfa* und das prächtige Museum besichtigte. Noch an demselben Tage kam ich nach Kairo. Hier habe ich mich bis zum 27. Februar aufgehalten, um das orientalische Leben in einer seiner Hauptstädte kennen zu lernen. Besucht habe ich die wichtigsten Moscheen, die Kalifen- und Mamlukengräber, die Pyramiden von *gize* und *saḳḳāra* und das Ägyptische Museum. Leider führten die Verhandlungen mit dem Erzbischof des Sinai, Porphyrios II., nicht zum Ziele. Ich erhielt trotz meiner Bitten und Empfehlungen nicht die Erlaubnis, im Kloster Handschriften photographieren zu dürfen, was doch nötig gewesen wäre, wenn ich den kurzen Aufenthalt im Kloster gehörig ausnützen wollte. Gemildert wurde diese Enttäuschung einigermaßen durch die Nachricht, die ich in Kairo erhielt, daß H. Grégoire bereits das handschriftliche Material für eine Ausgabe des Kyrillos von Skythopolis gesammelt habe. Ich hätte also wenigstens in dieser Richtung umsonst gearbeitet. Dagegen konnte ich feststellen, daß in Kairo keine alten griechischen Handschriften mehr liegen, die doch noch Tischendorf und O. Schneider [1]) dort gesehen hatten. Sie sind alle nach dem Sinai gebracht worden.

Am 1. März landete ich in Jaffa und fuhr nach kurzer Besichtigung der Stadt nach Jerusalem. Einen vollen Monat konnte ich mich hier aufhalten. Bereits am 5. März erhielt ich in einer Audienz bei dem Patriarchen Damianos, der eben von der Kommission neubestätigt worden war, die Erlaubnis, täglich von 8 bis 11 Uhr früh in der Patriarchatsbibliothek zu arbeiten und zu photographieren. In dieser Zeit habe ich eine ansehnliche Reihe von Handschriften genau untersucht, abgeschrieben, kollationiert und photographiert. Die gefundenen Notitien [2]) habe ich Dr. E. Gerland in Homburg zur Verfügung gestellt, für das Corpus notitiarum, das er in Fortsetzung der Arbeiten von H. Gelzer im Auftrage der Berliner Akademie herausgibt. Einen Teil, und zwar die Jerusalem betreffenden Notitien, hoffe ich selbst in diesem Korpus zu bearbeiten. Für die *Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων* und Johannes Moschos werde ich die Ergebnisse meiner Jerusalemer Studien nicht so bald vorlegen können, da ich noch die Handschriften anderer Bibliotheken (Paris, Rom, Florenz, Mailand) untersuchen muß [3]). Zu veröffentlichen gedenke ich aber in absehbarer Zeit *Ἀναστασίου τοῦ μοναχοῦ*

1) Vgl. Oscar Schneider, Beiträge zur Kenntnis der griechisch-orthodoxen Kirche Ägyptens = Beilage zum Programm der Annen-Realschule in Dresden 1874, S. 38 ff.

2) In folgenden Hss.: Codd. Sepulcri 24, 39, 293, 326, 513; Sabait. 225; Crucis 2, 27, 52.

3) In Jerusalem habe ich untersucht Codd. s. Sepulcri 113, 137; Sabait. 77, 78, 151, 180, 218, 254, 633, 697.

*καὶ ταπεινοῦ* [aus Cypern] *διηγήματα ψυχοφελῆ καὶ στηριχτικά· γενόμενα ἐν διαφόροις τόποις ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων*" (Erzählungen aus palästinischen Klöstern) aus cod. Hierosol. s. Sepulcri 113 und cod. Barber. V, 22, ferner den griechischen Text zu dem Berichte des Presbyters Lukianos über den Fund der Reliquien des hl. Stephanos, sowie kleinere Funde (Concilssubscriptionen, Verzeichnis der kanonischen Bücher des A. und N. Testaments, ein Stück der LXX [1]) u. a.).

Die übrige Zeit meines Jerusalemer Aufenthalts habe ich zu vulgärarabischen Studien und wiederholten Besichtigungen der Stadt verwendet. Bei den ersteren erfreute ich mich der Hilfe von Dschirius Jūsif, Lehrer an Schneller's Tagesschule, der auch Löhr's Berater gewesen ist. Am 12. und 13. März konnte ich mich an einem Ausfluge des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes unter Führung von Professor Dalman beteiligen. Der Ritt ging am ersten Tage über *'ēn el-ḥanīje* nach *bittīr* und *chirbet el-jehūd*, dann an *bēt neṭṭīf* vorbei nach *chirbet esch-schuwēke* und *zakkārīje*, wo wir am Abend noch den *tell*, die Stätte der englischen Ausgrabungen, besichtigten. Am folgenden Tage suchten wir den Altar von *arṭūf* auf und ritten dann über *bēt 'aṭāb*, *el-chaḍr* und *bēt dschāla* nach Jerusalem zurück. Im Institute habe ich auch die Vorträge von Löhr (der Wald in Palästina), Dalman (der zweite Tempel) und Macalister (die Ausgrabungen in Geser) gehört. Am 23. März unternahm ich einen Ausflug nach *nāblus* und *sebasṭie*. Bis *nāblus* konnte ich im Wagen fahren, da die Straße bis dahin fertiggestellt ist. Der steile Absturz bei *chān lubbān* wird durch geschickt angelegte Serpentinen überwunden. Die Grabungen in *sebasṭie* haben viel Interessantes freigelegt, so den von zwei Türmen flankierten Haupteingang im Westen, auf der Kuppe des Hügels die große herodianische Altaranlage mit breiter Treppe und dem Marmorstandbilde des Augustus davor, seitwärts davon allerlei Fundamente von zerstörten Häusern, unter denen ältere Mauern (aus israelitischer Zeit) sich hinziehen. Es ist sehr zu bedauern, daß voraussichtlich die Grabungen nicht fortgesetzt werden. Die Einwohner des Dorfes haben auch schon tüchtig geräubert, und sicher wird dort Wertvolles unwiederbringlich zugrunde gehen. Die Ruinen auf dem Garizim besuchte ich am gleichen Tage. Sie verdienten wohl eine genaue Aufnahme, die m. W. noch nicht vorgenommen worden ist. Am 28. März bin ich über den *dschebel el-munṭār* nach *mār sābā* und zurück über *dēr dōsi* geritten. Die Aussicht von *el-munṭār* war herrlich, sie hat mir auch erst das rechte Verständnis für den Aufbau und Absturz des judäischen Gebirges erschlossen.

Mittwoch, den 31. März trat ich meine große Landreise an. Bis Petra reiste ich in Begleitung von zwei Deutschen, Pfarrer

1) Inzwischen veröffentlicht in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 31 (1911), S. 308 f.

Dr. Schwöbel-Mannheim und Lehrer Wurst-Jerusalem, was mir in Anbetracht der Unsicherheit im Osten recht lieb war. In Jericho, wo wir die erste Nacht blieben, konnte ich eben noch die Resultate von Sellin's Ausgrabungen besichtigen. Der nächste Tag führte uns über die Jordanbrücke und die Höhen hinauf nach *mādebā*, das wir ½6 Uhr abends erreichten, so daß es noch möglich war, die Mosaikkarte zu besehen. Für die folgenden Tage gebe ich mein unterwegs geführtes Itinerar.

### Freitag, 2. IV. 1909.

8° 15′ Aufbruch von *mādebā* nach Süden.
9° 35′ rechts Ruine (*chirbet beḥām?*).
10° 19′ am *wādi'l-ḥabīṣ*.
10° 25′ auf der Höhe jenseits des *wādi*; links ein Trümmerhaufen (Wartturm?).
10° 30′ links *rudschm eḥradīn* (so habe ich gehört, Brünnow „*ḥradīn*", Musil hat „*rudschm el-ḥrēḏīn*"[1])). Wir biegen rechts von der Straße ab nach den Ruinen von *libb*.
10° 45′ wir kreuzen eine Straße, die von Norden nach Süden läuft.
11° 3′ rechts kleine Höhle.
11° 45′ *dschebel ʿaṭṭārūs*.
12° 15′—1° 13′ Rast.
1° 17′ auf der Höhe, prachtvoller Blick in das *wādi zerḳā māʿīn*.
1° 53′ *ʿaṭṭārūs*, Ruine.
2° 35′ wir kreuzen eine alte Straße (orthostatisch).
2° 40′ rechts auf der Höhe *chirbet ḥanīna*. Zwei neue Häuser, Höhlen.
3° auf einer alten Straße.
3° 5′ rechts Ruine eines Turmes.
3° 51′ rechts Zisterne.
3° 52′ links Zisterne.
3° 56′ auf der Höhe von *mukaur* (stets „*mdschaur*" gesprochen), zahlreiche Zisternen, Mauerreste, unterirdische Gewölbe. Die Aussicht weiter nach Westen von einem Vorsprunge aus nach dem Toten Meere zu ist herrlich.

### Sonnabend, 3. IV. 1909.

Auf demselben Wege zurück nach *libb*.
11° 40′ auf der Römerstraße südlich von *libb*.
1° unten am *wādi'l-wāle*. Rast bis 2° 40′, da die *mukāri* streiken.
3° 12′ links 4—5 umgestürzte Meilensteine.
3° 20′ auf der Hochebene.
4° 25′ in *dībān*. Rechts und links größere Beduinenzeltlager. Am andern Morgen wurde vor unsern Augen eine Karawane aus *el-kerak*) überfallen und geplündert.

---

1) Nach Prof. Stumme zu حِرْذَوْن „große Eidechse" gehörig.

Sonntag, 4. IV. 1909.

$6^{0}$ 45′ Aufbruch von *dībān*.
$7^{0}$ 1′ rechts vom Wege liegt ein römischer Meilenstein.
$7^{0}$ 20′ am oberen Rande des *wādi 'l-mōdschib*.
$8^{0}$ 27′ links am Wege 2 römische Meilensteine, 20 Schritt entfernt weitere 5 Steine.
$9^{0}$ 15′ unten im Tale bei der römischen Brücke.
$9^{0}$ 27′ Beginn des Aufstiegs.
$9^{0}$ 38′ links 6 römische Meilensteine.
$9^{0}$ 50′ links die Grundmauern eines viereckigen Gebäudes.
$11^{0}$ 2′ oberes *muḥāṭet el-ḥaddsch*. Rast bis $12^{0}$.
$12^{0}$ 25′ links ein römischer Meilenstein.
$12^{0}$ 47′ Ruine *er-riḥā*.
$1^{0}$ 30′ *schiḥān*, Trümmer und Zisternen.
$2^{0}$ 58′ *ḳaṣr er-rabba*.
$3^{0}$ 52′ rechts Trümmer eines Gebäudes mit 2 Pfosten davor.
$4^{0}$ 2′ *er-rabba* [1]).
$4^{0}$ 40′ links Ruine von einem Steinkreise umgeben.
$7^{0}$ 5′ in *el-kerak*.

Montag, 5. IV. 1909.

Vormittags Besichtigung der Burg und der Stadt, Besuch bei den türkischen Behörden. Aufbruch $1^{0}$ bei Schirokko. Über *'ēn es-sitt*, *el-mōte* in das *wādi 'l-ḥesā*.

Dienstag, 6. IV. 1909.

$7^{0}$ 45′ Aufbruch nach Süden.
$12^{0}$ 45′ Ankunft in *eṭ-ṭafīle*. Das Wetter ändert sich, es wird eisigkalt und regnerisch.

Mittwoch, 7. IV. 1909.

$7^{0}$ 40′ Aufbruch.
$9^{0}$ 20′ *'ēn el-bēḍā*.
$9^{0}$ 50′ rechts *chirbet sa'wa*.
$10^{0}$ 30′ rechts *chirbet el-ḥudēfe*.
$11^{0}$ 30′ unten im *wādi gharandal*.
$6^{0}$ Ankunft in *esch-schōbak*.

Donnerstag, 8. IV. 1909.

$8^{0}$ Aufbruch bei eisigem Sturm und Regen.
$4^{0}$ 30′ im *wādi mūsā*. Lager bei *ḳaṣr fir'aun*. Abends die wichtigsten Gräber und das Theater besichtigt.

---

1) Ich habe von unserm Führer aus *mādebā* nur *rabba* gehört, ohne Artikel, ebenso Brünnow. Aber Musil hat *er-rabba*.

### Freitag, 9. IV. 1909.

Früh photographische Aufnahmen.

11° Abritt auf schlechten Maultieren nach *ma'ān*.

### Sonnabend, 10. IV. 1909.

In *ma'ān*. Nachmittags mit der *ḥedschāz*-Bahn nach *'ammān*.

### Sonntag, 11. IV. 1909.

Rasttag in *'ammān*, da meine Tiere, die in Gewaltmärschen von Jerusalem herübergekommen waren, vollständig erschöpft waren. Eine Menge Antiken wurde mir hier angeboten; ich mußte aber auf den Ankauf verzichten, da die Tscherkessen zu hohe Preise machten. Jedenfalls dürfte *'ammān* bei genauerer Untersuchung sich als eine sehr ergiebige Fundstätte erweisen.

### Montag, 12. IV. 1909.

7° Aufbruch nach Norden. Wir umreiten den Burgberg.
7° 55′ rechts *charābe* (Ruine ohne Namen).
8° 21′ links *rudschm* (bearbeitete Steine).
8° 43′ rechts *chirbet jādschūz*.
9° 30′ Spuren von Pflaster.
9° 35′ wir umreiten ein tiefes Tal (links), schöne Aussicht.
9° 45′ Abstieg von der Höhe; links die Ruine eines Turmes.
10° rechts die Ruine eines großen Gebäudes mit Torweg. In den Mauern große Blöcke (*charābet el-'ēn*).
10° 10′ *'ēn el-jādschūz*.
10° 12′ Ruine *abu nusēr* (?).
10° 20′ rechts Beduinengräber, mitten darin ein gemauertes Grab (des Beduinendichters *nimr el-'adwān*[1])).
10° 41′ links in der Ebene zwei große Steinhaufen.
12° 21′ *umm rummān*. Tränktrog aus großen Quadern. Schönes gemauertes Quellhaus. Alte Mauerreste. Rast bis 12° 46′.
1° 5′ rechts Quelle.
2° 16′ unten am *wādi zerḳā*.
2° 47′ auf der Höhe.
2° 52′ links oben Höhlen und *chirbe*.
3° 12′ links am Wege Beduinengräber.
3° 22′ rechts desgleichen, altes Mauerwerk.
3° 26′ sieht man rechts auf der Höhe *en-nebi hūd*. Im Tale ein Zeltlager der *beni ḥasan*.
3° 37′ links Grabanlagen, Höhlen; rechts ein Sarkophag ohne Deckel.

---

1) = *nimr ibn 'adwān*; cf. ZDMG. 66, 189 ff.

3° 40′ rechts römischer Meilenstein.
4° *bāb ʿammān.* Das Lager wird am Nordtore gegenüber der Mühle *el-ʿadēbīje* aufgeschlagen.

Dienstag, 13. IV. 1909.

Aprilwetter: Sonnenschein mit plötzlichen Regenschauern wechselnd. Temperatur abends 6° + 13° C. Besichtigung der Ruinen von *dscherasch.* Im Hofe eines neugebauten Tscherkessenhauses steht ein viereckiger Votivstein umgekehrt. Drei Seiten tragen eine Inschrift, die vierte ist leer. Infolge des feindseligen Verhaltens des Besitzers war nur eine flüchtige Abschrift und ein ungenügender Abklatsch möglich.

| a | b | c |
|---|---|---|
| ΟΥΝΟΜΑΜΟΙ | ΚΛΑΥΔΙΑΝΟϹΕΙ | ΟΔΕΜΟΙΗΛΥ |
| ΝΑΙΑΝΟϹΑ | ΔΕΠΑΤΗΡϹΤΥ | ΘΕΜ-ΝΓΡΟϹΔΥ |
| ΜΥΘΑΓΑΙΑΝ | ΓΕΡΗΝΑΙΑΝ | ΟΙΝΕΤΕΘΙΝ |
| ΑΝΑΥΔΟϹ | ΕΦΕϹϹΑΜΕΝΟϹ | ΟΤΑΡΤΙΜΕ |

(So weit ich sehen kann, noch nicht publiziert[1]).)

Mittwoch, 14. IV. 1909.

Temperatur früh 5° 30′ + 3° C.
7° 16′ Aufbruch nach Westen.
7° 51′ links *weli abu bekr,* rechts *dēr el-līje.*
8° 3′ sieht man rechts unten im Tale *miḳbili.*
8° 10′ auf der Höhe, Ausblick auf *sūf.*
8° 46′ rechts Mauerwerk (alte Wasserleitung?).
8° 52′ in *sūf.*
9° 16′ Aufbruch. Inmitten von Gräbern steht ein Baum dicht mit Lappen behängt.
9° 28′ rechts alte Gräber in der Felswand. Weingärten.
9° 37′ wir kreuzen die Straße und den Telegraph nach *irbid.*
9° 45′ auf einer Römerstraße. Pflaster und seitliche Einfassung. Die Römerstraße zieht sich steil den Abhang hinauf und ist jetzt überall mit Eichen bewachsen.
10° 30′ wieder auf der alten Straße.
10° 52′ links Brunnen und Köhlerhütte.
10° 57′ rechts Höhle. Das Tal erweitert sich. Ausblick auf *ḳalʿat er-rabaḍ.*
11° 30′ in *ʿēn ḏschenne.* Das ist sicher eine alte Ortslage. Dafür

1) Inzwischen mehrfach veröffentlicht, vgl. M. Abel in Rev. bibl. 6 (1909), S. 451; G. Dalman in ZDPV. 32 (1909) S. 223 f. Ich war der erste, der sie nach E. Littmann (Public. of the Princ. Univ. Arch. Exped., A. I, Sect. III, S. 19) vollständig sah.

sprechen die Höhlen in der Felswand, die zum Teil als Wohnstätten gedient haben mögen, die zahlreichen Felsgräber, die ich eingehend untersucht habe, und eine merkwürdige Steinanlage (Altar?) im Osten des Dorfes (Beschreibung und Photographien werde ich demnächst veröffentlichen[1])). Nachmittags Ritt nach *'adschlūn*.

### Donnerstag, 15. IV. 1909.

Trübes, regnerisches Wetter.

7° 23′ Aufbruch nach Nordwesten über den Bergrücken. Rechts mehrere Felsgräber.

7° 50′ *'ēn el-ḥarāmīje*.

8° 11′ rechts und links Spuren von Pflaster. Am Wege verschiedene Kohlenmeiler. Überall Eichenwald.

9° 48′ links *'afanā*.

9° 56′ auf der Straße nach *irbid*.

10° 3′ *rudschm 'abd el-'azīz*.

11° rechts ein *tell* in beherrschender Lage.

12° 11′ ausgedehnte Ruinenstätte.

12° 37′ rechts Ruine aus großen Blöcken.

1° in *ēdūn*, Rast bis 1° 39′.

2° 12′ links *zebdā*.

2° 45′ in *irbid* auf der *ḳal'a*, die sicher eine Grabung verdiente. Ein schwunghafter Handel mit Antiken wird hier getrieben, zumeist in *bēt rās* gefunden.

### Freitag, 16. IV. 1909.

Sehr schwül.

7° 15′ Aufbruch nach Norden.

8° 4′ links am Fuße des Hügels Gräber und Höhlen. Spuren künstlicher Bearbeitung des Felsens auf und an der Straße.

8° 8′ rechts großes Grab. Der Weg zieht sich zwischen zwei Hügeln hinauf.

8° 17′ in *bēt rās* (die Einwohner sagen stets: *bēt erās*). Der Ort ist neuerdings das Zentrum einer gewaltigen Antikenräuberei: vor zwei Jahren hat man nämlich im Osten der alten Stadt einen großen Friedhof aus römisch-byzantinischer Zeit entdeckt[2]), und seitdem haben die Eingebornen ein Grab nach dem andern gründlich ausgeräumt. Doch habe ich auch viel ältere Stücke gesehen, z. B. ägyptische Bronze- und Fayencestatuetten und Plaketten. Einzelne Gräber habe ich genauer besichtigt.

9° 30′ Aufbruch von *bēt rās*.

---

1) Vgl. jetzt P. Thomsen, Archäologisches aus dem Ostjordanlande in ZDPV. 33 (1910) S. 1—5.

2) Vgl. aber A. Reuter in ZDPV. 34 (1911), S. 58 f.

$10^{0}$ 15′ rechts oben *kafr dschā'iz.*

$10^{0}$ 39′ *el-burz*, Stelle einer alten Siedelung auf der Höhe. Felsgräber, bearbeiteter Felsen.

$11^{0}$ auf der Sohle eines Tales (von Osten nach Westen).

$11^{0}$ 4′ links oben eine in die Felswand eingehauene Zisterne.

$12^{0}$ 15′—$12^{0}$ 50′ Rast.

$1^{0}$ auf der Höhe.

$2^{0}$ 45′ in *mukēs*. Hier entlud sich bald ein furchtbares Gewitter, so daß ich in die *meḍāfe* des Schēch flüchten mußte.

Sonnabend, 17. IV. 1909

bin ich über *el-ḥammi* nach *samach* geritten und von da mit der Bahn nach Ḥaifa gefahren. Leider brach sehr bald ein derartiges Regenwetter aus, daß ich mich mit dem Besuche des Karmel begnügen und auf die geplanten Ausflüge nach Akko, Nazareth und Tiberias verzichten mußte. Dazu häuften sich die beunruhigenden Nachrichten über die Zustände in Nordsyrien und auch in nächster Nähe. Ich fuhr deshalb Donnerstag, den 22. April über *der'ā* nach Damaskus, hielt mich dort zwei Tage auf, konnte auch das Wichtigste besehen und reiste dann weiter nach Ba'albekk und Beirut. Von da konnte ich erst am 2. Mai weiterkommen. Smyrna habe ich nur flüchtig angesehen, in Konstantinopel konnte ich nur zwei Tage bleiben, und am 13. Mai landete ich nach herrlicher Fahrt über Piraeus und Korfu in Triest.

---

# Semitische Analogiebildungen.

Von

**C. Brockelmann.**

## I.

Schon die arabischen Grammatiker haben beobachtet, daß Wortpaare gleichen oder entgegengesetzten Begriffes auch in ihrer Form sich untereinander auszugleichen pflegen; zu den Nachweisen Barth's in den Orient. Studien, Festschr. für Th. Nöldeke, II, 787 ff. vgl. jetzt nach Ibn Fāris, aṣ-Ṣāḥibī, Kairo 1910, S. 195 *bāb al-muḥādāt*, b. al-Anbārī zu Ṭarafa's Mu'. (ed. Rescher) 25, 12. 31, 6. Barth, a. a. O., hat diesen Vorgang durch eine Reihe weiterer Beispiele belegt, andere finden sich in meinem Grundr. I, 292 ff. (vgl. auch Schultheß, ZA. 24, 55). Hier sollen noch einige solcher Formen besprochen werden.

Nach dem Kommentar zu den Naqā'iḍ, ed. Bevan II, 554, 1, bildeten die Tamīm statt der gemeinarabischen Form *rašafa* „saugte" *rašifa*, offenbar nach dem Muster von *šariba* „trank". Wenn statt des äth. *gᵘerʻē* „Kehle", das offenbar zu arab. *ǵaraʻa* „schlürfen" gehört, arab. *ǵirān*, hebr. *gārōn*, jüd.-aram. *gᵉrōnā* erscheint, so darf man, wie man auch über die zweiradikalige Wurzel denken mag, doch wohl annehmen, daß bei der Entstehung dieser asiatischen Formen das Muster von *lisān*, *lāšōn* „Zunge" mitgewirkt hat. Zu *'amina* „sicher sein" gehört der Inf. *'amnun* neben dem regelmäßigen *'amanun*, offenbar nach dem Muster von *ḫaufun* „Furcht". Das Adjektiv *'uḫrauīiun* „jenseitig" (z. B. Ġazālī Iḥjā, Būlāq 1279, I, 149, 14, IV, 453, 24) zu *al-'āḫiratu* „das Jenseits" verdankt seine Vokale dem Vorbild *duniauīiun* zu *dunia* „Welt". Daß die Bekenner der Lehre vom *ǵabr* (s. Houtsma, De strijd, S. 57 ff.) ihren Namen *al-Ǵabarīia* dem Einfluß der *Qadarīia* verdanken, hat schon Fīrūzābādī gesehn.

Das *m* in der Form des Namens Oktober اقطمبرس Zapiski vost. otd. imp. russk. arch. obč. XVI, 90, 5 entstammt dem September. Wenn im mekkanischen Dialekt das alte *laqab* „Beiname" als *niqba* „Familienname" fortlebt (Snouck Hurgronje, Mekk. Sprichw., 51, n. 2), so hat es die Vokale von *nisba* angenommen; diesen Fall könnte man auch als eine Art Kontamination ansehen. Zu *gufā* „Hinterkopf" erscheint in einem ʻirāqischen Sprichwort bei Weißbach, I,

187, 19 die Reimform *woǧā* „Gesicht" als Gelegenheitsbildung neben *woǧhā* „sein Gesicht", eb. I, 191, 22. Das alte *ḏakar* „männlich" gleicht sich in *ḏikr winṯi* bei Musil, Arabia Peträa, III, 320, 28 seinem Gegenstück an. Nach *bnaiiāt* „die kleinen Röhren der Hirtenflöte" bildet der jerusalemer Dialekt (Löhr, 106, n. 1) auch *'ummaiiāt* „die großen Röhren" statt *'umaimāt*.

So erklärt sich auch die Bezeichnung der Philister in David's Leibwache als *Pelēṯī* statt *Pelištī* aus der Zusammenstellung mit den *Kerēṯī*. Wie das Äth. zu *mūḍā'* „Ausgang" auch *mūbā'* „Eingang" bildet, so will das Qerē 2 Sam. 3, 25 für *mebō'ăkā* nach dem Muster von *mōṣā'ăkā* auch *mōbā'ăkā* lesen (s. schon Ges.-Buhl s. v.).

Wie im Hebr. *śemāli* „links" auch *jemānī* „rechts" nach sich zieht (s. Barth, a. a. O., 704), so bildet das Mehri nach *śimāl* „links" auch *ḥamāl* „rechts" (Jahn, Texte 143, 25, daneben *śimel ḥimel*, eb. 147, 20) und das Soqoṭri nach *śimhil* auch *imhel*, Müller, III, 65, 12. 15, oder *imḥal*, eb. II, 202, 12. Wie im Ṭōrānī *ramšul* „gestern Abend" und *ramḥul* „morgen" (s. m. Grundr. I, 293), ersteres sein unorganisches *l*, letzteres die Umstellung seiner Liquiden dem Muster von *'aṭmūl* „gestern" (vergl. *bęramšūl u'aṭmūl*, Prym-Socin, I, 168, 18, deren Übersetzung mit „gestern Nacht und heute", S. 243, wohl auf einem Versehen beruht) verdanken, so bildet das Mehri nach *yimó* „heute" auch *yilló* Jahn, 78, 22, *yellóh*, Hein, 91, 3 „vergangene Nacht" und *yillile* „nächste Nacht" Jahn, 95, 14, und zu beiden wieder *yímši* „gestern" Jahn, 146, 15; vgl. auch im Soqoṭri das Paar *émšin* „gestern" Müller, II, 266, 11 und *lílin* „gestern Nacht", eb. 285, 17.

Wenn dem arab. *ḥurrun*, hebr. *ḥōrīm* „Freie, Edle" im Syr. statt des lautgesetzlichen **ḥurrę* vielmehr *ḥērę* entspricht, so wird man zu dessen Erklärung nicht mit Nöldeke, Syr. Gramm. § 21 C einen sonst nicht vorkommenden und durch das etymologisch unklare *gērā* „Pfeil" nicht zu stützenden Lautwandel[1]) aus **ḥarrę* annehmen dürfen, sondern sich erinnern müssen, daß die *ḥērę* oft mit *rēšę* „die Häupter" (z. B. m. Chrest.³ 56, 19) zusammen genannt werden. Das im Syr. neben dem gewöhnlichen *ḥaršā* „stumm" erscheinende *ḥerīšā*, Didasc. ed. Lag. 112, 12 habe ich in meinem Lex. zu Unrecht angezweifelt, denn es findet sich auch Acta ed. Bedjan, IV, 54, 3, Actes du XVe congr. des orient. II, 98, 16 und ist offenbar nach dem Muster von *melīlā* „beredt" gebildet, dem es in Ephr. Syri hymni de virginitate ed. Raḥmānī 71 u gegenübergestellt wird. Wenn dem syr. *neqbeṯā* „Weibchen" im Targ. *nuqbeṯā* entspricht, so läßt sich dies *u* zwar zur Not lautlich erklären, eher aber ist es wohl auf den Pl. *nuqbaiiā*, Ruth, 2, 11, zurückzuführen, der seinerseits dem Muster von *gubraiiā* „Männer" (s. Nöldeke, Beitr.,

1) Das daneben noch genannte *bęrjāṯā* „Straßen" ist wohl dem ass. *bērītē* entlehnt; sollte *ṣēd* „bei" = hebr. *ṣad* seinen Vokal dem Einfluß von jüd. *bēn*, syr. *bēṯ* „zwischen" verdanken?

S. 61, n. 7) gefolgt ist. Das *m* des targ. *mēnōqā* „Säugling“ statt des syr. *ịānōqā* entstammt doch wohl dem Muster von *mēniqtā* (syr. *maịnaqþā*) „Amme“. Das Ṭōrānī bildet nach *lal'il* „oben“ auch *laltaḥ* „unten“, Prym-Socin 2, 23. Mehrfach kreuzen sich in diesem Dialekt die Formen der Verba „gehn“ und „kommen“, vgl. *tōḫ* „komme“ Pr.-S., 62, 7 und *zōḫū* „gehet“ eb. 61, 9, *ázze* „er geht“ eb. 73, 16, pl. *azzên* eb. 72, 16 und *ázzin* eb. 72, 23, nach *āṯi* zu *ātin* „sie kommen“ 72, 22. 73, 7; diesem Muster folgt auch fell. *zālē* „er geht“ Lidzbarski 222, 13.

Im Ass. ist *ā* immer Dualendung (s. Zimmern in m. Grundr. I, 664); also ist *rīšāšu* „seine Spitzen“ KB. III, 2, 114, 27 nach dem Muster von *išdāšu* „sein Fundament“, eig. „seine beiden Füße“ gebildet.

## II.

Daß das System der gebrochenen Plurale des Südsem. durch Analogiebildungen von verschiedenen Seiten her zustande gekommen ist, dürfte allgemein zugestanden werden. Eine dieser Entwicklungsreihen aufzuzeigen soll im folgenden versucht werden.

Da die vierlautigen Nominalformen dem jüngsten Bestand der Sprache angehören, so sollte man erwarten, daß auch ihre Pluralform $k_1ak_2\bar{a}k_3ik_4u$ am durchsichtigsten sein müßte. Prätorius, diese Zeitschr. 56, 695, hat mit Recht vermutet, daß hier ein fertiges Muster eines dreilautigen Plurals auf die vierlautigen Nomina übertragen ist; er vermochte aber bei seiner Annahme, daß *fa'ālā* dies Muster sei, das *i* des 3. Radikals nicht einleuchtend zu erklären. Ich denke nun, man wird $k_1ak_2\bar{a}k_3ik_4u$ zunächst mit den Deminutiven $k_1uk_2aik_3ik_4un$ und $k_1uk_2\bar{a}k_3ik_4un$, wie *hudāhid* „Wiedehöpfchen“ und *ḥubāḥib* „Glühwurm“ (s. Nöldeke, Beitr. 30) vergleichen müssen. Hier sind die Muster *fu'ail* und *fu'āl* auf die Vierlautigen übertragen, und das *i* ist nur Sproßsilbe zur Vermeidung der überlangen Silbe. Wir fänden danach als Muster des Pl. die Form **fa'āl*, die zwar selbständig bei Dreilautigen nicht mehr vorliegt, sondern nur mit der Femininendung *ā* in *fa'ālā*, s. Prätorius a. a. O. Aber **fa'al* liegt doch wohl den weitverbreiteten Mustern *fi'āl* und *'af'āl*[1]) zugrunde, wie Barth, Nom., S. 438 mit Recht annimmt. Die Dissimilation des *a* zu *i* erfolgt ja auch in anderen Formen nicht regelmäßig und mag in dem Muster $k_1ak_2\bar{a}k_3ik_4u$, $k_1ak_2\bar{a}k_3ek_4$ durch die dissimilierende Wirkung des *i, e* beim 3. Radikal aufgehalten worden sein[2]). Fragen wir nun nach dem Ursprung dieser Form, so dürfte es wohl am nächsten

1) Vgl. Bauer, diese Zeitschr. 66, 103; Snouck Hurgronje, Mekk. Spr. 63 bezeugt ausdrücklich, daß für das Sprachgefühl der Mekkaner *riịāḥ* und *'arịāḥ* „Winde“ (vgl. Ḥarīrī Durra 40) und andere solche Paare völlig gleichwertig sind. Die ähnlichen Plurale des Berberischen, über die Schuchardt, WZKM. 22, 247 handelt, sind doch wohl erst dem Arabischen nachgebildet.

2) Im äth. *kesāued* „Nacken“, *genāṷet* „Gürtel“ ist der 1. Vokal bekanntlich dem des Sing. angeglichen.

liegen, sie auf *fa'al* zurückzuführen, zu dem im Arab. *'af'āl* noch jetzt am häufigsten, *fi'āl* allerdings etwas seltener als Pl. gehört. Vielleicht geht dies Muster sogar schon bis ins Ursemit. zurück, wenn man arab. *ṭilā'un* von *ṭalan* „Junges“ (äth. nur *'aṭālī*, Sekundärplural zu dem verlorenen **'aṭlā*) mit syr. *ṭ<sup>e</sup>lāję* „Knaben“ und die arab. Präposition *ḥiḏā'a* (s. Ges.-Buhl s. v. *ḥāzę*, zum Pl. vgl. m. Grundr. II, § 29 e, zur Verwendung als Präposition eb. § 261 und zu beiden Stellen die Nachtr.) mit syr. *ḥ<sup>e</sup>ḏāię* „Brüste“ zu *ḥaḏịā* aus **ḥaḏaį* = hebr. *ḥāzę* vergleichen darf (s. Prätorius a. a. O., 694, dagegen Nöldeke, Beitr. 54). Dabei möchte ich es unentschieden lassen, ob das Muster *fa'al*, pl. **fa'āl* mit Barth a. a. O. 438 dem Inf. gleichzusetzen ist, so daß die kollektive Bedeutung sich erst aus der abstrakten entwickelt hätte, oder ob die Vokaldehnung nach dem Muster der f. Pl. *at* : *āt* erfolgt ist, etwa zunächst nach dem Vorbild zweilautiger Stämme, wie *'amat* „Magd“, pl. **'amāt* (daraus äth. *'a'māt*), oder endlich, was mir am wenigstens wahrscheinlich wäre, ob die Vokaldehnung hier gar noch dieselbe lautsymbolische Bedeutung hatte, wie doch wohl ursprünglich im Pl. des Fem. Wie dann das Muster *fa'al* : *fi'āl* sich weiter ausgebreitet hat, braucht hier nicht weiter untersucht zu werden. Die Übertragung auf einsilbige Nomm. mag im Arab. durch das Muster zweilautiger Femm., wie *bint*, pl. *banāt* „Tochter“, oder *qalt*, pl. *qilāt* „tiefe Grube“ [1]), veranlaßt sein. Vielleicht wirkte dabei im Arab. auch mit, daß Tiernamen vereinzelt die Form *fa'al*, häufiger aber *fa'l* aufweisen [2]). Bekanntlich wird *fi'āl*, *'af'āl* dann auch oft auf *fa'il*, seltener auf *fa'ul* übertragen.

Wie *fi'āl*, *'af'āl* sich von *fa'l* aus in weitestem Umfang auch auf *fi'l* und *fu'l* ausgebreitet haben, so hat *fu'āl*, das nach dem Muster *fa'al* : **fa'āl* von dem seltenen *fu'ul* (wie *'uṭum* „Burg“, pl. *'uṭūm*) ausging, sein Stammgebiet weit überschritten und ist vielfach Nebenform zu *fi'āl*, *'af'āl* geworden. Doch spielten bei dieser Entwicklung wohl auch andere ursemitische Muster mit, wie Barth, S. 462, 464 gezeigt hat.

---

1) Das mit dem äth. *qalāį* „Abgrund“ auf ein Urwort **qal* zurückweist; im Arabischen wäre die feminine Endung nach bekannten Mustern als 3. Radikal aufgefaßt worden. Ich darf wohl die Gelegenheit benutzen zu erklären, daß mich Nöldeke's Abhandl. in den Neuen Beitr. 109 ff. von der Notwendigkeit, zweiradikalige Nomina in viel weiterem Umfang anzunehmen, als ich in meinem Grundriß I geneigt war, vollkommen überzeugt hat.

2) Sind etwa ursemit. *gamal* „Kamel“, *faras* „Pferd“, *baqar* „Rinder“, *ḥagal* „Rebhuhn“ nur durch eine von der Liquida veranlaßte Sproßsilbe aus *fa'l* entstanden, das als *ġaml* im Arabischen in der Poesie mehrmals noch auftritt, wie es ursemit. in *laįṯ* „Löwe“, *ṯaur* „Rind“, *kabš* „Widder“, *taįs* „Bock“, *gadį* „Böckchen“, *kalb* „Hund“, *garu* „Hündchen“, *ṣabį* „Gazelle“, **'arį* „Löwe“, *nasr* „Geier“, arab. in *faḥl* „Hengst“, *bakr* und *saqb* „Jungkamel“, *'afu* und *'aįr* „Wildesel“, *ǧaḥš* „junger Esel“, *farḫ* „Junges“, *fahd* „Gepard“, *baġl* (aus abess. *baql*) „Maultier“, *šaḥl* „Füllen“, *na'ǧat* „Antilope“, *'aus* „Wolf“, *haiq* und *ṣa'l* „Strauß“, *ra'l* „junger Strauß“, *wabr* „Klippdachs“, *fa'r* „Maus“, *ḍabb* „Eidechse“, *ǧaḥl* „Mistkäfer“, *naml* „Ameise“, *qaml* „Läuse“ usw. vorliegt?

Nach dem Muster *fa'al : *fa'āl* ist endlich auch wohl der seltene Plural *fa'īl* zu *fā'il* (wie *ḥaǧīǧ* zu *ḥāǧǧ* „Pilger“) entstanden mit der bekannten Verkürzung der ersten Länge vor der zweiten (s. Grundr. I, S. 76, dazu noch akt. *fa'ūl* nach Nöldeke = aram. *qāṭōl*). Die Form *fa'īl* gehört nun aber auch als Pl. zu Tiernamen verschiedener Bildung, wie *kalb : kalīb*; *baqar* „Rinderherde“ : *baqīr*; *šāt* „Schaf“ : *šaυīṱ*; *ḍa'in* „Schaf“ : *ḍa'īn*; *ma'iz* „Ziege“ : *ma'īz*; *ḥimār* „Esel“ : *ḥamīr*. Am nächsten läge ja die Annahme, daß alle diese Formen von einem Muster wie *mā'iz : ma'īz* ausgegangen wären. Bei *kalb* mag auch das Muster *'abd* „Sklave“, Pl. *'abīd* (vgl. das Kollektiv *qaṭīn* „Gesinde“, eig. „klein“) mitspielen[1].

Eine besondere Bewandtnis aber hat es wohl mit dem Pl. *ḥamīr* zu *ḥimār*. Neben ihm steht die Form *'aḥmirat*, nach dem bei Singularen mit langem Vokal beim 2. Radikal häufigen Schema *'af'ilat*, das mit Barth (S. 448) als „Kompensativ“ zu *fa'īl* mit dem Präfix *'a* anzusehen ist. Daneben ist auch der syr. Pl. *ḥemrā* zu *ḥ<sup>e</sup>mārā* in betracht zu ziehen. Als die oben erwähnten syr. Pl., wie *ṭ<sup>e</sup>lāįē*, *ḥ<sup>e</sup>dāįē*, *q<sup>e</sup>ṣāįē*, noch singularisch flektierten, wie *qurįā* zu *q<sup>e</sup>rīḇā* (vgl. Grundr. I, 428), standen die Muster sg. *ṭalįā* : pl. **ṭ<sup>e</sup>lāįā* = sg. *ḥ<sup>e</sup>mārā* : pl. *ḥemrā* in derselben Kontrastproportion wie im Arab. sg. *samīn* „fett“ : pl. *simān* = sg. *ḥimār* : pl. *ḥamīr*. Fremdwörter pluralischen Aussehns, wie griech. τιμή im Syr., können ohne weiteres als Plurale behandelt werden, wie *ṭīmaụ* „sein Preis“ (unter Einfluß des originalen Pl. tantum *d<sup>e</sup>maįįā* „Preis“) und setzen im Arab. gelegentlich nach einem festen Muster einen Sg. aus sich heraus, wie pers. **parādīs* den Sg. *firdaus* (G. Hoffmann), oder syr. *t<sup>e</sup>ḥūmā* „Grenze“ als Pl. *tuḥūm* den Sg. *tuḥm*, ebenso wie äth. *qasīs* „Priester“ im Bilin als Pl. aufgefaßt wird und nach Mustern, wie *mādā*, pl. *mās* „Freund“ und *mīd*, pl. *misis* „Euter“ den Sg. *qadā* erzeugt (s. Reinisch, Bilinspr., 670). Originalwörter aber, die ebenso gebildet sind wie Plurale, behalten zwar ihre Funktion bei, erzeugen aber durch Kontrastwirkung Pl. nach dem Muster der zu jenen gehörigen Sg. Während die Grundform *fa'īl* sich nur in *ḥamīr*, das durch Analogie anderer Pl. von Tiernamen gehalten war, behauptete, hat die Nebenform *'af'ilat* stark gewuchert. So trat auch der pl. *fu'ul* zu *fa'ūl* und anderen Nomm. mit langem Vokal beim 2. Radikal durch Kontrastwirkung mit *'uṭum*, pl. *'uṭūm*. Auch daß der von einem erst nachzuweisenden Muster ausgegangene Pl. *fu'l* zu *'af'al* sich festgesetzt hat, ist wohl mitbegünstigt durch die Kontrastwirkung von Mustern wie *qufl*, Pl. *'aqful* „Schloß“.

Das in diesen Bildungen wirksame Prinzip der Kontrastanalogie mit Umschaltung der Funktionen, das den idg. Sprachen fremd ist,

---

1) Daneben von *'abda* der Pl. *'abīdāt* „Sklavinnen“, Musil, Arab. Petrãa III, 366, 8, wie im Sabäischen אחררהמו ואחררתהמו „ihre freien Männer und Frauen“ Os. 13, 8, mit sekundärer Unterscheidung des Genus.

hat Barth, Nom., S. 424 bereits richtig empfunden. Klar erkannt und scharf formuliert hat es erst C. Meinhof auf Grund der hamitischen Sprachen, in denen es noch viel lebendiger ist, s. diese Zeitschr., 65, 201 ff., Die Sprachen der Hamiten (Abh. des Hamburgischen Kolonialinst. IX), S. 18 ff. und passim bei den einzelnen Sprachen. Zu den von M. in dieser Zeitschr. besprochenen Fällen möchte ich noch kurz einen aus dem Berberischen fügen. Das Berb. hat im Sg. den Artikel *a*, im Pl. *i* (vgl. Schuchardt, Revue internat. des études basques VI, extr., S. 16). Ist nun aber aus irgend einem Grunde *i* schon im Anlaut des Sg. fest geworden, so entspricht ihm im Pl. vielmehr *a*, wie zwaw. *idh* „Nacht", pl. *adhan*; *inzer* „Nase", pl. *anzaren* (Basset, Manuel de langue kabyle, § 73, Rem. D); schilh. *yḍ* „Nacht", pl. *å̆ḍån*; *íls* „Zunge", pl. *ålsiun*; *iskʲ* „Horn", pl. *åskiun*; *iskʲer* „Fingernagel", pl. *askʲårén*; **il* (nur in *tyṭṭ* erhalten) „Auge", pl. *ållen* (s. Stumme, Handb., § 67 A, B), vgl. Schuchardt, WZKM., 22, 246, Meinhof, Spr. der Hamiten, S. 101. An der zuletzt genannten Stelle bezeichnet Meinhof diese Erscheinung als Kontrastwirkung, doch grenzt dieser Name sie noch nicht genügend gegen die eine Hälfte der unter I besprochenen Analogiebildungen ab. Sonst verwendet er den T. t. „Polarität", der sich durch Kürze und Eindeutigkeit empfiehlt, aber als von einer Natur- auf eine Geisteswissenschaft übertragen, doch mit einer gewissen Vorsicht gebraucht werden muß, um Mißverständnissen vorzubeugen.

Meinhof hat, zuletzt Sprachen der Hamiten S. 227, analoge Erscheinungen auch im Semitischen nachzuweisen versucht. Obwohl Semitisten nicht gesagt zu werden braucht, was von diesen seinen Aufstellungen haltbar ist, was nicht, so möge es mir, eben weil ich mich von der Richtigkeit und Bedeutsamkeit seiner Entdeckung überzeugt habe, gestattet sein, für Nichtsemitisten einige dieser Aufstellungen kurz zu erörtern. Ein polares Paar sieht M. in hebr. *'ābōþ* „Väter" und *nåšīm* „Weiber". Diese sind aber doch unter sich nicht Gegensätze, stimmen vielmehr je mit ihren wirklichen Gegensätzen *'immōþ* „Mütter" und *'ᵃnåšīm* „Männer" in der Flektion überein. Für ersteres Paar hat Nöldeke, Beitr. z. semit. Sprachw. 69 auch andere Ausgleichungen nachgewiesen, und auch *nåšīm* wird seinen Vokal einer Angleichung an sein Gegenstück verdanken (s. Barth, Or. St., II, 792). Seine Pluralendung aber wird, nachdem es metaplastisch mit dem von einem anderen Stamme ausgegangenen *'iššå* = aram. *'itt**ᵉ**þå* verbunden war, dem weitverbreiteten Muster *šånå*, pl. *šånīm* „Jahr" gefolgt sein. Daß das Femininzeichen *t* ursprünglich Zeichen des Objekts gewesen sei, kann durch hebr. *'ęþ* (*'ōþī* „mich") nicht erwiesen werden. Denn diesem entsprechen arab. *'ijjā*, äth. *kījā*; das Femininzeichen ist also, wie im aram. *jāþ* erst sekundär angetreten.

## *Zauw al-manīja.*

Von

**A. Fischer.**

Zu Wellhausen's Aufsatz über زَوْ ٱلْمَنِيَّة im letzten Hefte dieser Zeitschrift seien mir die nachstehenden Bemerkungen gestattet.

Zu Beispiel 1. Die drei Verse finden sich auch Ibn as-Sikkīt, Alfāẓ, ۳۲۸ (in der Reihenfolge 2. 3. 1; angeblicher Verfasser auch hier Māma; Lesart عِىّ st. عَىّ[1]); Wright, Reading-Book, 13, entlehnt dem Kommentar des Muḥammad b. Ḥabīb zum Dīwān des Ǵarīr (fol. 38ᵃ des Kod. Leiden. — Reihenfolge 1. 2. 3; Verfasser Māma; La. زَوْدُ[2]); Maidānī, Amṯāl, ed. Būl. 1284, I, ۱۶۳ (zu dem Sprichwort أَجْوَدُ مِن كَعْبِ بن مامة. — Reihenfolge 2. 3. 1; Verfasser Māma) und, Maidānī entnommen, in Sacy's Kommentar zu Ḥarīrī's Maq.² I, ۱۴۸[3]). — Außerdem: Vers 1 Kāmil ۱۳۳, 8 (Verfasser Abū Duwād al-Ijādī); — Vers 2 u. 3 Ibn as-Sikkīt, Alfāẓ, ۴۵۹ (in einem Zusatze des Pariser Kod. zum Texte. — Verfasser: الإيادىّ; Laa. عِىّ, حَرَّة neben جِرَّة, كَأسًا بِرِىّ st. خَمْرًا بماء); LʿA. sub زوى (Verfasser Māma; La. جِرَّة); LʿA. und TʿA. sub وقد (anonym; Vers 2 in folgender Gestalt: ما كانَ أَسْقَى لِنَاجُودٍ على ظَمأٍ * ماءً

---

1) Vor قِيلَ لَه, fehlt ثُمَّ (oder حِينَ?). — Zu عِىّ als Nebenform von عَىّ vgl. Mufaṣṣal § ۷۲۸; Howell IV, 1, S. 1627. 1630 f.; Wright³ I, S. 95 A u. a.

2) Druckfehler سَوقة st. سُوقة.

3) Komm. Z. 3 l. كَنَظْرَةٍ st. كَنَظْرَةِ; Z. 7 ظَمأً st. ظَمآءِ; Z. 8 بِمَن st. بِمَن.

بِخَمْرٍ اذا النجم: in Vers 3 auch hier جَرَّة) und TāA. sub زوء (Verfasser: أَبو ذُوَيب, das aber wohl nur ein Fehler für ابو دواد ist; La. زوء); — Vers 3 allein TāA. sub زوى (mit dem Zusatz: وفى التهذيب: ويروى زوّ الحوادث; Verfasser: الشاعر الايادى).

Vers 1 würde ich übersetzen: „Kaʿb war der Wasserstelle schon ganz nahe; da wurde ihm gesagt: ‚Komm' zum Wasser, Kaʿb; du wirst sofort zum Wasser gelangen' — aber er gelangte nicht hin". Wellhausen hat für وَرَّاد: „gewohnt zum Wasser hinabzugehen". Aber diese Bedeutung paßt hier nicht, ferner stellen die einheimischen Wörterbücher وارِد und وَرَّاد wie Synonyma nebeneinander[1]), und endlich liegt offenbar in den Worten يا كعبُ حدا الماءَ أمامَكَ تَرِدُ عن قليل Wright, Reading-Book, 12, 3 v. u. eine Prosawiedergabe des Passus رِدْ كعبُ إنّك وَرَّاد in unserem Verse vor. Bei ناجود schwankt W. zwischen den Auffassungen „edles Naß" und „Gefäß". Er hat dabei nicht beachtet, daß die Bedeutung „Wein", die die Wörterbücher allerdings auch zu ناجود anführen, allem Anschein nach ausschließlich der falschen Inter-

---

1) Z. B. TāA. sub ورد: (وهو وارِد من) قومٍ (وُرّادٍ و) من قوم (وارِدين) ووَرّاد ككَتّان من قوم وَرّادين. — Dem entspricht, daß in dem Verse der Ḫansā'

يا صَخرُ وَرّادَ ماءٍ قد تَناذَرَهُ * أَهْلُ المَوارِدِ ما فى وِردِهِ عارُ

(ed. Cheikho 1896, ٧٥, unt.) für وَرّاد auch die Variante وارِد erscheint (s. den Apparat a. a. O.; ٧٦, 1 l. أن يَعْجِز st. إن يَعْجِز und Anm. a أن يَعْجِز st. إن عَجَز). Ich übersetze den Vers: „O Ṣaḫr, der du zu einer Wasserstelle (d. h. dem Tode) hinuntersteigst, vor der selbst die an die Tränken (d. h. die Gefahren des Krieges) Gewöhnten einander gewarnt hatten und deren Besuch mit keiner Schande verbunden ist" (vgl. Ibn Hišām, Sīra, ٦٣٠, 11, auch ʿAmr's Muʿallaqa V. ٨٨, Aġānī XIV, ٤٢, 11, Ibn ʿArabšāh, ed. Manger, I, 18, 9 u. a.). Cfr. noch Wright[3] I, p. 233 A: „وارِدة [and وُرّاد] *(men) drawing water* . . .".

pretation eines Verses Aḫṭal's durch Aṣmaʿī ihr Dasein verdankt[1]). Überall, wo ich in der Literatur auf dieses Lehnwort gestoßen bin, bezeichnet es, wie sein aramäisches Original (נגודא „Becher"[2]) ein Weingefäß, aber offenbar nicht, wie Fraenkel a. a. O. will, gleichfalls den „Becher" oder, wie Jacob, Altarab. Beduinenleben 102, angibt, die „Trinkschale", sondern das größere Gefäß aus Glas oder Ton, aus dem man die Becher (كَأْس u. a.) oder die Trinknäpfe (صَحْن, قَدَح u. a.) zu füllen pflegte (gewöhnlich بَاطِيَة genannt) und das wohl oft zugleich als Mischkrater und gelegentlich auch, mit einem Seihtuch versehen, als Seihgefäß (رَاوُوق) diente. Vgl.

1) Vgl. LʿA. s. v. (IV, ٤٢٨, 5 v. u.): وَالنَّاجُودُ الباطِيَةُ. وقيل هو [هى Druck] كُلّ اناء يُجعل فيه الخَمْرُ من باطية أَو جَفْنَة أَو غيرها وقيل هى الكأس بعَيْنها. أبو عُبَيْد: الناجود كلّ اناء يجعل فيه الشراب من جفنة أَو غيرها. اللَّيْث: الناجود هو الراوُوق نَفْسه....' ويقال للخمر ناجود وقال الأصمعىّ الناجود أوّلُ ما يَخرج من الخمر اِذا بُزِلَ عنها الدَّنُّ واحتجّ بقول الأخطل

كأنّما المِسْكُ نُهْبَى بين أَرْحُلِنا * مِمّا تَضَوَّعَ من ناجودها الجارى

اِناء الخمر; ferner TʿA. s. v., der النَّاجُود zuerst als الخمر und dann als اِناء الخمر deutet, aber schließlich erklärt: والقول الأخير هو الأكثر (cfr. Lane s. v., bei dem indes der Satz „which last . . . . word" in seiner Beziehung nicht klar genug ist); Ibn as-Sikkīt a. a. O. ٣٢٨ (wo Z. 8 البُزال st. البِزال zu lesen ist): Labīd, ed. Ḫālidī, ١٣٣, Schol. zu V. 4 usf. — Der Vers Aḫṭal's (= Diwan ed. Salhani ١١٩, 1) ist in Wirklichkeit zu übersetzen: „Es war, als wäre der Moschus ein ‚Raub' (d. h. etwas minderwertiges, eig. etwas, das man unbewacht umherliegen läßt, so daß es jeder rauben kann) zwischen unsern Behausungen, nach dem (starken) Aroma zu urteilen, das sich von seinem (d. h. des Weines) fließendem Gefäße verbreitete".

2) Fraenkel, Aram. Fremdw. 167: „ناجود . . . . ist syr. ܢܓܘܕܐ [das sich] nur Prov. 25, 11 [findet] . . . . .". Aber für ܢܓܘܕܐ ist dort vielleicht ܢܓܘܕܐ „Zweigende" zu lesen. Immerhin ist m. E. ein aram. נגודא „Becher" anzunehmen. Vgl. außer den syr. Wörterbüchern Jastrow, Dictionary s. v. und נְגוֹדָא „Becher" bei Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch.

Aʿšā in Geyer's Mā bukā', 207, pu. (= ʿAntara, App. ٥, 2 und Jāq. II, ٥٣٨, 8); Zuhair ٩, 7 (steht auch Bakrī ٣٩٨, 5 v. u.); Labīd ١٣٢, V. ٤[1]); Aḫṭal ٢٥١, Z. 8 (vgl. dazu Griffini's Ausg. des jemen. Mskr., ٨٥, 12); al-Muraqqiš al-aṣɣar, Mufaḍḍ. (ed. Kairo 1906) II, ٢١, Z. 11 (= Gamhara ١١٢, 7 v. u. und Jāq. II, ١٨٠, 3)[2]) und ʿAlqama ١٣, 41 (= Mufaḍḍ. II, ٩٥, 1; Ibn as-Sikkīt ٢٢٩, 3[3]) und Lexx. sub

1) Vgl. Wellhausen selbst, S. 697, 11.

2) Die zweite Hälfte dieses Verses:

تُعَلَّى (La. تُعَلُّ) على النَّاجودِ طَوْرًا وتُقْدَحُ (La. تُقْرَحُ)

übersetzt Geyer, Mā bukā' 65: „[Wein,] der bald übergegossen wird auf den Seiher, bald ungemischt bleibt". M. E. ist sie zu übersetzen: „[Wein,] der (beim Prozeß der Seihung) bald auf den *nāǵūd* gegossen (La.: wiederholt gegossen) und bald (daraus) ausgelöffelt (La.: ausgeschöpft) wird". Vgl. die nachstehenden, mir freundlichst von Sir Charles Lyall übermittelten Scholien aus den Kommentaren Ibn al-Anbārī's und Marzūqī's zu den Mufaḍḍ. z. St.: Ibn al-Anbārī: تُعَلَّى تُرْفَع. والنَّاجود المِصْفاة ويقال بل الباطية. وتُقْدَحُ تُغْرَف. قال الأصمعيّ ومن ذلك سُمِّيت المِغْرَفة مِقْدَحة لأنّها تُغرَف بها ...... ويُروى تُعَلُّ أى تُصَبّ صَبًّا بعد صَبّ. قال الأصمعيّ النّاجود أوّل ما يَخرج من الدَّنّ صافيًا ويُقْدَح بالقَدَح ولم يَذكر المِغرفة; Marzūqī: ويُروى تُعَلّ تُصَبّ صَبًّا بعد صَبّ فهو من العَلَل تُعَلَّى على النّاجود أى تُرْفَع. والنّاجود المِصْفاة وقيل هى الباطية. ومعنى تُقْدَح أى تُغْرَف. والمراد أنّها صُفِّقت [?] فى الدَّنّ ثمّ صُفِّيت ثمّ غُرِفت حالًا بعد حال حتّى انتهى صَفاؤها. Diese Scholien, so unsicher sie z. T. sind (und verraten, daß schon die alten Philologen von den Dingen, um die es sich hier handelt, keine ganz klare Anschauung mehr hatten), sprechen jedenfalls mehr für meine als für Geyer's Auffassung. Ich verweise noch auf die Glossen in der Gamhara: النّاجود أَوعِية للخمر. وقوله تُقْرَح أى تُقْدَح من قولهم قَرَحْتُ البئرَ أى قَدَحْتُ ماءها.

3) Die Glosse رقرقها إذا صبّها الخ, Komm. Z. 3 beweist, daß Cheikho nicht تَرَقْرَقُ, sondern تُرَقْرِقُ hätte vokalisieren sollen (vgl. Socin's ʿAlqama S. 30, Nr. 42). Auf derselben Z. des Komm. lies يَصْفِقُها ويقال يُصفّقها

نجد)[1]. Und daß auch an unserer Stelle mit ناجود ein Gefäß gemeint ist, bezeugt direkt Ibn as-Sikkīt ٢٢٨, der die drei Verse als Beleg dafür anführt, daß النّاجود mit الباطِيَة identisch sei, und bestätigt weiter die oben (S. 113, ult.) mitgeteilte La. von Vers 2.

Der Verfasser der drei Verse ist unsicher. Daß sie Māma, dem Vater Kaʿb's, zugeschrieben werden, entspricht dem Stil der Anekdote, die mit ihnen verbunden worden ist, hat aber sonst schwerlich irgendwelche Berechtigung. Mubarrad nennt Abū Duwād al-Ijādī. Das wird indes so zu erklären sein, daß er in seiner Vorlage — oder in einer seiner Vorlagen — fand: ففى ذلك يقول الشاعر الإيادىّ (o. ä., vgl. TʿA. oben S. 114, 4) und kurz entschlossen für الشاعر den Namen des größten ijāditischen Dichters[2]), أبو دواد, einsetzte. (Vgl. freilich Ibn Qutaiba, Šiʿr ١٢٠, 13 ff.; Aġānī XV, ٩٥, unt. etc.) Auf alle Fälle wird man W. darin zustimmen dürfen, daß die Heimat der drei Verse bei den Ijād zu suchen ist.

Zu Beispiel 2. W. hat versehentlich نَواهِل „(zum ersten Mal) trinkende" zu (dem determinierten) كَأَشْطانِ الجَرور statt zu سُمْر gezogen. Das Bild von der Lanze oder dem Schwerte, die Blut trinken (und — so meist in den Texten — noch durstig dem

---

يمزجها, und Z. 7 lies صَفَّقَها st. صفقها (vgl. LʿA. IV, ٢٣٩, 4, wo يَصْفِقُها natürlich nur ein Druckfehler für يُصَفِّقُها ist).

1) Jacob, Beduinenleben 101, kritisiert mit Recht Socin's Übersetzung der zweiten Hälfte dieses Verses (يُصَفِّقُها * وَلِيدُ أَعْجَمَ بِالكَتّانِ مُفْدُومُ): „da ihn umgoß der Sohn eines Fremden, indem er umwickelt war mit dem Baumwollenlappen" (S. 7 seiner Ausg. des ʿAlqama). Aber seine eigne Deutung: „da ihn [den Wein] einschenkte der Sklave eines Fremdlings (d. i. des Wirtes) durch einen Leinwandseiher" ist noch weniger glücklich. Übersetze: „da ihn (ihn mischend) umgoß der Sklave eines Fremdlings, der einen (persischen) Mundschleier aus Leinwand trug". Vgl. Tibrīzī zu Ibn as-Sikkīt und die Glossen zu Mufaḍḍ., ll. cc.; ferner Geyer, Mā bukāʾ 58, V. ٦ (ساق . . . . ما يزال مُفَدَّما) u. 61, ob.; Ṭabarī, Ann. I, ١٠٣٦, 6 (بنو الفَدّام = die Perser) und dazu Nöldeke, Gesch. d. Perser u. Araber z. Z. d. Sasan. 343, Anm. 2 (cfr. 367, Anm. 1), auch Fraenkel, De vocabulis 3, Nöldeke, Moʿall. II, S. 37 (zu ʿAnt. V. 38) u. a.

2) Cfr. Aġānī XV, ٩٧, pu. u. a.

ersten Trunk einen zweiten und weitere folgen lassen), ist ja in der Poesie ungemein häufig. Vgl. Schwarzlose, Waffen, 241; Jāq. III, ٣٨٠, 2. ٩٠٩, 23; Kāmil ٢٩, 18[1]). ٥٤, 1 (= ٥١٢, 12). ٥٩, 6; Ḥamāsa ٢٧٥, 23; Imra' al-Qais ٤٤, 7; Ibn Hišām, Sīra, ٩١٧, 5 u. a.

Zu Beispiel 3. Der Vers steht auch in Nöldeke's Beiträgen zur Poesie, 141, 1[2]), ferner LʿA. sub زوى und TʿA. sub نسب. Während Nöldeke das Relativ مَن pluralisch aufgefaßt hat, versteht es W. singularisch, vielleicht weil er dabei an des Dichters unglücklichen Bruder Mālik denkt. Ibn al-Anbārī in seinem Komm. zu den Mufaḍḍ. (ed. Lyall l. c.) gibt Nöldeke recht. Nusaiba ist die Frau Nuwaira's. — TʿA. hat زوء المنية. LʿA. führt zu زوّ المنيّة die Variante زوّ الحوادث an.

Zu Beispiel 4. Korrigiere die Druckfehler لَهْو und اللَهْو in لَهْف und اللَهْف.

Zu Beispiel 5. Der Vers steht auch Aġānī XVI, ٣٣, ult. (La. wieder زوء st. زوّ). Er wird hier Jazīd b. Muʿāwija, dem späteren Chalifen, zugeschrieben und geht auf Muʿāwija.

Zu S. 698, 12. زاوٍ ist ein bloßer Editionsfehler al-Ḫālidī's. Die Hs., die seiner Ausgabe zugrunde lag, hat زوء, wie v. Kremer in seiner Abhandlung „Über die Gedichte des Labyd", Wiener Sitzungsber., ph.-h. Kl., Bd. XCVIII, Heft II, S. 585 (vgl. auch 588) festgestellt hat.

Ich kann W.'s Belege zu زوّ المنيّة o. ä. nur um einen einzigen vermehren, nämlich um ʿAntara ٢٧, 3:

أَمِنْ زَوِّ الحَوادِثِ يَومَ تَسْمُو * بَنُو جَرْمٍ لِحَرْبِ بَنِى عَدِيِّ.

Dieser Vers weist, wie ich Ms. Thorb. B 4 entnehme, in dem Gothaer Kod. (547) der „Sechs Dichter" das Scholion auf: الزوّ القدر يعنى

---

1) Lies hier الطَّعْن für الطُّعْن; vgl. Ibn Jaʿīš ٢١٩, 11.

2) Lies hier نُسَيبَةُ st. نُبَيشَةُ und vgl. zu Anm. 2 (in der رُزْء für رزء zu schreiben ist) Lyall's Mufaḍḍalījāt (noch nicht erschienen) ٧٧, 17.

ما قدَّرَ الله عزَّ وجلَّ والزَّوَ العَجَبْ. أراد أَمِنْ قِتالِنا جَرْمًا حين غَزَتْ بنى عَدِىّ تَعْجَبون وتَضحكون. Danach könnte man geneigt sein, ihn etwa zu deuten: „Kann man sich über die Schicksalsschläge wundern, (die unsere Feinde trafen,) als sich die Banū Garm zum Kampfe gegen die Banū ʿAdī aufmachten?“ Vielleicht ist er aber in Wirklichkeit zu übersetzen: „Gab es eine Rettung vor den Schicksalsschlägen[1]) .........?“

Die drei hier zuletzt berücksichtigten Verse finden sich nicht bei den Ijād oder Tamīm. Trotzdem halte ich die Zurückführung unseres زَو auf das aram. זְוָא (im Talmud zur Kennzeichnung der konsonantischen Natur des ו זווא geschrieben; im Mand. זואיא[2])), wie W. sie vorschlägt, wenn auch noch nicht für völlig gesichert, so doch für sehr diskutabel. زَو hat im Arabischen keine Etymologie und keine Entwicklung. Die Nationallexika nennen allerdings زِىَّ[3]), als Synonymon von قُدِّرَ, قُضِىَ und حُمَّ „es wurde (von der Gottheit) beschlossen, verhängt“, und LʿA. sub زوء liest man: أبو عمرو: زاءَ الدَّهْرُ بفلان، أى انقلب به. قال أبو منصور زاءَ فَعَلَ من الزَّوْءِ كما يقال من الزَّوْغِ زاغَ (ähnlich TʿA. sub زوء[4]) und, X, ١٩٧, 15 f., sub زوى[5]); vgl. auch Freytag sub زوء). Aber es

1) Vgl. die Wendung مَنْ لِى مِن „wer befreit mich von ...?“ Ibn Hišām, Sīra, ٥٥٠, 15 = Ṭab., Ann. I, ١٣٤٩, pu.

2) Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch S. 117b; Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter II, 241; Nöldeke, Mand. Grammatik 41; Fraenkel, Aram. Fr. 107.

3) Ṣiḥāḥ, LʿA. (XIX, ٨٤, 15) u. TʿA. (X, ١٩٧, 13) sub زوى. Zur doppelten Vokalisation des ز von زِىَّ vgl. Sīb. II, ٣٨٠, 8 ff. ٣٨٤, 14. ٤٤٧, 2 ff.; Korankommentare zu Sure 12, 65; Wright[3] I, S. 71 A u. a. — Freytag sub زوى hat زَوِىَ, das offenbar von seiner Vorlage oder von ihm selbst aus وزِى (d. h. وُزِىَ) verlesen worden ist; vgl. die einheimischen Wörterbücher a. a. O.

4) Hier (I, ٧٤, 5 v. u.) falsch مِن الزوى st. مِن الزوء.

5) Hier falsch مِن الزوَ st. مِن الزوء.

handelt sich offenbar bei diesen Ausdrücken nur um philologische Fälschungen oder, höchstens, um künstliche, gelehrte Ableitungen von زوّ bez. زوء, von denen die wirkliche Sprache nichts wußte. Dazu kommt — was mit dem Fehlen einer Etymologie zusammenhängt — daß schon für die alten Philologen der Sinn von زوّ nicht feststand. Gewöhnlich geben sie ihm allerdings die Bedeutung قَدَر. Aber daneben erklären sie es auch mit حوادث, أَحْداث, هَلاك und فَجْع[1]), ja sogar, wie wir oben (S. 119, 1) gesehen haben, mit عَجَب; — und was die Bedeutung قَدَر anlangt, so beruht augenscheinlich auch sie nicht auf lebendiger sprachlicher Überlieferung, sondern ist, genau ebenso wie die andern, aus den Zusammenhängen, in denen زوّ erscheint, insonderheit aus seiner beliebten Verbindung mit المَنِيّة, erraten. Man wird mithin dem Worte das Heimatsrecht im Arabischen absprechen[2]) und wird seinen Ursprung anderweit suchen müssen. Da drängt sich als sein Original זגא um so mehr auf, als dieses Nomen, das aus *zaugā* (= ζεῦγος) entstanden ist und ursprünglich „Paar", dann „Gerät, Instrument aus zwei gleichen Teilen"[3]) bedeutet, auch in anderer Verwendung seinen Weg ins Arabische gefunden hat. Vgl. LʿA. XIX, ٨٥, 11: والزَّوّ القَرِينان من السُّفُن وغيرها. وجاء زَوًّا اذا جاء هو وصاحِبُه. والعرب تقول لكلّ مُفْرَد تَوّ ولكلّ زَوْج زَوّ[4]). Ja, nach Jāq. II, ٩٦٠, 9: والزَّوّ الذى يُقَصّ فيه شعرُ الضَّأن والمَعْز muß זגא sogar in der Bedeutung „Schere" nach bestimmten Gegenden des arabischen Sprachgebiets gelangt

---

1) Vgl. die Wörterbücher, Ibn as-Sikkīt ٤٥٩ und Jāq. II, ٩٦٠, 10, zu فَجْع Mufaḍḍ. ed. Lyall ٧٧, 19: ويقال زوّ المَنِيّة فَجْعَب.

2) Wie eigenartig es auch die größten alten Kenner des Arabischen anmutete, zeigt die Bemerkung des Qāmūs sub زوء: قال أبو عمرو وفَرِحت بهذه الكلمة (vgl. TʿA. sub زوء u. زوى).

3) Cfr. Krauss, Dalman und Nöldeke, Mand. Grammatik, ll. cc.

4) Ähnlich die andern Wörterbücher (s. auch Ibn Duraid, Ištiqāq ٢٣٠, pu.). — Cfr. schon Nöldeke l. c. (Aber davon, daß زوّ auch „Gatte" bedeutet, wie hier angegeben ist, steht im Qāmūs nichts.)

sein. Daß unser زَوّ in den oben mitgeteilten Belegen fast durchweg mit Wendungen verbunden ist, die zu dem Begriffe „Schere“ recht schlecht passen, ist kein entscheidendes Argument gegen W.'s Aufstellung, denn man weiß längst, daß Lehnwörter sehr rasch ihren ursprünglichen Sinn einbüßen können, ja daß sie zuweilen von vorn herein falsch angewendet werden[1]. Als völlig gesichert müßte seine Aufstellung gelten, wenn זַוָּא, wie زَوّ, mit Ausdrücken wie „Schicksal“, „Geschehnisse“ u. ä. verbunden vorkäme. Das scheint indessen nicht der Fall zu sein.

Ein vollwertiges Gegenstück zu dem schönen Mythus von der Parze, die den Lebensfaden, den ihr die Schwester zugesponnen hat, abschneidet, würde man natürlich bei den Arabern umsonst suchen. Immerhin treffen wir bei ihnen Vorstellungen, die sich mit den diesem Mythus zugrunde liegenden Gedanken ziemlich eng berühren. Auch für sie bedeutet nämlich der Tod ein „Abschneiden“, und zwar nicht nur ein Abschneiden oder „Abtrennen“ des Sterbenden von der Gemeinschaft der Lebenden, sondern auch ein Abschneiden des Lebens selbst, das gelegentlich mit einem Seile verglichen wird[2]. Und wie in dem klassischen Mythus die Parze als das Subjekt des Abschneidens erscheint, so bei den Arabern gern die *manīja*[3], die sie sich ganz analog der parca-μοῖρα in ihrer ursprünglichen Auffassung dachten, nämlich einerseits als das dunkle Schicksal in seiner abstrakten Allgemeinheit und anderseits als das Lebensschicksal des einzelnen. Vgl. Masʿūdī, Murūg, ed. Paris, I, 152, 11: الأَكْدارُ[4] البَاتِرَةُ للأَعْمار „die Trübungen (Kümmernisse), die die Lebensalter abschneiden“; Ḫansā' ١٣٣, 7:

فَكُلُّ حَيٍّ صَائِرٌ لِلْبِلَى * وَكُلُّ حَبْلٍ مَرَّةً لِانْبِتارْ

„so geht ja jeder Lebende zugrunde, und jedes Seil, noch so fest

1) Es genügt, betreffs des Arabischen auf das Kapitel „Willkürlich und mißverständlich gebrauchte Fremdwörter im Korān“ in Nöldeke's „Neuen Beiträgen“, S. 23 ff. zu verweisen.

2) Die Ereignisse werden wohl auch mit Geweben verglichen; vgl. Ibn ʿArabšāh, ed. Manger, I, 6: الحمد لله الذى على مِنْوال إرادته وتدبيره تُنْسَجُ مَقاطِعُ الأُمور „Gelobt sei Gott, auf dem Webestuhle von dessen Willen und Leitung die Werften der Dinge gewoben werden“.

3) Dafür auch verwandte Begriffe wie الدَّهْر, القَدَر usf.

4) Ausg. falsch الأكرار, mit verfehlter Übersetzung.

gedreht, reißt einmal ab"; ferner die Wendungen: قرض رباطه[1] („er schnitt sein Band ab"[2]), d. h.) „er starb" oder „er war dem Tode nahe" (mir nur aus den Wörterbüchern bekannt), انقرضوا „sie wurden ausgerottet, starben aus" (Jāq. IV, ٥٦٣, 17; Schaade, Kommentare 20, 7; Qazw. II, ١٥٩, ult.; Ḥar., Maq.² ١٠٩, 2, auch ٢٩٨, 1); خرمته خوارم („abschneidendes schnitt ihn ab", d. h.) „er starb" (Lane sub خرم I)[3], خرمهم (اخترمهم) الدهر (القدر) „die Zeit (das Verhängnis) vernichtete sie, rottete sie aus" (Lexx.; Maqqarī I, ٩, V. 25. ٣٣٠, 3 v. u.); خرمته (اخترمته) المنية „das Schicksal raffte ihn hinweg" (Lexx.; vgl. Ṭarafa, Seligsohn, ٤٣, V. ٥٩ = Ahlw., App. ١٣, 6; Aġānī XXI, ١٧٩, 6); خرم (اخترم) „er wurde ausgerottet, hingerafft, starb" (Gloss. Ṭab. sub خرم; Jāq. III, ٣٢٠, 13[4]). II, ٣٣٩, 12; Ḥassān b. Ṯābit IX, 28) u. a. Vom „Abschneiden" und „Abtrennen" zur „Schere" ist kein sehr großer Schritt. Es brauchte also in keiner Weise Befremden zu erregen, wenn die arabischen Dichter wirklich von der „Schere der *manīja*" gesprochen hätten.

Zum Schluß weise ich noch darauf hin, daß sich schon v. Kremer mit زوّ beschäftigt und einen Versuch zu seiner Aufhellung veröffentlicht hat. „Über die Gedichte des Labyd", a. a. O., S. 585: „Ein anderes seltenes und alterthümliches Wort ist ..... زوّ ..... Es hängt vielleicht mit der hebr. Wurzel צרה, syr. ܙܘܐ zusammen" usf. Man wird sich wohl nicht lange bedenken, der Erklärung W.'s den Vorzug zu geben.

1) Zu قرض gehört مقراض „Schere"! (Aġānī XV, ١٥٨, 20; Maqqarī I, ٧١٣, 9).

2) رباط bezeichnet hier wohl das Band, das den Sterbenden mit dem Leben und den Lebenden verknüpfte; vgl. die nächste Wendung und den Ausdruck ما دام في قيد الحياة „so lange er lebt" (Dozy, Suppl. s. قيد).

3) Vgl. Aḍdād ٣٣, 2.

4) Vgl. diese Zeitschr. 59, 450, unt.

# Zwei Sanskritwörter in Chavannes's „Cinq cents Contes et Apologues".

Von

**Johannes Hertel.**

## 1. *maṇi.*

Band II, S. 227 seiner „Cinq cents Contes et Apologues" gibt Chavannes als Nr. 330 aus dem Po Yu King die indisch-chinesische Fassung einer Erzählung, welche uns bereits aus dem Kalīla und Dimna bekannt war[1]). Da sie nicht lang ist, führe ich sie wörtlich an:

*L'aqueduc mo-ni.*

Un homme avait des rapports adultères avec la femme d'un autre; un jour, avant que leur entrevue fût terminée, le mari revint du dehors et s'aperçut de ce qui se passait; il se posta donc hors de la porte pour attendre, avec l'intention de le tuer, que l'autre sortît. La femme dit à son amant: «Mon mari s'est aperçu de la chose; il n'y a aucune issue; il n'y a que le *mo-ni* par lequel vous pourriez sortir.» Elle voulait ainsi engager cet homme à sortir par l'aqueduc; mais il interpréta mal le terme dont elle s'était servie et crut qu'elle parlait des perles *mo-ni* (maṇi); il fit des recherches à l'endroit même où il se tenait, et, comme il ne savait pas où (étaient les perles), il dit donc: «Puisque je ne vois point de perles *mo-ni* (maṇi), je ne m'en irai pas.» Un instant après, il fut tué par le mari . . .

Der Übersetzer macht dazu die folgende Bemerkung:

«Par la suite du récit, il appert que le terme *mo-ni* doit désigner un gros tuyau pour l'écoulement des eaux. Mais il n'est pas aisé de voir quel est le terme sanscrit que recouvre cette transcription.»

Der von de Sacy veröffentlichte arabische Text bietet keine gut pointierte Geschichte. Es lautet (nach Mitteilung Herrn Prof. Stumme's) die Übersetzung der für uns hauptsächlich in Betracht kommenden Partien jenes Textes (die ganze Geschichte steht bei

---

1) Vgl. Victor Chauvin, Bibl. Ar. II, S. 84, Nr. 12.

de Sacy S. ٦٩, 11—٧٠, 9): „. . . . die Frau grub einen Kanal (*sarb*) von ihrer Wohnung nach der Straße und brachte den Eingang zu diesem Kanal neben der Wasserzisterne (*dschubb el-mā'*) an . . . . . Und sie sprach zu dem Manne: „Spute dich! Kriech' durch den Kanal, der sich neben der Wasserzisterne befindet!" Da begab sich der Mann nach jenem Orte, fand aber die Wasserzisterne nicht, kehrte zur Frau zurück und sprach zu ihr: „Die Wasserzisterne, in deren Nachbarschaft der Kanal sein soll, ist nicht dort!" Sie sprach zu ihm: „Du Dummkopf, — was willst du mit der Zisterne machen? Ich habe dir durch sie bloß den Weg markiert, damit du den Kanal findest. Da du ihn nun kennst, so mach' schleunigst, daß du fortkommst!" Der Mann aber sprach zu ihr: „Warum hast du denn die Zisterne erwähnt, wenn sie nicht dort ist?" Sie versetzte: „Du Narr, — rette dich und laß lieber deine Narrheit und und Sperrigkeit!" Er versetzte: „Wie kann ich jetzt fortkommen, wo du mich konfus gemacht hast und von der Zisterne geredet hast, wo doch gar keine da ist!" So fuhr er unaufhörlich fort, bis der Hausherr hereinkam; der nahm ihn fest, prügelte ihn tüchtig durch und schleppte ihn vor den König.' de Sacy selbst findet, daß die Erzählung inhaltlich unklar ist (s. die Notes s. Ausgabe, S. 80) S. aber hier, 15 Zeilen weiter unten!

Mit allen einleitenden Kapiteln fehlt die Erzählung natürlich im älteren Syrer und bei Rabbi Joel, ebenso bei Nuti und im Anwari-Suheili. Die anderen wichtigsten Versionen haben sie an folgenden Stellen: Johannes von Capua 26, 18; Buch der Beispiele 15, 24; Symeon Sethi 39, 2; jüngerer Syrer 257, 15. Die drei ersten dieser Quellen stimmen in der Angabe überein, daß die Ehebrecherin für ihren Buhlen einen Ausgang neben dem Brunnen gegraben hatte. Die griechische Erzählung ist in ihrem Verlauf ganz albern. Nach Johann und dem Buch der Beispiele findet der Buhle den Gang deswegen nicht, weil der Brunnen beseitigt worden ist. Viel besser ist der Bericht des jüngeren Syrers. Nach diesem hat die Frau einen Krug (*water-jar*) vor den heimlichen Ausgang gestellt, damit ihr Buhle diesen finden soll. Er findet ihn aber nicht, weil den Krug inzwischen jemand weggenommen hat. — Hier kehren wir noch einmal zum arabischen Texte zurück. Prof. Stumme teilt mir nämlich mit, daß er gerade über jene Stelle vor kurzem mit Herrn Prof. Lidzbarski gesprochen habe und daß letzterer ihn auf eine gewisse Ähnlichkeit der Wörter جُبّ (*dschubb*) „Zisterne" und جَرَّة (*dscharra*) „Wasserkrug", bezw. dessen Plural جَرّ (*dscharr*) „Wasserkrüge" aufmerksam gemacht habe. Einsetzung von *dscharra* oder *dscharr* für *dschubb* und Anbringung einiger weniger Textänderungen geben, nach Prof. Stumme, dem Schwanke sofort die bessere Prägung, die wir eben beim jüngeren Syrer finden. Sicher hat dieser an unserer Stelle das Ursprünglichere gegen die

anderen Versionen, da ihn der Chinese bestätigt. Die Geschichte, die der Chinese widerspiegelt, ist auf einem Wortspiel aufgebaut, und durch die Übersetzung „perles“ steht fest, daß dem *moni* skt. *maṇi* entspricht. Dieses Wort bedeutet nun nicht nur „Perle“, „Edelstein“, sondern auch einen großen Wassertopf[1]); und genau dieselben Bedeutungen hat *maṇi* auch im Pāli.

Die Überschrift rührt vermutlich von einem Chinesen her; denn sie beruht auf einem Mißverständnis. Der Syrer hat darin recht, daß der *maṇi* aufgestellt war, um den Ausgang zu bezeichnen (und wohl für Dritte zu verdecken). Dagegen dürfte die chinesische Version darin ursprünglicher sein, daß sie auf einem Wortspiel aufgebaut ist.

## 2. *nakula.*

In demselben Bande S. 224, Nr. 325 spricht Chavannes die Vermutung aus, daß unter der „mangouste d'or“, die sich in eine Schlange und aus der Schlange in ihre ursprüngliche Gestalt zurückverwandelt, eine „bourse pleine d'or“ zu verstehen sei, die aus dem Fell eines Ichneumons gefertigt sei. Es handelt sich aber nicht um eine Börse (die dem Inder unbekannt ist), sondern um einen ziemlich großen Geldsack. In diesem Sinne kommt skt. *nakula* „Ichneumon“ wiederholt vor in Municandra's Kommentar zu Haribhadra's Upadeśapada, Band I, S. 298 f.[2]). In der S. 299 ff. mitgeteilten Erzählung enthält der *nakula(ka)ḥ* 1000 *kharaka*-Dinare. Er ist mit einer Naht versehen, und der Eigentümer versiegelt ihn, bevor er ihn hinterlegt. — Die Analogie des Wortes mit dem deutschen Wort „Katze“, d. i. „Geldkatze“, springt in die Augen.

---

1) Neben *maṇi* auch *maṇika*.

2) उपदेशपद. (श्रीहरीभद्रसूरिविरचित.) समूल भाषांतर सहित, प्रथम भाग. छपावी प्रसिद्ध कर्त्ता, श्री जैन धर्म विद्या प्रसारक वर्ग, पालिताणा ... संवत् १९६५. सन १९०९. आनंद प्रीन्टींग प्रेस — भावनगर. Der Kommentar, dessen Verfasser die Ausgabe nicht nennt, ist im Vikrama-Jahre 1174 = 1117/18 n. Chr. in Patan in Gujarat geschrieben.

# Zur arabischen Archelideslegende.

Von

**A. Baumstark.**

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 764 f. hat W. Weyh in seiner eindringenden Besprechung von A. J. Wensinck, The Story of Archelides gerügt, daß die dort in der arabischen Überlieferung der Legende ١٢, ١ erstmals begegnende und S. ٣١, ٤ f. mit dem erklärenden Zusatz اعنى ليلة قداس الما wiederkehrende Zeitangabe فى ليلة القلندس vom Herausgeber nicht richtig gedeutet worden sei. „Gemeint“ sein soll nach ihm selbst „die Nacht des Karsamstag, in welcher auf die Kerzenweihe die Taufwasserweihe folgt“. Demgemäß will er statt قلندس unter Ablehnung eines Zusammenhangs mit *kalendae* lesen: „قندلس, das aus syrisch ܩܢܕܝܠܣ (candelae) stammt“. Die Bemerkung ist ein Schulbeispiel dafür, auf welche Irrwege christlich-orientalischen Texten gegenüber die Unkenntnis der Liturgien und Liturgiedenkmäler des Orients führen kann.

Zunächst bedeutet das ܩܢܕܝܠܐ (Pl. ܩܢܕܝܠܣ) zugrundeliegende *κανδῆλα* überhaupt nicht „Kerze“, sondern „Lampe“, eine Bedeutung, die speziell auch vom arabischen قنديل (Pl. قناديل) strikte festgehalten wird, wozu ich beispielshalber auf die von mir *Oriens Christianus* VI (1906), S. 238—299 herausgegebene arabische Palästinabeschreibung verweise. Die Verbindung einer „Kerzenweihe“, die also durch das, was Weyh herstellen möchte, gar nicht bezeichnet werden könnte, oder richtiger gesagt: der Weihe der Osterkerze, mit der Taufwasserweihe in der Osternacht bezw. am Karsamstag ist sodann eine Eigentümlichkeit des römisch-abendländischen Ritus, die kein einziger orientalischer mit ihm teilt. Auch ist „die Wasserweihe“ schlechthin im Orient keinesfalls die dort behufs jeder einzelnen Taufspendung zu beliebiger Tageszeit erfolgende Weihe des Taufwassers, sondern die feierliche, an die Taufe Jesu erinnernde Weihe von Wasser am Epiphaniefest, die von Hause aus durchweg in der Nacht vom 5. zum 6. Januar stattfindet: der sog. *μέγας ἁγιασμός* der Griechen.

Was endlich die Bezeichnung ليلة القلندس selbst betrifft, so kehrt dieselbe mit einer leichten Variante in einem hochbedeutsamen orientalischen Liturgiedenkmal wieder: dem von Agnes Smith Lewis (Studia Sinaitica No. VI) edierten christlich-palästinensischen Lektionar. Hier trägt Lektion No. 34 (Tit. 2, 11–15) die Karschuni-Überschrift: ܝܘܡ ܠܝܠܬ ܐܠܩܠܢܕܣ ܘܡܩܪܘܐ ܐܝܨܐ ܦܝ ܐܠܩܘܕܐܣ. Sie ist also im Gottesdienst der von den arabischen Archelidestexten ins Auge gefaßten Nacht und am Mittag des anschließenden eigentlichen Festtages bei der Messe gebräuchlich gewesen. Vorangehen als Noo. 30—33 vier schlechthin als solche ܩܠܢܕܐ bezeichnete Lektionen (Js. 43, 15–21; 35, 1–10; 40, 1–8; 44, 2–7). Es folgen als No. 35 f. zwei Lektionen ܠܩܘܕܫ ܡܝܐ d. h. in der Tat für eine Wasserweihe, die man sich eben in der ܠܝܠܬ ܐܠܩܠܢܕܣ vollzogen denken muß (Js. 12, 1–6; 1. Kor. 10, 1–4). Im Gesamtgefüge des kirchlichen Festjahres stehen wir zwischen Weihnachten, für das mit Einschluß eines „zweiten" (Festtages) am 26. Dezember die Lektionen Noo. 23—29 bestimmt sind, und dem Sonntag zu Anfang der vierzigtägigen Fastenzeit, auf den Lektion No. 37 angesetzt erscheint. Von den auf die ܩܠܢܕܐ-Feier selbst entfallenden Perikopentexten begegnen die Noo. 31 und 34 ff. im heutigen griechischen Ritus als solche der Epiphaniefeier. Es kann mithin die wesenhafte Identität der beiden keinem Zweifel unterliegen. Nur der Name ܩܠܢܕܐ — ܐܠܩܠܢܕܣ — القلندس für das Epiphaniefest muß überraschen. Am nächsten läge jedenfalls die Erklärung als *καλάνδαι* in dem für ܩܠܢܕܘܣ = القلنداس reichlich bezeugten Sinne von اول كانون الاخر وراس سنة الروم. Vgl. Payne-Smith, Thesaurus Syriacus, Sp. 3636 und die dort beigebrachten Nachweise aus den syrischen Lexikographen. Das würde entweder zu der allerdings liturgiegeschichtlich äußerst prekären Annahme führen, Epiphanie sei in gewissen melkitischen Kreisen statt am 6., vielmehr schon am 1. Januar gefeiert worden. Oder aber das Hochfest des 6. Januar müßte in jenen Kreisen, wie nach Ausweis der *befana*-Bräuche in Rom, zeitweilig als kirchlich-volkstümliches Neujahr gewertet und deshalb der *καλάνδαι*-Name auf dasselbe übertragen worden sein. Eine dritte Möglichkeit wäre allerdings auch die, daß doch ein Zusammenhang mit dem von Weyh herangezogenen ܩܢ̈ܕܝܠܘ — *κανδῆλαι* bestünde, wenn auch nicht im Sinne einer Korruptel einer einzelnen Stelle, die man kurzer Hand zu „heilen" sich unterfangen dürfte, sondern so, daß man sich ܩܠܢܕܐ durch Metathesis aus ܩܕܢܠܐ entstanden zu denken hätte.

Sollte diese letzte Lösung des Rätsels als annehmbar erscheinen, so würde es sich um eine Wiedergabe des in der griechischen Kirche schon seit dem 4. Jahrhundert für Epiphanie üblichen Namens *τὰ φῶτα* handeln. Umgekehrt ließen sich die drei der heutigen griechischen Epiphaniefeier fremden Lektionen Noo. **30** und **32** f. wegen Js. 43, 19; 40, 7 f. und 44, 6 f. sehr wohl als solche eines kirchlich gefeierten Jahresanfangs begreifen.

Für die arabische Überlieferung der Archelideslegende ergibt sich in jedem Falle, da die singuläre Festnomenklatur, ob so oder so zu erklären, spezifisch christlich-palästinensisch zu sein scheint, ein Text in diesem Dialekt, nicht ein koptischer, wie Wensinck, noch ein solcher in edessenischem Syrisch, wie Weyh annehmen möchte, als Ausgangspunkt. Aus melkitischem Milieu heraus ist wohl auch als eine bewußte und absichtliche Retouche die Einsetzung eines Romanosklosters statt des in jakobitischen Händen befindlichen Menasklosters zu verstehen, die Weyh S. 764 wieder auf eine Korruptel aus ܡܪܡܢܐ zurückführen möchte.

---

# Einige Schwierigkeiten im Mudrārākṣasa.

Von

**Alfred Hillebrandt.**

1.

S. 9, 3. 4: *śakyaḥ khalv eṣa — nivārayituṃ, na punar asya nigrahāt parvatakavadhotpannam ayaśaḥ prakāśībhavat pramārṣṭum iti.* Ich habe in der Anmerkung übersetzt: „He may easily be constrained, but on being seized he may not be able to sweep off the disrespect“ und gesagt, das *śakyaḥ* beide Infinitive regiere. Mir ist entgangen, daß hier einer der seltenen Fälle vorliegt, in denen der Infinitiv im klassischen Sanskrit das Verbum finitum vertritt. Der zweite Satz ist demnach selbständig. *ayaśaḥ* also ist nicht Objekt, sondern Subjekt und regiert den Infinitiv. Es ist zu übersetzen: „nicht aber ist infolge seiner Abfassung die aus der Ermordung des Parvataka erwachsene, zutage tretende Schmach abzuwischen“ (= *pramārṣṭavyam*). Als Analogie ist auf das Beispiel aus der Śakuntalā I, 11 zu verweisen: *ārtatrāṇāya vaḥ śastraṃ, na prahartum anāgasi.* Cf. Speyer, Vedische und Sanskritsyntax, § 218; Sanskritsyntax, § 87. 383. (Hier wohl aber anders aufgefaßt; die anderen Beispiele bei Speyer sind nicht gleich.)

2.

S. 61, vv. 49. 50 meiner Ausgabe.

Rākṣasa:

*asmābhir amum evārtham avalambya jijīviṣām |*
*paralokagato devaḥ kṛtaghnair nānugamyate ||*

Virādhagupta:

*amātya naitad evam |*
*yuṣmābhir amum evārtham ālambya, na jijīviṣām |*
*paralokagato devaḥ kṛtajñair nānugamyate || .*

Der zweite dieser Verse wird nicht von allen Mss. wiederholt, sondern abgekürzt wiedergegeben; einige Varianten zeigen, daß beide mißverstanden worden sind. Rākṣasa beschuldigt sich, daß er nicht dem verstorbenen Herrn in den Tod nachgefolgt sei; er nennt sich undankbar und klagt seine Lebenslust an, die unter

dem Vorwand, die Angelegenheiten seines Herren weiterzuführen, ihn zurückgehalten habe. Virādhagupta weist dies zurück. Nicht Lebenslust, sondern gerade jene Angelegenheiten hätten ihn zurückgehalten, und er nennt ihn daher „dankbar", nicht undankbar. Die Mss. haben die Finesse verkannt und schwanken in bezug auf *kṛtaghnaiḥ* und *kṛtajñaiḥ*, oder geben die zweite Lesart gar nicht. Daher ist wörtlich zu übersetzen:

Rākṣasa:

„Weil ich meine Lebenslust auf jene Absicht stützte, bin ich Undankbarer dem in jene Welt gegangenen Herren nicht gefolgt."

Virādhagupta: Nicht so, Minister:

„du hast an jene Absicht dich gehalten, nicht an die Lebenslust und bist in Dankbarkeit dem in jene Welt gegangenen Herren nicht gefolgt."

*avalambya* im ersten Verse ist Gerundium des Kausativs, *ālambya* im zweiten dagegen Gerundium des einfachen Verbs. Dort ist *jijīviṣām*, hier *na jijīviṣām* zu lesen; *kṛtaghnair* entspricht dort der Selbstanklage Rākṣasa's, *kṛtajñair* der höflichen Zurückweisung dieser Anklage durch Virādhagupta.

## 3.

## Zur Syntax.

S. 178, 9 habe ich *pasīdadu pasīdadu amaccapādā* geschrieben. Die Mss. schwanken und setzen zum Teil den Nom. Sing. ein. Ich glaube, wir beseitigen eine Besonderheit, wenn wir darin folgen. Einem vorausgehenden Singular folgt hier sein nicht neutrales Substantiv im Plural nach. Zwei ähnliche Fälle habe ich im Text S. 24, 3 und 34, 4 festgehalten: *ucyatām asmadvacanāt kālapāśiko daṇḍapāśikaś ca*, was einige Mss. dadurch zu verwischen neigen, daß sie *ca* weglassen. Delbrück, der diese Erscheinung, vergl. Syntax III (Grundriß V), § 102, 2, S. 233, bespricht, führt aus dem Sanskrit kein Beispiel an, aus dem Pāli nur *atthi* und *natthi*. Es ist aber wichtig, daß das Griechische, Russische und Kleinrussische gelegentlich außer dem Verbum „sein" auch andere Verba zeigen, und ebenso das Mittelhochdeutsche, das die Verben meist, aber nicht immer voranstellt[1]). Wenn wir unsere indischen Texte genau beobachten, wird sich vielleicht noch manches andere Beispiel für diesen Sprachgebrauch (der Verbindung des Verbums im Sing. mit einem folgenden nichtneutralen Nom. Plur.) finden, den die Mss. leicht zu verwischen geneigt sind.

1) Siehe auch J. Schmidt, Die Pluralbildungen, S. 3, 4.

# Zu phönizischen und cyprischen Inschriften.

Von

**F. Praetorius.**

Das Verständnis der vielerörterten Stelle Umm el 'Awāmīd Z. 4 glaube ich im 60. Bande dieser Zeitschrift S. 167 wenigstens etwas gefördert zu haben. Vielleicht führen die nachstehenden Bemerkungen einen Schritt weiter. Ich lese jetzt: והדלהת אש לִפְעָלֹת בתכלתי „und die Türen, welche hergestellt sind durch meine Fürsorge“. לִפְעָלֹת für נִפְעָלֹת, Partiz. Nif'al. Wir haben nicht nötig, ein leicht mögliches Versehen des Steinmetzen anzunehmen, sondern können in לִפְעָלֹת eine sprachliche Eigentümlichkeit erkennen; s. Lidzbarski's Ephemeris 3. Bd., S. 99 ff.

Durch die Ansetzung von לפעלת als Nif'al wird die gleichfalls a. a. O. erörterte Parallele mit der zweiten Inschrift von Malta noch größer, und der Satz נפעל ב(ת)כלת erscheint wie ein feststehender Terminus. Daß תכלת entweder „eigene Mittel“ oder „Fürsorge“ bedeuten muß, dürfte wenigstens wahrscheinlich sein; vgl. auch Lidzbarski's Altsemitische Texte No. 12, S. 22. Vielleicht liegt in der Malta-Inschrift abgekürzte Schreibung vor: נפעל נק[ב]י ב[ת]כלתי „es ist hergestellt worden seine (des Grabes) Aushöhlung auf meine Kosten“, oder „— durch meine Fürsorge“. —

Mehrmals sicher belegt ist nur der Eigenname אשמנאדן, nicht auch אשמנאדני. Die Annahme des letzteren beruht lediglich auf No. 42, 43, 44 des Corpus. Vgl. Baudissin, Adonis und Esmun, S. 67. Aber 42 und 43 sind kleine Bruchstücke, bei denen wir nicht wissen können, ob אדני nicht Appellativum mit Suffix ist, oder ob י nicht gar zum folgenden Worte gehört. Aber mag immerhin in 42 und 43 ein Eigennamen אשמנאדני vorliegen, — in 44 wird man als Eigennamen nur אשמנאדן anzusetzen haben. Denn andernfalls muß man sich zu der Annahme noch eines zweiten bedenklichen Namens, שרדל, entschließen. Ich möchte daher No. 44 (= Lidzbarski, Kanaan. Inschriften No. 21) folgendermaßen verstehen: המצבת אז לאשמנאדן יֹשֹּר דל בן וגו' „dieser Denkstein ist des Ešmunadon, des Brettersägers (Brettschneiders), des Sohnes des usw.“. Wir hätten in יֹשֹּר dann die kanaanäische Gestalt von وَشَرَ, ወሠረ; vgl. Nöldeke, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft, S. 182.

Die Bedeutung von דל = Brett, Bretter ist lediglich aus dem Zusammenhange dieser Stelle heraus erraten. Denn bei Sägen denkt man sofort an Holz und Bretter. In gleicher Bedeutung dürfte דל auch bei Lidzbarski, Kanaan. Inschriften, No. 69 pass. aufzufassen sein. Corpus No. 86 A, 5 (= Lidzbarski No. 29) ist es zweifelhaft, ob an דל nicht noch ein Buchstabe hing. Corpus No. 175 (= Lidzbarski No. 68) kann man schwanken, ob דל פעמם heißen soll „an den Brettern der Füße", oder ob das andere דַּל vorliegt, das „arm, besitzlos" bedeutet, also „der keine Füße mehr hatte". Letztere Annahme scheint wahrscheinlicher. Etymologisch mag דל B r e t t mit דֶּלֶת T ü r f l ü g e l zusammengehören. —

Corpus No. 153 vermute ich מסכל מגן בן חנבעל „Wetzstein des M. b. Ḥ.". Übrigens scheinen ס und כ so wenig sicher, daß man wohl auch צ bez. ק dafür lesen könnte. „Iam Spano conjecerat lapidem nostrum cotem esse". —

Die zweite Inschrift von Larnax Lapithou beginnt mit der deutlich und vollständig erhaltenen Überchrift משלנעם. Man wäre wohl nie auf den Gedanken gekommen, diese Zeichengruppe in משל נעם zu zerlegen und משל als מזל aufzufassen, wenn man als Muster nicht die erste, zweisprachige Inschrift von Larnax Lapithou gehabt hätte, deren Unterschrift als [למז]ל נעם ergänzt und aufgefaßt worden war. Über jeden Zweifel erhaben ist diese Ergänzung aber keineswegs; vgl. Lidzbarski, Kanaan. Inschriften No. 35. Aber selbst wenn die Ergänzung zutreffend sein sollte, so wäre damit nicht gesagt, daß in der zweiten Inschrift von Larn. Lap. die genau gleiche Formel stehen müßte.

So möchte ich denn das sichere משלנעם nicht einem unsicheren [למז]ל נעם zuliebe deuten und biegen. Vielmehr zerlege ich es in מש לנעם „was zum Heile sei!". מש würde sich den in Bd. 62, S. 154 besprochenen drei מש als viertes anreihen. Die betreffende Stelle der Tabnitinschrift möchte ich jetzt verstehen: „... weder Silber, noch Gold, noch irgend etwas, was (auch nur) Feigenkuchen (wäre)". — Ob das von Lidzbarski, Ephem. 3. Bd., S. 102 gebrachte משפן meine Zusammenstellung der מש stören könnte, muß noch dahingestellt bleiben. Auf den Tafeln des Corpus erscheint das מ ganz unsicher, und man las bisher dafür בן. —

In den P. S. B. A. vom Mai 1884, S. 215 hat Sayce unter No. XIV ein — wie öfters — noch einmal wiederholtes cyprisches Gekritzel aus Abydos mitgeteilt, das er *Se-so(?)-mi-se-o-se* liest und „Of Seso(?) misês" erklärt. Daß das an zweiter Stelle stehende Zeichen aber *la* ist, hat Pierides a. a. O. November 1884, S. 38 u. 41 gesehen: „Perhaps the two lines represent the names *Σελαμισεὺς Σελαμίσεως* Selamiseus the son of Selamiseus". Ich vermute, daß das drittletzte Zeichen vielmehr *ni* sein soll: *Σελαμίνιος*.

---

# Zur Lage von Upî-Opis.

Von

**Arthur Ungnad.**

Vor kurzem hat Eduard Meyer in den Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften[1]) die Frage nach der Lage von Opis, bezw. dem babylonischen *Upi*, eingehend erörtert und mit Recht die Wichtigkeit dieser Frage für manche damit im Zusammenhang stehende Probleme hervorgehoben[2]). Es mögen hier noch einige Punkte nachgetragen werden[3]), die für die Beurteilung des Materials nicht unbedeutsam erscheinen, zumal sie, wie ich glaube, Zweifel an der Richtigkeit der Angaben Xenophons (Anabasis II, 4, 25) erwecken, jener Angaben, die für die Lage von Opis die Gegend der Mündung des ʿAḍêm in den Tigris am wahrscheinlichsten machen. Man glaubte, daß der Schutthügel Tell Manǧûr die Reste der Stadt Opis bedecke; doch hat sich Ed. Meyer auf Grund der Mitteilungen Herzfeld's über die geringe Ausdehnung dieser „drei ganz winzigen Schutthügel" nicht zu einer Identifizierung entschließen können, obwohl er die Angaben Xenophons für zuverlässig erachtet[4]).

Die Frage nach der Lage von Upî ist dadurch besonders verwirrt geworden, daß das Ideogramm ÚḪ · KI sowohl *Upî* als auch *Kêš* (oder *Kês*) gelesen wird[5]). Wenn aber für *Kêš* häufiger ein anderes Ideogramm begegnet, das in älterer Zeit ŠÙ (= 𒌋) + ḪAL (oder AN) + ḪI mit hineingesetztem KAD, in jüngerer ŠU (= 𒁹) + AN + ḪI mit hineingesetztem KAD geschrieben wird[6]), so spricht schon dieser Umstand dafür, das die Gleichung ÚḪ · KI = *Kêš* sekundär ist und wohl auf einer Ideogrammverwechslung beruht. Wie Hommel bereits gezeigt hat[7]), hört die Erwähnung von Kêš (= ŠU + ḪAL + ḪI + KAD o. ä.) als existierender Stadt

1) XLVII (1912), S. 1096 ff. 2) S. 1108.

3) Schon 1908 hatte ich im Beiheft II der Orient. Lit.-Ztg. kurz darauf aufmerksam gemacht (S. 25[a], Anm. 1); doch ist die Stelle bisher wohl übersehen worden.

4) S. 1098, Anm. 7.

5) Vgl. die Stellen bei Meißner, SAI. 6069. 6070.

6) Meißner, SAI. 8350. 7) *Geographie*, S. 384.

zur Zeit der Dynastie Ḫammurapi's auf: wir dürfen wohl annehmen, daß die Stadt damals völlig zerstört wurde und jede Erinnerung an ihre Lage schwand, so daß man sie bald mit Upi (dessen Ideogramm eine entfernte Ähnlichkeit mit dem *Kêš* bezeichnenden hatte), bald mit Kiš (dessen Name ähnlich war) vertauschte[1]). Daß Kêš einmal dem Machtbereich des Königs Rim-Sin von Larsa angehörte[2]), bestimmt seine Lage wenigstens ungefähr.

Jedenfalls bezeichnet bis in späteste Zeit ÚḪ · KI, wenn es sich um eine noch existierende Stadt handelt, einzig und allein *Upî*[3]), und nur in religiöser Literatur ist eine Gleichsetzung von ÚḪ · KI mit dem alten (zerstörten) Kêš zu finden. In älterer Zeit ist jene Verwechslung, soviel ich sehe, noch nicht belegbar: überall bezeichnet die ŠU + ḪAL + ḪI + KAD o. ä. geschriebene Stadt diejenige Stadt, in der die Muttergöttin oder Götterherrin (*Ninḫarsag, Ninmaḫ, Maḫ, Nintu, Aruru, Mama, Bêlit-ili* u. ä.) verehrt wurde, d. h. *Kêš*. In Upi dagegen wurde nach VS. VI, 213, Z. 21 Nergal[4]) und die „Tempelbraut" (*kallat êkurri*) verehrt. Da in Kiš Zamama Hauptgottheit war, so haben wir hier ein Kriterium für die Unterscheidung der drei Orte:

1. *Upî*, die Kultstätte des Nergal und der Kallat-êkurri,
2. *Kêš*, die Kultstätte der Götterherrin,
3. *Kiš*[5]), die Kultstätte des Zamama.

Was nun die Lage von Upi betrifft, so kann es zwar keinem Zweifel unterliegen, daß es am Tigris gelegen hat[6]); aber eine Lage an der Mündung des 'Aḏêm scheint mir schwer annehmbar. Sippar und Upi scheinen schon seit alters her in enger Beziehung gestanden zu haben; nur so kann das zahlreiche Vorkommen von Eigennamen, die mit Upi (ÚḪ · KI) gebildet sind, gerade in den Urkunden von Sippar erklärt werden[7]). Daß ein inniges nachbarliches Verhältnis zwischen beiden Orten bestand, lehrt auch der Text VS. VI, 213, der einer Reihe neubabylonischer Listen über Opfer für die Götter Sippars angehört[8]): hier werden auch die Götter von Upi (*Ú-pi-ja*), nämlich Nergal und Kallat-êkurri (s. o.), sowie die Götter von Zabban (*Zab-ban*)[9]), nämlich Adad und Šala,

---

1) Sogar in dem Namen einer Gottheit von Kêš wechselt das alte Ideogramm für *Kêš* mit dem für *Kiš* (CT. 24, 26 : 116 = CT. 25, 43b : 1).

2) Hommel, *Geographie* S. 384 = Thureau-Dangin, *Königsinschriften*, S. 237.

3) Vgl. u. a. auch Tallqvist, *Namenbuch* S. 295 und II. Beiheft z. Orient. Lit., S. 25a, Anm. 1.

4) ŠI . DU geschrieben.

5) Bekanntlich = El-Oheimir, östlich von Babylon.

6) Vgl. Ed. Meyer, S. 1100; Hommel, S. 347.

7) Vgl. besonders das Material bei Ranke, *Personal-Names*, p. 218.

8) Vgl. die Zusammenstellung im II. Beiheft d. Orient. Lit.-Ztg., S. 24 f.

9) Ein *Zanban* (= *Zabban*) bei Sippar begegnet auch in dem Briefe H 516, 17, worauf mich Herr Prof. Streck gütigst aufmerksam machte. Dieser möchte auch das im Briefe H 641, 4 genannte *Za-ban* bei Sippar suchen.

mit Opfern bedacht, was kaum möglich wäre, wenn es sich um einen über 100 km entfernten Ort handelte. Nimmt man aber an, daß Upî an der Stelle des Tigris lag, wo er dem Euphrat bis auf etwa 30 km nahekommt, so kann man Upî wohl als Nachbarstadt Sippars betrachten, zumal beide Orte die Ausgangspunkte einer wichtigen die beiden Ströme verbindenden Wasserstraße gewesen sein dürften. Zu dieser Annahme stimmt dann auch die Angabe über die Länge des Dammes, den Nebukadnezar vom Tigris zum Euphrat, oberhalb von Upî nach Sippar[1]), errichtete und der wahrscheinlich[2]) 5 *bêru*[3]) (KAS·GID) lang war. Da eine neubabylonische Meile (*bêru*) etwa 6 km betrug[4]), so ergibt sich hier gleichfalls eine Entfernung von etwa 30 km. Dazu stimmt aber auch die Angabe des Eratosthenes[5]), nach der der Tigris bei Opis dem Euphrat sehr nahe komme, und zwar auf etwa 200 Stadien Entfernung: das sind ungefähr 37 km., wobei zu berücksichtigen ist, daß Eratosthenes eine runde Zahl zu bieten beabsichtigt. Auch die schon von Hommel[6]) vorgebrachte Stelle bei Strabo 17, 1, 9, wonach der Tigris befahren werde *ἐπὶ τὴν Ὦπιν καὶ τὴν νῦν Σελεύκειαν*, scheint dafür zu sprechen, daß Opis und Seleucia zum mindestens nicht weit von einander entfernt lagen, wenn sie nicht gar identisch sind, wie Winckler und Hommel annahmen[7]).

Soviel ich sehe, spricht alles zugunsten der zuerst von Winckler[8]) aufgebrachten Hypothese der Identität von Opis mit Seleucia, die allerdings noch solange eine Hypothese bleibt, bis eingehende Untersuchungen an Ort und Stelle neues Material zutage fördern. Daß Opis in jener Gegend des Tigrislaufes gelegen hat, scheint mir aber durchaus sicher, auch wenn die Identität von Opis mit Seleucia unhaltbar wäre. Die Xenephonstelle, die allein allen anderen Angaben über die Lage von Upî = Ὦπις zu widersprechen scheint, kann also nicht als Ausgangspunkt der Untersuchung betrachtet werden, sondern bedarf einer speziellen Interpretation, die hier nicht unsere Aufgabe sein kann.

---

1) Wâdî-Brissâ, neubab. VI, 68 f., Nahr-el-Kelb I, 23 ff.
2) Es ist nur möglich, 5 oder 6 zu lesen.
3) Landsberger, ZA. XXV, S. 385.
4) Thureau-Dangin, JA. 1909, p. 99, note 1.
5) Meyer, S. 1100. 6) S. 346.
7) Vgl. dazu Hommel, S. 346.
8) Altor. Forsch. II, 509 ff.

## Anzeigen.

*University of Pennsylvania, the Museum, Publications of the Babylonian Section Vol. II.*

*Nr. 1: Albert T. Clay, Business Documents of Murashu Sons of Nippur, dated in the reign of Darius II. S. 1—54. Pl. 1—123.*

*Nr. 2: Albert T. Clay, Documents from the Temple Archives of Nippur, dated in the reign of Cassite rulers. S. 55—92. Pl. 1—72.*

Beide hier in einem Band vereinigten Werke bilden die Fortsetzung zu früheren Textpublikationen des Herausgebers, die in der Sammlung The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A. Cuneiform texts, edited by H. V. Hilprecht als Vol. IX (Hilprecht und Clay), X, bezügl. XIV und XV erschienen sind. Mit dem Namen ist auch die äußere Form der Ausgabe ein wenig abgeändert worden. Das Format ist kleiner, was aber durch kleineren Druck und bessere Ausnützung des Raumes für die Texttafeln ausgeglichen wird. Weggelassen ist die — überflüssige — Liste der Schreiber der Tafeln, die im Verzeichnis der Personennamen ja mit aufgezählt sind, das Verzeichnis der Berufs- und Götternamen, sowie die Transkription und Übersetzung ausgewählter Texte. So nützlich diese dem Lernenden wären, der sich mit ihrer Hilfe rasch in die Texte einlesen könnte, wird man die Weglassung vom wissenschaftlichen Standpunkte doch billigen, da ja die Erklärung einzelner Urkunden einer neuen Textgattung die Durcharbeitung sämtlicher verwandten Texte voraussetzen muß. Daß bei dem Charakter der Ausgaben als Fortsetzung eine ausführliche Einleitung fehlt, ist begreiflich.

Nr. 1 bringt auf 115 Tafeln 228 neue Urkunden über geschäftliche Transaktionen der Firma Murašu und Söhne in der Zeit Darius II. In den meisten Urkunden ist einer der beiden Söhne Murašu's als ein geschäftschließender Teil genannt. Bei dem schematischen Charakter der Dokumente und der gewaltigen Fülle ähnlicher Texte, die aus den Veröffentlichungen Strassmayer's, den Vorderasiatischen Schriftdenkmälern des Berliner Museums, früheren Editionen des Herausgebers etc. bekannt sind, liegt der Wert des neuen Materials hauptsächlich in den Eigennamen, die wie in den

früheren Editionen in einer Liste den Texttafeln vorangestellt sind. Für die Erklärung der zahlreichen persischen Namen hat Clay sich der Unterstützung von Prof. C. Torrey und Dr. L. H. Gray erfreut. Einzelne ägyptische Namen erklärt H. Ranke. Die hebräischen Namen, die in der Bibel ihre Entsprechung finden, sind im allgemeinen aus früheren Publikationen bekannt. Beachte *Tûb-Jâma* = hebr. טוביה, welches also von *Tâbia* (neuhebr. טבי) auseinander gehalten werden muß. Die in den Sachau'schen Papyrus aus Elephantine auftretenden Namen שמו Pap. 8, 8, 21 und נפין Pap. 1, 7 u. ö. finden sich hier in Šammû und Na-pi-en wieder. Für die Erklärung der Eigennamen sind auch die aramäischen Beischriften der Urkunden von Nutzen, die Clay auf Tafel 116—123 dem Buche beigeschlossen hat. Die meisten von ihnen sind allerdings schon vorher in der Gedenkschrift für Harper veröffentlicht und besprochen worden. Mit Hilfe dieser Beischriften habe ich in WZKM. 1910 S. 427 ff.[1]) gezeigt, daß *SU* in Eigennamen nicht *Erba* oder *Riba* (Ungnad) sondern *Erib(a)*, das Zeichen *URU* in diesen Namen *eri* zu lesen ist, welche Annahme neuerdings durch die Schreibung שנחאריב für *Sin-aḫḫê-erib(a)* (א nur bei Doppelvokal, vgl. אסרחאדן = *Ašur-aḫḫê-iddina*) in den Elephantinepapyrus bestätigt wurde; s. OLZ. 1912, 9 Sp. 402. Verbessere danach Namen wie *Erba-Ellil*, *Erba-Marduk*, *Anum-erba*, *Bêl-erba*, *Bêl-aḫḫê-erba*, *Marduk-*, *Nabû-*, *Sin-erba* etc. in *Eriba-Ellil* etc. S. noch zur zweiten Hälfte des Werkes. Aus der Beischrift תתן zu Urkunde 49 folgt, daß dieser Name im babylonischen Text nicht *Tad-dan-nu* sondern *Tat-tan-nu* zu lesen ist. Lies also auch *Bêl*(!)*-tat-tan-nu-bulliṭ-su* für Clay's *Ellil-taddanu-bullitsu* 126, 17. Derselbe Name liegt wahrscheinlich auch 96, 19 und U. E. 3 vor, wo das Zeichen vor *tan* nach den Spuren nicht *tab* gewesen sein kann. In 48, 14 und dazu am Rande steht überhaupt nicht dieser Name sondern *Tat-tan-nu* und *Tap-ta-nu-bulliṭ-su*. Da nun die Formen *tap-tan-nu* und *tat-tan-nu* miteinander zu wechseln scheinen und für *taptanu* nach der Analogie von Namen wie *Sin-taqîš-bulliṭ* dieselbe Bedeutung wie für *tattanu* angenommen werden muß, liegt die Vermutung nahe, daß das Zeichen *tap* auch bloß *ta* gesprochen werden konnte, wodann die Namen *Bêl-tat-tan-nu-bulliṭ-su* und *Bêl-ta-tan-nu-bulliṭ-su* identisch wären. Zur Konstruktion des Namens beachte, daß die Relativendung von *tattanu* das Suffix nach *bulliṭ* zu erfordern scheint: *Sin-taqîš-bulliṭ*, aber *Bêl-tattan**u**-bulliṭ-**su***.

Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, daß für den Namen des

---

1) Herr Prof. Jensen hatte die Güte nach Erscheinen jenes Aufsatzes mich brieflich auf einen irgendwo vorkommenden Ortsnamen *URU-ba-ilu* ki, heute Erbil, aufmerksam zu machen, was nach seiner Meinung = *Arba-ilu* wäre. Danach müßte *URU* hier *er* gelesen werden. Es ist hier aber nur, wie so oft, der ursprüngliche Personenname *Eriba-ilu* zum Ortsnamen geworden. Vgl. z. B. in dem vorliegenden Bande, zweite Hälfte die Ortsnamen *Ardi-Bêlit*, *Bêli-iddina*, *Rêû*, *Sin-šamuḫ*, *Šelibi* u. s. m.

*šaknu ša šušanê Tad-dan-na-a* zu lesen ist *Tattanai*, was genau dem biblischen תַּתְּנַי entspricht. Dadurch fallen alle bisherigen Erklärungsversuche oder Konjekturen für diesen Namen weg, der als Hypokoristikon etwa für *Bêl-tattanu-bulliṭ-su* zu verstehen ist.

Im übrigen habe ich zu einzelnen Eigennamen mir folgendes notiert:

Zu *Addari-El* (S. 9) vgl. außer עזריאל auch עדריאל.

*Ad-li-te'* ist nach *Aḫu-li-ti-'* vielleicht besser *Abu-litê* zu lesen.

*iluBît-ilu-da-la'* (S. 17): dieser Name beweist endgiltig das Vorkommen eines Gottesnamens ביתאל.

Für *Ina-ṣilli-bît-šu-me-du* (S. 25) lies: *Ina-ṣilli-E-šu-me-ra* und vergleiche Hrozny, NINIB und Sumer, Revue Semitique, Juillet 1908, S. 15 des Sonderdrucks.

Für *Sumbu* (S. 35) ist doch wohl besser wie 88, 19 *Zumbu* (= Fliege) zu lesen. Da jener der Sohn des *Ḫarbatanu* ist, ist der Name des Vaters des *Zumbu* in 17, 18 wahrscheinlich auch so zu lesen und *Nabatanu* aus der Liste zu streichen.

Für *U-ša-a* (S. 40) ist wirklich wie 118, 9, R und 226, 18 die in der Klammer gegebene Lesung *Šamšai* vorzuziehen, weshalb die Stelle unter diesem Namen (S. 36) nachzutragen ist.

Von störenden Druckfehlern und Versehen, die bei der Menge der Stellennachweise kaum vermeidlich waren, sind mir aufgefallen:

S. 13a, Z. 17 soll die Stellenangabe lauten 62, 12 (nicht 63, 12). S. 14a, Z. 12 lies *Zabdia* statt *Zabia*, S. 14b, Z. 25 lies 174, 12 statt 174, 13. Z. 26 lies 56, 17 statt 56, 7. S. 18a fehlt zu Bul-a die Stellenangabe 24, 15. S. 25a: *Ina-ṣilli-NINIB* steht auch 7, 15 und 8, 9. S. 25b ist der Name *Itra'* aus 4, 3 einzutragen. S. 35a zu *Rimut-NINIB* fehlt die Stellenangabe 56, 6, S. 40a zu *Zabini* und S. 41b zu *Bît-Zabini* die Stelle 4, 8.

Die zweite Hälfte des vorliegenden Bandes enthält 144 Urkunden aus der Zeit der Kassitenkönige *Burna-Burias̆*, *Kuri-Galzu*, *Nazi-Maruttaš*, *Kadašman-Turgu*, *Kadašman-Enlil*, *Kudur-Enlil*, *Šagarakti-Šuriaš* und *Kaštiliaš*, die inhaltlich und zeitlich den vom Herausgeber in Bab. Expedition XIV und XV edierten Verwaltungsurkunden sehr nahe verwandt sind. Nur 137 Texte sind hier zum ersten Male publiziert, während Nr. 23, 37—40, 76 u. 78 schon in B. E. XIV, 54, 106a. b. c, 108a und 165, XV, 97 wiedergegeben waren. Wozu die Wiederholung? Außer dem meteorologischen Orakeltext[1]) Nr. 123 und einigen Privatkontrakten illustrieren die neuen Dokumente wieder die Bilanz des *Bîtanu* in Nippur. Zum Verständnis der Zahlungen in Getreide ist natürlich die Kenntnis des zugrundeliegenden Maßes unerläßlich und da dieses nicht immer dasselbe war, ist es in den Urkunden für jeden Fall besonders angegeben. Das geschieht, wie ich in Anzeiger der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Klasse Wien 1910 Nr. 20

---

1) Vgl. zu diesem jetzt Ungnad in OLZ. 1912 S. 446.

gezeigt habe, durch die Notiz $^{iṣu}$*BAR* 5 *qa*, $^{iṣu}$*BAR* 6 *qa*, $^{iṣu}$*BAR* 10 *qa*, $^{iṣu}$*BAR* 12 *qa* etc., „nach der Seah zu 5, 6, 10 oder 12 *qa* etc.“. Clay, der meinen Artikel bei der Herausgabe des neuen Textbandes vielleicht noch nicht benützen konnte, hält an seiner alten Deutung von $^{iṣu}$*BAR* als „Abgabe“[1]) noch fest, indem er S. 68 $^{iṣu}$*BAR* 6 *qa* mit „the 6 *qa* tax“ übersetzt. Abgesehen davon, daß dadurch ein richtiges Verständnis der Ziffern und ihrer Beziehungen unmöglich wird, trägt man so vielfach in Urkunden auch über Ausgaben des Tempels den unpassenden oder geradezu widersprechenden Begriff einer Steuer an den Tempel hinein. In meiner Bearbeitung der Tempelrechnungen in Bab. Expedition XIV und XV S. 2 ff.[2]) habe ich im einzelnen gezeigt, daß die große Seah ($^{iṣu}$*BAR · GAL*) zu 10 *qa* gerechnet wurde und im allgemeinen gleich 2 *Seah* zu 5 *qa* war. Nur an zwei Stellen ließ sich eine *Seah* zu 5 *qa* feststellen, deren *qa* nur $^2/_3$ des *qa* von $^{iṣu}$*BAR · GAL* war. Da nämlich nach B. E. XIV, 56 a die tägliche Futtermenge für ein Pferd stets 5 *qa* Gerste nach dem großen Maß beträgt, in XIV, 43 aber 1 Pferdegespann 15 *qa* nach $^{iṣu}$*BAR* 5 *qa* erhält, muß das *qa* hier nur $^2/_3$ des sonst üblichen betragen. Dies wird ausdrücklich durch die Glosse in Z. 2 bewiesen, die 15×5 *qa* $^{iṣu}$*BAR* 5 *qa* nur 5×10 *qa* $^{iṣu}$*BAR · GAL* gleichsetzt. In dem neuen Textbande (im weiteren durch M(useum) P(ublication) II abgekürzt) Nr. 20, Z. 2 ff. erhalten nun täglich nach $^{iṣu}$*BAR* 5 *qa*

Z. 2—4: $32^1/_2$ Gespanne (= 65 Pferde):
3 *gur* 1 *pi* 1 *bar* 3 *qa* = 488 *qa* (abgerundet für $487^1/_2$!)
Z. 5: 32 Gespanne (= 65 Pferde):
3 *gur* 1 *pi* = 480 *qa*
Z. 6—7: 31 Gespanne (= 65 Pferde):
3 *gur* 3 *bar* = 465 *qa*
Z. 13[3]): 18 Gespanne (= 65 Pferde):
1 *gur* 4 *pi* = 270 *qa*, ferner für 4 Tage
Z. 8: 3 Gespanne (= 65 Pferde):
1 *gur* 1 *pi* = 180 *qa*, für 2 Tage
Z. 11: 1 Gespann (= 65 Pferde):
1 *pi* = 30 *qa*, also 1 Gespann

täglich wieder 15 *qa*. Es liegt hier demnach eine dritte Belegstelle für ein kleineres als das gewöhnliche *qa* vor.

Für die Bedeutung von $^{iṣu}$*BAR ŚE · BA* ist M. P. II 64 wichtig, wo dieses in Z. 5—10 $^{iṣu}$*BAR* 6 *ḳa* gleichgesetzt wird. Aus Zeile 4 erhält man durch Subtraktion der ersten von der dritten Kolumne die Gleichung 16 *gur* 4 *pi* 5 *bar* nach $^{iṣu}$*BAR*

1) Dazu, daß $^{iṣu}$*BAR* = *šeatum* wie das daraus entlehnte סאה anderswo auch die Bedeutung Pachtabgabe haben kann, s. die zitierte Anzeigernotiz.

2) Altbabylonische Tempelrechnungen, Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften phil. hist. Klasse Band LV, II. Abhandlung (im folgenden zu ABTR abgekürzt)

3) Auch in Z. 15 und 16 wird für 19 zu lesen sein 18, da ja die Pferde als dieselben wie in Z. 13 bezeichnet werden.

6 *qa* = 20 *gur* 1 *pi* 3 *bar* nach *iṣuBAR* 5 *qa* oder 609×5 *qa* nach *iṣuBAR* 5 *qa* ist = 509×6 *qa*. Da die Beträge ja nicht ganz genau angegeben sind, ergibt sich die Identität des *qa* in beiden Maßen. Analog erhält man aus Z. 2 die Gleichung 42570×6 *qa* = 51090×5 *qa* (Fehler: 30 *qa*).

Es ist nur begreiflich daß eine Durchsicht des neuen Materials manchen Beitrag zur Lösung von Schwierigkeiten in den Texten von B. E. XIV und XV ergibt, wie umgekehrt durch Heranziehung dieser manches in den neuen Tafeln sich erklärt. Ich hebe nur einige von vielen interessanten Stellen hervor:

Schon Nr. 1 bildet eine wichtige Parallele zu B. E. XIV, 12, welche Tafel, da sie unvollständig erhalten ist und in ihrer Art allein stand, der Erklärung Schwierigkeiten bot. Schon Ungnad hatte erkannt, daß in den Benennungen *MI, DIRIG* (aber auch *ši-ir-pi*!)[1]) Farbenbezeichnungen zu sehen sind, die sich aber nicht auf Menschen beziehen, sondern, wie ich in ABTR. S. 63 feststellte, auf Gespanne (*NIG·LAL* = *ṣimittu* s. ABTR. S. 11) von Eseln (Z. 47!). Zur Verdeutlichung setze ich z. B. die Übersetzung von Z. 9 und 10 hierher: 1 (Gespann), Braune (Esel), kleine des *Al*(!)-*zi-ba-dar*. 1 (Gespann) ein grauer (?) kleiner (Esel) des *Akriaš* und ein grauer (?) kleiner (Esel) des *Sambiḫari*. Diese Auffassung wird jetzt durch M. P. II, 1 und die ähnlichen Tafelfragmente 90 und 98 bestätigt. Da hier ebenso wie in B. E. XIV, 12 vor den Namen fremdländischer Sklaven ein Personendeterminativ nicht geschrieben wird, hat Clay eine Anzahl dieser Namen in seine Liste nicht aufgenommen, so: M. P. II, 1 Z. 2: *Ba-kar-ra-ni*, auch Z. 8; *Ḫa-ra-ak-ši* 1, 3; *Ki-li-dar* 1, 3; *Lam*(?)-*za-ta-ni* 1, 4; *Al-zi-ba-dar* 1, 5 u. 98, 6; *Ti-mi-ra-aš* 1, 6; *Sa-nu-na-aš* 1, 7; *Pi-ir-ba-aḫ* (Sklave des Königs) 1, 9; derselbe Name wird in der nächsten Zeile *BUR-ba-aḫ* geschrieben. Die Angabe *ša šarrim* „(Sklave) des Königs" soll ihn von einem anderen, ebenfalls in Z. 10 erwähnten *Pir*(*BUR*)-*ba-aḫ* unterscheiden. Ferner *Pir*(*BUR*)-*za-ra-aš* 1, 14; *Ba-ar-mi* 1, 15; *Ur-zi-ga-di-di* 1. 16 und im M. P. II. 98, 8. 18. 19. 24 *La-ga-šum-bi*; Z. 11: *Su-su-ak-kud*; Z. 20: *Ar-mi* und in M. P. II, 90 *U-be-še*(?) Z. 9 und *La-ga-aš-ta-ka-aš* Z. 15 und 17. Da in XIV, 12 zum Teil dieselben Namen auftreten, ergeben sich dort die Lesungen: *La-ga-šum-bi* statt *La-bi-šum-bi* (B. E. XIV, 12, 10, 32) und *Al-zi-ba-dar* statt *Dup-zi-ba-dar* (XIV, 12, 8. 29. 38. 44). Beachte ferner *Sa-nu-na-aš* M. P. II, 1, 7 gegenüber *Sa-nu-na* B. E. XIV, 12, 43. Bei dem Nachtrag der Namen zu B. E. XIV, 12 in der Namenliste von M. P. II hat Clay übrigens das Ideogramm *TUR* (= *ṣiḫru*), das sich stets auf die Größe der Esels bezieht, als *mâr* „Sohn des" aufgefaßt, weshalb er irrtümlich die unmittelbar darauf genannte Person als den Vater der Vorhergehenden bezeichnet.

Zu M. P. II, 3 vgl. B. E. XIV, 9a. Nr. 4 ist eine Urkunde

1) In M. P. II, 90, 8 auch *UD* (*babbar*) = *piṣû* „weiß".

über Tempeleinnahmen aus Abgabe von der Feldpacht (*ši-ib-šum* Z. 3) in Gerste und *AŠ · AN · NA*, wozu in Z. 9 Wegzoll und in Z. 13 *udû* (was bedeutet dies hier als Einnahme?) addiert sind. Die Pachtabgabe beträgt in Getreide nach B. E. XIV, 24; 31; 32: $^1/_3$ des ganzen Ertrages (*rêš makkuri* vgl. ABTR. S. 17 ff.), nach B. E. XV, 131 (ABTR. S. 24) $^2/_5$ davon, in Sesam aber nach B. E. XIV, 141 (ABTR. S. 22) genau die Hälfte des Ernteergebnisses. Das wird durch M. P. II, 19 bestätigt, wo die Gegenüberstellung von *ri-eš makkûri* und *šib-šum* folgendes Resultat gibt:

Z. 4: 4 *gur* 3 *pi* (= 138 *bar*): 2 *gur* 1 *pi* 3 *bar* (69 *bar*)
Z. 5: 2 *gur* 2 *pi* 4 *bar*: 1 *gur* 1 *pi* 2 *bar*
Z. 6: 3 *pi* 2 *bar*: 1 *pi* 4 *bar*, also 2 : 1.

In den folgenden Zeilen sind die Ziffern nicht sicher erhalten.

Derselben Textgruppe gehören auch Nr. 5—7 und eine Reihe anderer Urkunden an.

In Nr. 5 beachte Z. 19—22: 16 *gur* 3 *pi* 4 *bar* Zoll; 2 (?) *gur* 2 *pi* 5 *bar*, Anteil (des nachgenannten Pächters), welche statt des Zolles des *mâr-Nusku(?)-mu-ba-[liṭ?]* (scil.: aufgespeichert wurden; im Babylonischen: *ḪA · LA ša ki-mu ŠA · KUD · [DA]*). 6 (?) *gur* 2 *bar* ditto (d. i. Anteil), welche nach A b z u g des Zolles desselben noch da sind (*šá ištu ŠA · KUD · DA ba-zu-ú*). Aus dem im Speicher deponierten Ertragsanteil des Pächters ist also hier seine Schuld an Wegzoll beglichen worden.

M. P. II, 6, 17 übersetze: „206 *gur* des *mâr Ḫanbi* (= Sohnes des Ḫanbu); davon sind (*ištu*) 44 *gur*, die er ausgegeben hat, abgerechnet". Zu dieser Bedeutung von *TA* = *ištu* s. ABTR. S. 37.

M. P. II, 9 ist ebenso wie Nr. 11; 84 und 132 eine Tabelle der Verpflegungskosten für die Familienangehörigen und Sklaven ([*te-*]*niš-tum* = *amelutum* 9, 1) von Tempelbeamten. Eng zu ihnen gehören die Tafeln B. E. XIV, 19 und 22; XV, 180 und 186, deren Charakter ich, da die Überschrift in allen Fällen fehlte, in ABTR. S. 73 f. aus der Beziehung zwischen den Ziffern in den einzelnen Vertikalreihen feststellte. In XIV, 19 und XV, 180 entsprechen stets einer Einheit in der ersten Reihe 7 *bar*, einer Einheit in den anderen Reihen 3 *bar* in der letzten Kolumne, in XIV, 22 und XV, 186 ebenso einer Einheit in der ersten Reihe 5 *bar*, in den anderen 2 *bar* in der letzten Kolumne. Danach ließ sich dann die Überschrift rekonstruieren, die die Familienmitglieder nach Geschlecht und Alter als *KAL*, *KAL · TUR*, *SAL*, *SAL · TUR* (Mann, Junger Mann, Frau, Mädchen) und die Sklaven (*te-niš-tum*) anreiht. Diese Überschrift ist denn auch in M. P. II, 11 und 132 nach den erhaltenen Spuren mit Sicherheit zu ergänzen. In M. P. II, 9, 2 steht ferner deutlich *ŠE · BA* = *epru* „Verpflegungskosten". Im einzelnen läßt es für M. P. II, 11 und 132 sich nachweisen, daß sie speziell mit B. E. XIV, 19 und XV, 180 näher verwandt sind als mit XIV, 22 und XV, 186, da auch hier jeder Einheit

der ersten Reihe 7 *bar*, jeder Einheit der anderen Reihen 3 *bar* in der letzten Kolumne entsprechen. Vgl. z. B. M. P. II, 132

Z. 3[1]: $2a + 3d + 2e = 29$ *bar*
Z. 4: $a + 2d + 2e = 19$ *bar*
Z. 5: $c + d = 6$ *bar*
Z. 7: $d = 3$ *bar*
Z. 9: $2a + b + d + e = 23$ *bar*,

aus welchen Gleichungen sich ohne weiteres das Resultat ergibt:

$a = 7$ *bar*; $b = c = d = e = 3$ *bar*.

Endlich sind auch die Eigennamen in M. P. II, 132, 44—72 mit denen in B. E. XV. 180, 1—30 identisch, woraus für ersteren Text folgende von Clay nicht notierte Verbesserungen und Ergänzungen sich ergeben: Z. 49: [*Ardi* *ilu*] *Gu-la*; Z. 50: [*Atkal-ana* *ilu* . . .]; Z. 51: [*Paklabi* . . .]; Z. 52: *Ku*[*-ur* . . .]; Z. 55: *ilu* *NINIB-a-*[*pil-idia*]; Z. 57: *Gimil-ilu* [*-Gu-la*]; Z. 59: *Sin-e-pi-*[*ra-an-ni*] (nicht *Sin-e-pi*[*-ir*]); Z. 69: *Ši-ri-su-aṭ-ṭil* (nicht *Ar-sa-at* . . .), vgl. *Ši-ri-sa-a-mur* B. E. XV, 164, 3 „Ihren Morgen (= Anfang) sah ich"; Z. 70: *Ti-it-tum*. Umgekehrt sind in B. E. XV die richtigen Lesungen *Ši-ri-su-aṭ-ṭil* und *Ti-it-tum* einzutragen.

Die schwierige Inschrift M. P. II, 12 scheint mir folgendermaßen aufgefaßt werden zu müssen. In Z. 1—10 sind Ausgaben verzeichnet (Gefäße, Miete oder Provision, frühere Miete und *sul'u*?), die die einzelnen Ortschaften für den Tempel gemacht haben und die deshalb als ihr Guthaben in Nippur verzeichnet sind. Dieses ist in einzelnen Fällen bereits durch Abzug irgend eines Betrages kleiner geworden, als es ursprünglich war, so in Z. 7, wo zu 3 *pi* 2 *bar* die Glosse sagt: davon sind 3 *pi* bereits abgerechnet (*ištu* 3 (*pi*) *ši-lu-ú*). Für den Ort *Dunni-Addu*, dessen Guthaben nach Z. 5 nur 2 *pi* 3 *bar* beträgt, wird in Z. 11—19 eine eigene genaue Aufstellung gegeben. Danach betrug der Restbetrag des *kiṣru*, nachdem von letzterem 3 *gur* 3 *pi* 4 *bar*, die dem Tempel gehörige Pachtabgabe von *Dunni-Addu* (Z. 15: *ištu* 3 (*gur*) 3 (*pi*) 4 *bar* *ši-ib-šum* *šá* *Du-un-ni-ilu* *Addu* *ši*[*-lu-ú*]) abgerechnet worden waren, doch noch (Z. 14) 5 *gur* 4 *bar*. Aber daraus wurde nach Z. 17—19 noch 4 *gur* 1 *pi* 3 (?) *bar* für Pferdefutter gezahlt. Danach hätten doch noch 4 *pi* 1 *bar*, nicht 2 *pi* 3 *bar* (Z. 5) bleiben müssen, aber diesen Unterschied gleicht wahrscheinlich die Angabe in Z. 16 aus: *iṣu* *BAR·GAL*, *iṣu* *BAR·TUR*, wonach hier zwei verschieden große Maße im Verhältnis von 10:6 zugrunde liegen.

Z. 20—27 endlich behandeln einen Fall, wo die Pachtabgabe, die zwei Brüder in Bêli-iddina dem Tempel schulden, größer ist als ihr Guthaben, so daß sie am Ende noch Schuldner des Tempels bleiben. Z. 25 ff. ist zu übersetzen: Insgesamt 10 *gur* 5 *bar* ist die (geschuldete) Pachtabgabe des *mâr Bêl-šunu*; 5 *gur* 5 *bar* sind

1) Mit $a$—$e$ bezeichne ich die Einheiten in den einzelnen Kolumnen.

der Rest der Schuld (*IB · TAT*?) — davon sind 5 *gur* für ... bereits abgerechnet — in der Hand des *mâr Bêl-šunu*.

M. P. II, 17, 10: *ŠA · KUD · DA adi* 2 (*pi*) 2 *bar ar-ki-i* übersetze: „Zoll, darunter sind 2 *pi* 2 *bar* späterer“ und vgl. ABTR. S. 37.

M. P. II, 20, 34 f. heißt es: „1 *gur* 4 (*pi*) für *I-ku-na* vom 17. bis zum 22. Tage. Täglich 4 *bar*“. In 6 Tagen sollte das also nur 4 *pi*, nicht 1 *gur* 4 *pi* ausmachen. Diesen Widerspruch erklärt die folgende Glosse: *adi* 1 (*gur*) *ša* ... „Dabei ist noch 1 *gur*, welches ...“.

M. P. II, 21 ist der Schluß einer M. P. II, 4 ähnlichen Inschrift. Lies daher in Z. 1: [*ú-*]*du-u*.

M. P. II, 25 Urkunde über Sklavenkauf. Z. 4 lies *li-ku*(!)*-ú*, Z. 6 Anfang: *it-ti*, Z. 7: *il-li-ki-im-ma*.

M. P. II, 27 behandelt Kuhkauf; übersetze die ersten Zeilen: „Eine vierjährige Kuh, ihre Haut ist schwarz, ihre Ohren ..., ein Brandmal (*ši-ma-at i-ša-ti*) hat sie nicht, hat von *Ea-mudammiq*, dem Sohn des *Ea-šar-ilâni*, des Tempelhirten (*rêû ili*), *NINIB-aḫa-iddina*, der Weber, Sklave des *Ibni-Marduk*, des Sohnes des *Ardi-nubattim* gekauft“. Hierauf folgt Angabe des Kaufpreises und die Zeugennamen.

M. P. II, 34 ist ein ausführlicheres Duplikat zu XIV, 167. Am Anfang von Z. 2 ist nach Z. 39 wohl *a-na* zu lesen. Z. 10 = XIV, 167, 10 ergibt die wichtige Gleichung *bîtanu* = *êkallu*. In Z. 36 finden wir das Maß *GU · ZI*, das schon in B. E. XIV, 155; 156; 161 vorkommt. S. noch M. P. II, 83, 7 und vgl. ABTR. S. 11.

In M. P. II, 50, 9 beachte die hypothetische Bedeutung des *-ma* in *i-rag-gu-um-ma*.

M. P. II, 54, 1 f. lautet: *LAL · KAK til-li-e* ^iṣu^ *narkabti ša i-na muḫḫi* ^m ilu^*Šamaš-aḫa-iddina u* ^m^*Za-ki-ri mâr* ^m^*Daian-Marduk kun-nu* „Rest der *tillê* von Wagen, welcher zu Lasten des *Š*. und des *Z*., Sohnes des *D*. festgestellt wurde“. Hier findet sich wieder das Zeichen [Zeichen] mit dem Lautwert *kun* wie in B. E. XIV, 132, 6 und oft in dem Berufsnamen *kun-šil-lum* (s. auch Meissner, SAI. 1060), der auch M. P. II, 95, 27 vorkommt und in B. E. XV, 152, 9 *ku-un-šil-li* geschrieben wird. Vgl. noch ABTR. S. 11, wo auch auf B. E. XIV, 7, 22 hingewiesen wird, an welcher Stelle dasselbe Zeichen für *GUN* = *biltu* steht.

M. P. II, 55, Der schriftliche Auftrag an *NINIB-ea* und *Ardutum* von *Dimaḫdi-Uraš* in *Ebirti-nâri* (*BAL · RI* Z. 6), Sklaven zu holen. Z. 10 [*I-*]*liq-qu-ú-ni*, Z. 11 [*i-*]*ḫal-la-qu-ú-ma*? Die letzten Zeilen sind nach M. P. II, 51 zu ergänzen.

In ABTR. habe ich gezeigt, daß der häufige Berufsname *KA · ZID · DA* an vier von Clay mißverstandenen Stellen (B. E. XIV, 84, 4; 91, 4; XV, 36, 6!; 171, 11) *KAS · ZID · DA* geschrieben wird, weshalb dafür die Bedeutung „Müller“ sicher ist.

Als Lesung habe ich a. a. O. S. 9 auf Grund der Schreibung *KA · ZID · DA · KU* auch im Semitischen *kaziddâku* vermutet. Diese Annahme erweist sich durch M. P. II, 64, 17 als richtig: *KU · QAR* (*iškaru* vgl. auch M. P. II, 81, 1) *ka-zid-da-ka-a-ti* „Arbeitsmaterial (s. ABTR. S. 86 f.) der Müller".

M. P. II, 69 behandelt eine Art von Brettern (Z. 1), welche im Jahre 16 *Iluna* zurechtgeschnitten hat (*ša* .. *mI-lu-ni ik-ki-su*, das letztere ist Verbum und nicht mit Clay S. 75 zum Eigennamen zu ziehen), und die in den folgenden Zeilen nach ihrer Länge geordnet angeführt werden: 15 (Stück), 10 Ellen lang (*ar-*[*ri?*]*-kat?* vgl. Z. 26: *a-ri-ik* und Z. 16 *a-ri*[. . .) usw. Z. 9: zusammen 120 *ki-ib-lum ku-nu-ku-tum* (das scheint demnach die Lesung des Ideogramms in Z. 1, 14 und 22 zu sein; s. auch *SAI.* 4290). Dazu gehörend werden in Z. 16 wieder 120 nach der Länge geordnete Gegenstände (*ab-bu* oder *duppu*?) aufgezählt. Ebenso verhalten sich Z. 16—22 (69 *kiblum*) und 23—25 (69 *ab-bu*) sowie Z. 26—31 (30 *kiblum*) und 32—34 (30 *ab-bu*) zueinander. Nun steht aber in Z 23—25 und ebenso 32—34 nicht wie in Z. 16 ff. 9 *ina ammati* etc. sondern: 9 *A ta-a-an*; 6 *A ta-a-an* etc., woraus sich die Gleichung ergibt: *A* = *ammatu*!

M. P. II, 72 und 75 sind Tafeln über Wolle, die folgendermaßen überschrieben sind: *SIG um-ma-tum*, *SIG maḫ-rum*, *SIG · LAL · KAK*. Es genügt ein Blick auf die Ziffern, um festzustellen, daß *ummatum* „Summe, Gesamtes" bedeuten muß, und dasselbe *ummatu* ist, daß V. R. 31, 10 parallel zu *napḫaru* steht; vgl. auch Hunger, Becherwahrsagung S. 22 und die dort zitierten Belege, Thureau Dangin, Lettres et contracts 4, 27 u. 5. Dem gesamten Betrag der Wolle folgt die Angabe dessen, was bereits bezahlt (*maḫrum*) und was noch ausstehend ist (*LAL · KAK* s. ABTR. S. 11 und 52). Das erklärt ferner B. E. 33 Z. 2, wo es in der Überschrift ähnlich heißt: *šeum šibšum um-ma-tum*, *maḫ-ru*, *IB · TAT* „Gerste: Gesamte Pachtabgabe, Empfangenes, Geschuldetes". Die Unterschrift von Nr. 72 lautet: Eine Abschrift hat zwecks Einforderung (*ana e-si-ri*) *Marduk-mušallim* übernommen. Wenn er sie dem *Kilamdi-Ubriaš* geben wird, wird dieser einfordern.

M. P. II. 89 ist ein Mietvertrag über 4 Sklaven. Z. 7 ff. lautet in Übersetzung: [zusammen] 4 Sklaven (*amelûtu*) hat aus dem Hause des *Amêl-Addu Enlil-alšaḫ* gemietet und in dem Sklavenarbeitshaus (*ki-lu*) des *NINIB-NI-šu* hat ihn *Enlil-alšaḫ* dem *Ḫunabu* anvertraut (*ip-kid.* Clay liest S. 74 den Eigennamen *Ḫu-na-bu UR-LIL*), dem Sohn des Zakiru".

M. P. II, 103 gibt vielleicht eine Handhabe für die Bestimmung des Ideogramms *GAR · KAS*. Z. 12 lautet: 1 *bar akal* (*KU*) *sa-li-ḫi šá a-na Ni-si-in šap-rum* „1 *bar* Kost eines *saliḫu* (s. scheint etwas ähnliches wie „berittener Bote"[1]) zu bedeuten), der

1) Darf man hebr. שׁלח u. bes. nhbr. שָׁלִיחַ „Bote" vergleichen?

nach Isin geschickt wurde". Parallel steht Z. 19: *GAR-KAS* $^{m\hat{a}}$ (= *NINIB-raim-zir*) *šá a-na Dûr Ku-*[*ri galzu? šap-rum*]. Danach scheint *akal ḫarrâni* „Wegzehrung" (vgl. *SAI.* 9290) gesichert zu sein.

M. P. II, 110, Z. 7 lies nach B. E. XIV, 131, 1, 17; 132, 47, 52; 168, 42, 43: *e-sir-ti* „Eingefordertes" und übersetze Z. 5 ff. folgendermaßen: Zusammen $12^1/_2$ Minen ihr Gewicht (der früher erwähnten Gegenstände), ... rotes(?) Gold zur Verfügung des A waren das Eingeforderte der Söhne des *Usâtu*, *Aḫûa-ibni* des Sohns des *Šumalum*, *Aramuzni*, Sohns des *Nusku-NI*(!)-*šu*, *Marduk-ibni*, des Arztes und *Sin-li*(?)-*mur* des Arztes. *Ur-ra-ai*, der *šatam-mu* (*ŠAG* - *TAM*) hat es dem *Idin-Sin* und *Amêl-Enlil* gegeben und die Urkunde aus (?) Nippur ...".

M. P. II, 113, 15 ist für *Aḫ-mu-ú* doch wohl *Aḫ-la-mu-ú* beabsichtigt. Ebenso ist M. P. II, 115, 2 für $^m$*DIŠ-ki-pu* gewiß *La-qi-pu* zu setzen, welcher ja auch sonst (vgl. 70, 1; 71, 1) allein neben *Sin-muballiṭ* (Z. 3) auftritt.

M. P. II, 115 ist eine hochinteressante Urkunde, die die Gründe anzugeben scheint, warum die dort genannten Leute als Sklaven in dem *Sin-apil-Ekur* unterstehenden Gefängnisse sich befinden. Einzelne sind einfach als Sklaven dem Stadtpräfekten (*GÚ* - *EN* - *NA*) geschenkt worden, bei *Uzannêa* aber heißt es Z. 9: *aš-šum ummašu* (*DAMAL* - *A* - *NI-šu*) *it-tu-u* „weil er seine Mutter geschlagen hat". In Z. 11 heißt es von den Brüdern *Qunnunu* und *NINIB-aḫa-iddina*: *aš-šum amelûtu* (*NAM* - *LU* - *URU* - *MEŠ*) *šá ili šá i-na bît* $^m$*Ri-di*(?)-*i aš*(!)-*ba-tum* „wegen der Tempelsklaven, die im Hause des Ridû wohnten". Ferner in Z. 13 $^{m\ ilu}$*Sin-i-ri-ba mâr BARA* - *TUR*$^{ki}$ *aš-šum a-na AŠ* - *AN* - *NI ma*(?)-*ši-ri* (oder *ar*) *im-ku-tum* „*Sin-iriba* aus *Parakku-mâri*, weil er .... angefallen hat". Z. 15: *Ḫu-la-lum mâr Ilu-ma-ilu aš-šum aḫašu raba im-ḫa-ṣu* „*Ḫ.* Sohn des *A.*, weil er seinen älteren Bruder geschlagen hat" etc. Notiere aus obigem die Lesung des Eigennamens *Ri-di-i*, Gen. zu *Ridû* für Clay's *Ri-ma*(?)-*i-ma*(?)-*ba-tum* (S. 80).

M. P. II, 118 ist mit B. E. XIV, 73 zu vergleichen. Auch die Eigennamen in beiden Urkunden sind größtenteils dieselben und auch in der gleichen Aufeinanderfolge angereiht, woraus sich für XIV, 73, 32 die Lesung *Il-lu-ul lum* und Z. 49: *Addu-šar-mâti* ergibt.

Indem ich noch erwähne, daß es in dem vorliegenden Bande noch eine Fülle von Problemen zu lösen gibt, die ein eingehendes Studium erfordern, gehe ich zu den Eigennamen über, die Clay mit vielem Fleiße zusammengestellt hat. Es soll durchaus keinen Vorwurf gegen den Herausgeber bedeuten, wenn ich besonders auf Grund eingehender Beschäftigung mit seinen früheren Texten im einzelnen für manchen Namen eine andere Lesung vorschlage[1]).

1) S. auch die oben gelegentlich angegebenen Verbesserungen zur Lesung von Eigennamen.

Im allgemeinen hat zunächst Clay die hier wie in B. E. XIV und XV übliche Flexion der Eigennamen nicht beachtet (s. ABTR. S. 13), derzufolge ein semitischer einfacher Eigenname wie z. B. *Ḫanbu* im Genetiv *Ḫanbi* und Akkusativ *Ḫanba* lautet. Deshalb hat er auch hier wieder eine Anzahl von Namen in der Form des Genetivs angeführt, so: *Abdi, Arrabi* (vgl. *Arrabu* B. E. XV), *Ašri, Baḫuti, Bâši* (vgl. *Ba-aš-šu-u* B. E. XV), *Buzzuri, Ḫabiri, Ḫalili, Ḫanibi, Ḫunni, Ilulâti, Innanni, Kiribti, Ku-ri-i* etc., identische Namen getrennt in *Kidini* und *Kidinû, Taribi* und *Taribu, Te-it-ti* und *Ti-it-tum*. Ferner hat Clay die vielfach vor Personennamen stehenden Angaben über ihr Geschlecht und Alter in den meisten Fällen zum Namen gezogen, vgl. *Addu-ṣi(?)-nu-ú-a, KAL-* (S. 69 b), *Mu-ra-ni, KAL-* (S. 70 a), *Dam-qu, KAL-TUR-* (S. 72 b), *KAL-Êrišu* (S. 79 a), *KAL-Kidin-Gula* (S. 83 a), *KAL-Taqiša* (S. 85 b) u. ö.

Wie in der ersten Hälfte des Bandes liest auch hier Clay das Zeichen *URU* in Nn. pr. noch *er*. Gerade hier aber führen die nebeneinander vorkommenden Namen *Bêlu-URU-ba, Kabta-URU-ba* etc. und *Ilu-li-ri-ib, Sin-i-ri-ba, Sin-i-ri-ba-am*; ferner *URU-ba-Addu, URU-ba-Ea, URU-ba-Marduk, URU-ba-Sukal* etc. und *I-ri-ba-Marduk, I-ri-ba-Sukal*; endlich *URU-bu* gegenüber *E-ri-bu* und *Ta-ri-bu, URU-bu-ni* gegenüber *I-ri-bu-ni* und *Ta-ri-bu-ni* etc. mit Sicherheit zur Lesung *iri* oder *eri*. Dadurch erweisen sich, wie man sieht, wieder einzelne von Clay getrennte Namen als identisch.

Im einzelnen schlage ich folgende Verbesserungen vor:

S. 69 *Addu-ša-gim*; derselbe Name wird B. E. XIV, 129, 14 *Addu-šag-gim* geschrieben (Clay: *Rammân-LIP · KIM*).
*Addu-ša-muḫ-ni-ši*; auch 48, 21.
*Addu-GAL . . .*; lies einfach *Addu-rabi*.
*A-ga*; an der Stelle steht *A-gab* [. . ., was zu *Agabtaḫḫi* oder *Agabšenni* zu ergänzen ist.

S. 70 *Aḫ-e-rum*; wenn richtig, *Aḫu-e-til* zu lesen.
*A-ḫi-du-tum*; auch 139, 8!
*Aḫ-ú-a, banû*; l. *Aḫûa-bani* und vgl. denselben Namen in B. E. XV, 199, 11.
*Aḫu-DU-kan* oder *SIS-DU-kan*; auch 9, 21.
*Aḫ-ummi-šu*; auch 122, 10.
*Ai-ri* (Gen.) auch 135, 21.
*Amêl-banû*; l. *amêlu Banû*.
*Amêl-ḫal-sha*; l. *amêlu Barû* (*ḪAL*); *ša* gehört nicht zum Namen.
*Amêl-kurgarû*; l. *amêlu Kurgarû*.
*Amêl-Shu-i-gi-na*; *ŠÚ · I · GI · NA* ist, wie ich ABTR. S. 11 gezeigt habe, eine Variante zu *ŠU · I* = *gallabu*. Lies also *amêlu gallabu* oder *gallab ginê*.
*Am(?)-ma-nu-ti*; derselbe Name steht auch 18, 17, ferner B. E. XIV, 95, 11, wo Clay *Kin* (*GI*)-*man-nu-ti* lesen wollte.

S. 71 *Ardi-* ${}^{d}$*AZAG-SHUD* ist gewiß derselbe Name wie in B. E. XIV *Ardi-* ${}^{ilu}$*AZAG-bi* und *Ardi-* ${}^{ilu}$*Ku-bi*, (vgl. bes. 34, 4 = XIV, 167, 4) also trotz des Zeichens statt *Ardi-Kubu* zu lesen. Vgl. noch *Ku-bu-ilu* CBS. 12605. Danach dürfte der Gottesname *AZAG-ŠUD* auch sonst *Kubu* zu sprechen sein.

*Ardi-Marduk*; auch 139, 1.

*Ar-du-tum*; auch *mâr Ar-du-ti* „Sohn des Ardutum" 129, 16.

*A-ri-gim-šu*; da die Tafel unmittelbar vor dem Namen abgebrochen ist, darf man ihn mit dem N. pr. in 132, 16 identifizieren, das Clay S. 73 *E-ri-kim(dim)-shu* liest. In Vergleich mit *Tâb-rigim-šu* lese man dann vielleicht *Danin (KAL)-ri-gim-šu* „Stark ist sein Donner".

*A-ri-la-lum*; lies besser *A-dal-la-lum* und vgl. *A-da-la-lu* in B. E. XIV.

*Arkât (EGIR-at)-*${}^{d}$*Banâ (KAK-a)*; in ABTR. S. 12 habe ich für *Ša-*${}^{ilu}$*Banâ* im Hinblick auf den Namen *Banâ-ša-ili* die Lesung *Ša-ili-banâ* und danach für *Ša-*${}^{ilu}$*Damqu* die Lesung *Ša-ili-dummuqu* (oder *damqâ*) vorgeschlagen und beide Namen übersetzt „Gottes ist das Erleuchten (oder die Gnade)". Dort habe ich auch für den Namen *Ša-ili-ma-ŠAG-ta* (Clay: *Sha-ilu-ma-damiqta*) XIV, 167, 32 die Verbesserung *Ša-ili-ma-dummuqu (ŠAG·GA)* vorgeschlagen, die jetzt durch die Kopie dieser Inschrift M. P. II, 34, 31 bestätigt wird. Darum mußte ich also auch *Arkât-ili-banâ* lesen und übersetzen: „Bei Gott ist das Erleuchten". Verbessere demnach auch den folgenden Namen in *Arkât-ili-damqa*. Über *ŠI + BIR* als Gottesname siehe dagegen zu S. 85.

*Arkât(SHUD)-*${}^{d}$*Nergal* lies *Rêš-Nergal* und vgl. ABTR. S. 12 unten. *ŠUD* ist ja nur = *arâku* „lang sein", nicht (*v*)*arku* „Rückseite". Für Clay's Berufsangabe *rêû* l. das Verbum *pa-qid*.

*A-šar-Saḫ* ist unmöglich, da noch ein Zeichen folgt.

*Ash-ri-sha, Ash-ri . . ., Ash-ri-sha-sharri*; in allen Fällen ist *mâr Aš-ri*, der Sohn des *Ašru* zu lesen; *ša* gehört nicht zum Namen und ist zu übersetzen: „für", z. B. 20, 31: Der Sohn des *A.* für *Šubši* ${}^{ilu}$ . . ., Z. 32: Der Sohn des *A.* für *NINIB-* . . ., 68, 6: Der Sohn des *A.* für den König.

*Ash-tu* (in B. E. XV las Clay *Me-li*). Da in den verwandten Urkunden B. E. XV, 90 und 132, in denen die meisten Eigennamen aus XV, 109 wiederkehren, *Me-li-*${}^{ilu}$*En-lil* steht, ist auch hier nach den Spuren so zu lesen.

${}^{d}$*AZAG-BI-êrish(ish)*; lies *Ku-bi-êriš* und ebenso *Ku-bi-il-la-as-su*; s. oben.

*Ba-il-Te-šup*; auch 84, 41.

*Ba-a-shi* 2. *TUR-SAL-*; kein Fehler des bab. Schreibers; lies *mârat Ba-a-ši*, „Tochter des *Bâšu*".

S. 72 *Bêl-u-ti, Mâr-*; lies *mâr Bêl-kit-ti.*

$^{d}$*Bi-iš-ilu*; da in derselben Inschrift 122, 2 der von Clay nicht aufgenommene Name *mâr* $^{m\,ilu}$*Ri-ga*(?)*-ilu* steht, ist vielleicht auch hier $^{ilu}$*Riq-ilu* zu lesen.

*Bu-li-ma-nu*; ist nicht besser *Bu-li-zu-nu* = *Bulliṭ-šu-nu* zu lesen?

*Da-'-ḫu*; l. *Da-aḫ-ḫu.*

*Dishpu-E-kur, Dishpu-Shamash.* Vielleicht besser *Ṭâb-E-kur* zu lesen.

S. 73 *E-mida-na-Marduk*; auch 90, 7 *mâr* $^{m}$*E.*

*En-lil-ba-qir*; die Stelle ist leider nicht kontrollierbar, doch scheint mir die Lesung *En-lil-ma-gir* sicher zu sein.

*En-lil-tu-kul-ti*; so wohl auch 81, 6.

*Erî-ba-Marduk*; auch 90, 9.

*Erîka-Šamaš* auch 109, 42.

*E-ri-bu*; auch 7, 9 und 18, 7 zu ergänzen.

*Gal-du-ra-nu*; lies *Ku*(!)*-du-ra-nu.*

*Ga-ar-du*; wohl = *Qardu.*

*Ḫa bil-di-ni*; l. *Ḫa-bil-ki-ni.*

S. 74 *Ḫu-ba-an*; l. *Ḫu-ba-ilu* und vgl. *Ḫumba-ilu.*

*Ḫu-za-li* (Gen.) auch 121, 18.

S. 75 *I-gar-shu-e-mid*; auch 95, 16. 22. 26.

*I-ḫu-ur-Sin, Mâr-*; l. *mâr I-ri*(!)*-ib-Sin.*

*I-ku-na-ta*; l. *I-ku-na*; TA = *ištu* gehört zum folgenden, vgl. oben z. St.

*Il*(?)*-ti-ia* l. wohl *Kab-ti-ia.*

*Ilu-ma-ilu*; auch *Anu-ma-ilu* ist möglich.

*Ilu-mi-na-a-ga*(?); l. vielleicht *An-mi-na-a-qa* „Worauf harre ich?"

*Ilu-rabû*; richtiger *Ilu-rabi.*

*Ip*(*Ur*)*-ku* ist doch wohl kein Eigenname sondern Ideogramm (*UR-KU*) für *kalbu* „Hund"; auch Z. 20, 22, 55.

S. 76 *Iš-mu-li-ni*; sollte das für *Iš-li-mu-ni* verschrieben sein? Ein solcher Name liegt vor CBS. 3469, wofür Clay B. E. XV S. 37 *Mil-li-mu-ni* liest. Das in B. E. XIV S. 46 für CBS. 3476 (= M. P. II, 105) angegebene *Iš-li-mu-ni* steht daselbst nicht. Zur Namensform vgl. *Iqîšûni*, *Iribûni*, *Iddinûnim* (s. WZKM. 1910, S. 429).

*Iz-kur-Nergal*; auch 95, 54.

*Ka-bit*(?)*-li-su*; es dürfte doch *Ka-di-lí-su* beabsichtigt sein.

$^{d}$*Ka-di-mu-tir* (or *li*); l. *Ka-di-mu-še-tiq.*

*Kash-shum-bi*; l. [*La*]*-ga-šum*(*tak*)*-bi* u. vgl. oben zu M. P. II, 1.

*Ki-di-nu-ú*; auch 130, 1.

*Ki-din-SHU-GAL, EN-BAR-GIG*; l. *Kidin-šu-rabi.* Die letzten 3 Zeichen sind eine Glosse zu dem in der Zeile vorangehenden Betrag 2 *bar* (*GÚ · GAL*): *adi* 1 *bar GIG* „darunter ist 1 *bar kiššum*".

S. 77 *Ki-sha-a-tum*; l. *Qišatum.*

*Ku-nu-nu*; l. *Qu-un-nu-nu.*

*Li-bur-qi-nu*; l. *Li-bur-ki-nu.*

*Ma-an-nu-ba-ti-sha*; l. vielleicht *Mannu-uballiṭ* (*BA · TI*); *ša* gehört nicht zum Namen.

S. 78 *Marduk-nâṣir, mâkisu*; *ŠA · KUD · DA* ist nicht *makisu* zu lesen, sondern *miksu* „Zoll" und bezieht sich auf den in der Zeile vorhergenannten Betrag. Vgl. Z. 3.

*Mar-ka* . . .; das erste Zeichen ist *ra*!

*Mi-lu-tum* (perhaps *Ṣilutum*). Nur die Lesung *Ṣillûtum* ist möglich.

*NIN-IB-e-a*, s. of *Mannu-kuti*(?); S. 77 liest Clay richtig *Mannu-tukulti.*

S. 79 *Nûri*(*LAḪ*)*-shu-unammir*(*LAḪ*); l. *Aṣû*(*UD*!)*-šu-namir* u. vgl. ABTR. S. 25.

*Nûr-Šamaš*; auch 87, 8.

*Nu-ni* . . .; l. *Be-li* . . .

*Nusku-ni-shu* (besser *Nusku-NI-šu*); auch 110, 9.

*Nusku-ra-im-balaṭi* (*TI*) ist unmöglich; l. *Nusku-ra-im-zîr* (—<< statt —<|<).

*Pi-li-Ištar*; Lesung sehr fraglich, und wahrscheinlich kein Eigenname.

S. 80 *Qu-ba-nu*; auch 18, 7 und 41, 2.

*Ri-mu-tim*; auch im Nominativ *Ri-mu-tum* 28a, 6.

*Ri-esh*(*ish*)*-tu-shu*; hier wirft Clay zwei verschiedene Namen zusammen, die in den Urkunden deutlich auseinandergehalten werden: *Rêš-aṣû*(*UD*)*-šu* (s. ABTR. S. 25) und *Rêš-erib* (*TU*)*-šu.*

S. 81 *Sin-ir-ra*; da die Eigennamen in B. E. XV, 196 mit denen in XV, 131 identisch sind, ist wie dort *Sin-issaḫra* (*NIGIN-ra*) zu lesen; s. ABTR. S. 26.

*Sin-mu-tab*[*-li*]; auch vollständig 5, 3.

*Sha-*$^{d}$*Ba-na-a*; l. *Ša-ib-ba-na-a* u. vgl. zu *Arkât-*$^{d}$*Banâ.*

*Sha-du-ni-, KAL*, in $^{m}$*Sha-du-ni*$^{ki}$, $^{h}$*addubu*; in 111, 14 steht wirklich: *KAL* (= ein Mann:) $^{m}$*Ša-du-ni itti* $^{amêlu}$*addupi.*

*Shal-shi-lu-mur*; nach *Sal-li-lu-mur* in B. E. XIV u. XV besser *Sal-lim-lu-mur.*

*Shag-gi-ia*; auch 5, 4.

*Shamash-ub-shu* wohl für *Šamaš-NI-šu* verschrieben.

*Shamash-zu-lu-li*; auch 11, 3.

S. 82 *Sha-mi-ni* (or *ṣili*)*-sha*; nur *Ša-ṣilli-ša* möglich.

*Sha-mu-uḫ-Nergal*; 79, 6 steht *Šu-mu-uḫ-Nergal*!

*Shi-da-ur(lik)-AN*; lies wohl *Lim-da-lik-ilu* „Gott berate“.

*Shu-ru-ut-te*; auch 108, 10.

S. 83 *Tak-lu* B. E. XIV, 168, 25; l. *Šum-ma-[lu]*.

*Tar-ša-mi*; l. *Ḫaš-ša-mi*.

*Tu-kul-ti-dA(?)-GU(?)-DA*; l. *Tukulti-iluLa-gu-da* auch Z. 27!) und vgl. den Namen *Burra-Laguda* in derselben Inschrift Z. 20.

*Ṭab-ṣili-sha*; l. *mâre Ṭâb-ṣilli ša* „die Söhne des *Ṭâb-ṣillum* (vgl. B. E. XIV, 123), welche . . .“.

*U-be-li-su-Marduk*; hier (90, 9) stehen zwei Namen: *mÚ-be-še(?) šá Eriba-iluMarduk*.

*U-da-sha-rum*; l. *U-da-ša-aš* nach XV, 168, 4.

*Ûmi-shu-limir*; l. *Aṣí-šu-namir* und vgl. das häufige *Ṣisu-namrat*.

*U-ri-Marduk*; l. *Šam-ḫu-Marduk*.

*Uš-šu-tu-tum* ist kein Eigenname; s. die Stelle 20, 11.

*Za-ki-ri-i*, an beiden Stellen steht nur *Za-ki-ri* (Gen. zu *Zakiru*). Das nach *Zakiri* in Z. 2 stehende Zeichen ist *TUR* = *mâru*.

*Za-al-mi*; auch im Nominativ 105, 56: *Za-al-mu*.

*Zu-mu-la-an*; l. *Zu-mu-la-ilu*.

*Zu-un-du-ri* (Genetiv!); auch 108, 8.

. . . *di-ba-nu*: l. [*Ḫud-*]*di-ma-nu*.

. . . *ḫu-zu-rum*; l. [*Bu-u*]*z-zu-rum*.

. . . *ni-ri-man-ni*; l. [*Be-*]*lí-ri-man-ni*.

. . . *tir-me*; l. *Kur-dak-me*, s. zu diesem Namen M. P. II, 77.

*A-da-ri* . . .; l. *A-da-ri-tum*. Derselbe Name im Genetiv steht ferner 95, 25: *A-da-ri-ti*.

*A-ta-mar-qât* (*SHU*)*-sa*; l. *Atamar-rabût* (*GAL*!)*-sa* u. vgl. B. E. XV, 193, 1 u. die dort zitierte Stelle CBS. 3491.

*Ba-aq-ra-tum*; vielleicht *Ma-aq-ra-tum*.

*Da-aja-an-TI-i-na-Uruk*; l. *Daianti-ina-Uruk* „Meine Richterin ist in U.“ und vgl. ABTR. S. 70.

*Di-mash-sha-nam-rat*; l. *Ti-par-ša-nam-rat*.

*Id-ki-tum-ri-bat*; wohl *A-ki-tum-ri-šat* gemeint.

S. 85 *I-na-shar-sha-al-si-ish*; da für *ŠAR* die Lesung *napâḫu* gut bezeugt ist, muß dieser Name ebenso wie der voraufgehende gelesen werden: *Ina-nipḫi-ša-alsiš* „Bei seinem Aufgang rufe ich ihn“.

*Ki-*(or *itti*)*-Bêlit-aḫ-bu-na*; ist die Lesung des zweiten Zeichens gewiß, dann wäre wohl *Itti-Bêlit-aḫ-bu-ut*(!) gemeint, wonach auch der bisher *Ki* (oder *Qi*)*-ša-aḫ-bu-ut* gelesene Name (s. B. E. XV) *Itti-ša-aḫbut* gesprochen werden müßte.

*Ki-sha-ti-la*; l. *Itti-ša-balaṭu* (oder *-lubluṭ*).

*La-bi-um*; an der Stelle (53, 33 nicht 55, 33) steht *La-bi-iḫ-tum*.

*NIN · LIL-i-shat-ni*; l. *NIN · LIL-i-lat-ni*.

*Si(GAR)-zu-ni-nu*(?); l. *Si-ma-ni-tum*(!) u. vgl. die Namen *Adaritum*, *Ululitum* etc.

*Su-da-e-mu-ga-sha*; vgl. *E-muq-*$^{ilu}$*Ma*(zu?)*-da-u-ba-si-in* XV, 190; V, 10 und *Ma-da-e-muq-kit*(?)*-ti* XV, 198, 97.

*Sha-ku-Uruk*$^{ki}$*-udammiq*; l. *Šaqu-Uruk-ŠAG·GA*. In ABTR. S. 12 habe ich auf Grund der Identität der Namen *Bêlu-ana-kala-ŠAG* (*ŠI + BIR*)·*GA* u. *Bêlu-ana-kala-Marduk* in B. E. XIV, 136 Z. 7 und 8 gezeigt, daß $^{ilu}$*ŠAG·GA* = *Marduk* ist. Übersetze: Erhaben in Uruk ist Marduk.

*Shi-i-ba-i-lat*, „Sie ist Herrin“ wird S. 76 und 83 unrichtig *Shîba-isat* geschrieben.

*Shu-zu li-ia*; gewiß *Šu-ma-li-ia*.

*Ta-rib-tum*, $^{h}$*KU*; die letztere Angabe bezieht sich auf den Sohn der T.

S. 86 *Bit-* $^{d}$*Sin-ṣiḫru* $^{ki}$; l. *Bit* $^{ilu}$*Sin-naid*(!)$^{ki}$.

*Dûr-Nusku*; auch 69, 34.

*Dûr-Ul-mash* ist an der Stelle Personen-, nicht Ortsname.

$^{âlu}$*KI* (*Irṣitu* oder *Ashru*) *-ar-ku-u* und *-maḫ-ru-u* (auch unter *URU*$^{ki}$ eingetragen): diese Umschrift für *alu* $^{ki}$ oder *URU*$^{ki}$ halte ich für ausgeschlossen. Ferner beziehen sich *arkû* und *maḫrû* auf die Beträge in Gerste, nicht auf den Stadtnamen.

$^{âlu}$*Ma-ak-su* ist kein Ortsname; übersetze: Getreide der Stadt als Zoll eingehoben (*ma-ak-su*).

*Ni-mit-En-lil* $^{ki}$, *Ni-mit-NIN·IB*$^{ki}$; l. *Ni-mid-Enlil* etc.

*Ni-si-in*$^{ki}$; auch 103. 12.

*Sin-sha-mu-'*$^{ki}$; l. *Sin-ša-mu-uḫ* $^{ki}$. Derselbe Ort ist auch B. E. XIV, 43, 14 genannt, wo Clay *Sin-sha-mu-IM*$^{ki}$ liest.

*Parak-mâri*$^{ki}$; auch 20, 8.

*TUR·BARA·TUR* $^{ki}$; l. *mâr Parak-mâri*$^{ki}$ „aus P.“, s. oben zu M. P. II, 116.

*UR-RA-ga-mil*; so auch 6, 12 und XIV, 18, 9.

$^{d}$*Za-qar*, $^{d}$*Za-qar-Enlil*$^{ki}$; l. *Dîmtu*, *Dîmti-Enlil*.

*Bâb TUR-MESH sharri*; l. *bâb mârê šarri*.

Trage ferner folgende Namen nach:

*Aḫ-li-ku-šu* 11, 10; $^{ilu}$*Aḫu-êriš* 130, 13; *A-na-ṣilli-šú-emid* 139, 10; *Ar*(?)*-ru*(?)*-ti* (Gen.!) 90, 18; *Aš-šur*[*-iš-man*]*-ni* 34, 30 (vgl. XIV, 167, 30); *Da-ki-ti* (Gen.) 108, 16; *E-muq-qat-*$^{ilu}$*Marduk*; *Ka*(?)*-ra-ši* 108, 18; *La-tu-ni* 113, 16; *Mu-da-mi-iq-*$^{ilu}$*NIN·IB* 81, 2; *Ni-bi-Ši paq* 99, 10; *Nusku*(?)*-mu-ba-*[*lit*] 5, 20; *Nu-ra-*[*tum*?] 108, 12; *Sin-i-lu-ni* 83, 24; *Sin-mu-tab-li* 5, 3; *Šamaš-ra-im-kit-ti* 84, 33; *Šu-ri-ba*(?)*-ilu* 108, 14; *mâr Ṣilli-*$^{ilu}$*SAG·GUR*(?) 125, 15; *Ur-ra-ai* 110, 12 (s. oben dazu); *Za-ri-qu* 130, 79; $^{sal}$*I-na-Ni-si-in-ma-ar* . . ., 137, 15, derselbe Name wie B. E. XV, 163, 45 und 190 II, 37; *Ṭâb-aḫḫê-ša* 53, 12 und

die Ortsnamen: A. AB. BA = *tâmtum* Meerland 20, 9; *Bît Bêli-šamšani* 120, 54; *Bît Dimaḫdi-Uraš* 113, 22; *Bît El-la* 51, 23; 126, 4 = [*Bît*] *El-la-ti* 126, 10; *Lu-ub-di* 69, 15 und *âlu Ri-ša-i-na-E-*[*kur?*] 80, 3.

Aus dem neuen Namenmaterial ergeben sich oft auch bessere Lesungen für Nom. pr. in B. E. XIV und XV, von denen ich aus Bd. XV nur die folgenden anführe: Für *Abbutati* l. *Abbutanu* (dieselbe Stelle wie M. P. II. 106, 21), für *Ḫittutum*: *Aḫittutum* (ditto) und für *Šulum-Bel-itti-Uraš*: *Di-maḫ-di-Uraš*.

Endlich erwähne ich noch folgende Versehen: S. 69: *Addu-qar-rat* für *Addu-qar-rad*; S. 72: unrichtige Stellenangabe 31, 67 zu *Bi-li-ti*; S. 74: Stellenangabe zu *Ḫa-an-bu* 109, 42 unrichtig; S. 75: Stellenangabe zu *Illulum* 34, 32 unrichtig; S. 76: *Kab-ka-du*; l. wohl *Qaq-qa-du*; S. 80: unrichtige Stellenangabe zu *Rabati*; S. 83: unrichtige Stellenangabe zu *Ta-at-ta* und zahlreiche kleinere Druckfehler. Sehr störend ist S. 91 der Druckfehler in der Angabe der Textnummer CBS. 3457 für 3475.

Am Schlusse stelle ich noch einen Irrtum Clay's in seiner kurzen Einleitung S. 68 richtig. Er sagt hier in Besprechung der Urkunde B. E. XIV, 57, daß von den in dieser Inschrift zu je 3 Mann gruppierten *PA · TE · SI* in zwei Fällen der erstgenannte um 18 *qa* mehr erhält als die übrigen, und sucht dies zu erklären. In Wirklichkeit bietet aber die Kopie und die photographische Wiedergabe der Urkunde in B. E XV (gegen Clay's Umschrift) in Z. 33 auch für den z w e i t e n Mann der Gruppe dieselbe Mehrzahlung von 18 *qa*.

Ich kann diese Besprechung nicht schließen, ohne dem Herausgeber für den Fleiß zu danken, den er daran gesetzt hat, uns die wertvollen neuen Texte in ebenso genauen und zuverlässigen als deutlichen und schönen Kopien zugänglich zu machen. Mögen seiner neuen Edition bald neuere folgen!

Harry Torczyner.

---

*P. P. Dhorme, Les pays bibliques et l'Assyrie, Extrait de la Revue Biblique 1910—1911*, Paris 1911. 125 S.

Auch diese Arbeit Dhormes zeigt wieder jene Vorzüge, die man aus des Verfassers früheren Schriften kennt. Exakte wissenschaftliche Arbeit in ansprechender fließender Darstellung. Die Absicht des Verfassers, in dieser jetzt gesammelt vorliegenden Artikelserie die Keilinschriften und sonstigen außerbiblischen Daten auf Grund der neuen Entdeckungen für die Geographie und Geschichte der biblischen Länder nutzbar zu machen, hat, abgesehen von der Arbeit der Stoffsammlung, mit Schwierigkeiten der Darstellung zu kämpfen. Noch sind wir eben lange nicht so weit, daß

wir die Ereignisse in Assyrien und Palästina zu jeder Periode ihrer Geschichte in Parallele setzen könnten. Für ganze Jahrhunderte läßt sich bisher keinerlei Berührung zwischen beiden Ländern nachweisen. Hier muß der Verfasser, von seinem eigentlichen Thema abgehend, die Geschichte beider Länder für sich erzählen, um dem Leser die neue Zeitlage verständlich zu machen. Und auch sonst muß er manche Lücke ausfüllen und den inneren Zusammenhang ergänzen, wo die seelenlosen assyrischen Inschriften uns nichts als — allerdings sehr wichtige — Namen und Ziffern bieten.

Dieser Schwierigkeiten ist Dhorme sehr geschickt Herr geworden und man wird in seiner Schrift Belehrung und genußreiche Lektüre zugleich finden. Daß überall verläßliche Wissenschaft und im einzelnen auch dem Fachmann manches Neue geboten wird, dafür bürgt des Verfassers gediegene Beherrschung beider Wissensgebiete, des biblischen wie des assyriologischen, sowie der Umstand, daß er den Schauplatz der von ihm erzählten Ereignisse aus eigener Anschauung kennt.

Dhorme's Buch, dem ich zahlreiche Leser wünsche, ist wieder ein neuer Beweis für die fleißige und liebevolle Bemühung der Ecole pratique d'études bibliques in Jerusalem um die Erforschung des heiligen Landes und seiner Geschichte.

H. Torczyner.

---

*Mehmed Tevfiq, Das Abenteuer Buadem's. Aus Mehmed Tevfiq's Anekdoten-Sammlung „Buadem“ nach dem Stambuler Druck von 1302 h. zum ersten Male ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert von Dr. Theodor Menzel.* VIII + 107 SS. 1 T. Berlin 1911. (Türkische Bibliothek herausgegeben von Professor Georg Jacob. 13. Band.)

Durch seine mustergültige Übersetzung von Mehmed Tevfiq's „*Istambolda bir sene*“ [1]) hat sich Theodor Menzel ein großes Verdienst erworben. Für die türkische Volkskunde und die Kenntnis des Lebens im alten Stambul dürfte es kaum eine ebenso wichtige Quelle geben. Leider inhibierte die türkische Zensur das Werk, das zwölf Teile umfassen sollte, beim fünften Monat. Wie Menzel schon in der Einleitung zur „Schenke“ nachgewiesen hat, verwertete jedoch Tevfiq wenigstens einen Teil des für die weiteren

1) Erster Monat: *Tandyr baschy (der Wärmekasten)*. Türk. Bibl., Bd. 2. Zweiter Monat: *Helva-sohbeti (die Helva-Abendgesellschaft)*. Türk. Bibl., Bd. 4. Dritter Monat: *Kjatχane (die süßen Wasser von Europa)*. Türk. Bibl., Bd. 6. Vierter Monat: *Die Ramazan-Nächte*, Türk. Bibl., Bd. 8. Fünfter Monat: *Die Schenke oder die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel*, Türk. Bibl., Bd. 10.

Monate von „Istambolda bir sene“ bestimmten Materials in seinem „Buadem“. Die 226 (infolge einer Doppelnumerierung eigentlich 227) Schwänke dieser Sammlung[1]) schließen sich meistens eng an die Xodscha Nasr-ed-dīn-Anekdoten, von denen Tevfiq eine Ausgabe besorgt hatte, an. Die große Erzählung Nr. 197 „*Buademiñ sergüzeschti*“ dagegen trägt den Charakter eines Meddāhvortrages und bringt die in den „Süßen Wassern von Europa“ (T.-B. VI, S. 23) angekündigten „Mondscheinunterhaltungen“. Es ist deshalb sehr erfreulich, daß Menzel die Übersetzung von „Buadem's Abenteuer“ der Türkischen Bibliothek als sechsten Mehmed Tevfiq-Band eingefügt hat. Er bildet eine wertvolle Ergänzung zur „Schenke“. In dieser hat Tevfiq die Konstantinopeler Kneipen, von denen er die alten und konzessionierten in einer langen Liste aufführt, und die verschiedenen Arten der „*Akschamdschylar*“, der abendlichen Gewohnheitstrinker, mit Einfügung von Episoden aus der Janitscharenzeit[2]) anschaulich geschildert. In der Einleitung zu „Buadem's Abenteuer“ stellt er das Leben der *χarābātylar*, der ganz verkommenen Säufer, (im Gegensatz zu dem jener „Stammgäste“) dar, wie es sich in den „Kultuklar“, den Winkelschenken, abspielt. In der sich anschließenden Erzählung ist Buadem zuerst ein angesehener Handtuchmacher, wird dann zum Trinker und zerstört sein Familienglück. Die Frau holt sich bei einem Bektaschi-baba Rat; Buadem wird im Rausch ins Kloster gebracht, dort vierzig Tage eingesperrt gehalten und durch strenge Disziplin von seinem Laster geheilt. Diese in lebendigem Meddāhstil und mit frischem Humor erzählte Geschichte ist trotz der Unwahrscheinlichkeit der drastischen Einzelheiten ein wichtiges Zeugnis für die Seelsorgertätigkeit der Derwischorden, von der kaum irgendwo sonst so offen gesprochen wird. Gehören schon sehr viele, in bürgerlichen Berufen stehende Männer, wie hier (vergl. S. 29) der Löffelmacher Safy Dede, Derwischorden an, so wird durch solches Eingreifen der Vorsteher in häusliche Zwistigkeiten der Kreis der an den Orden Interessierten und von ihnen Abhängigen noch weiter. Daher kommt es, daß die Macht des Derwischtums im Volke viel größer ist, als man nach der Zahl der äußerlich erkennbaren Ordensmitglieder annehmen möchte. Daß das Kloster, in dem Buadem kuriert wird, eine Bektaschi-Tekije ist, zeigen, wie Jacob in der Vorrede nachweist, der Titel Baba, das Cölibat und die Nesīmi-Lektüre. Auch die Stellen S. 68 und S. 70, aus denen hervorgeht, daß hin und wieder ein betrunkener Derwisch in einem Tragkorbe aus der Kneipe ins Kloster gebracht

1) Nr. 1—130 übersetzt von Müllendorff in Reclam's Universalbibliothek Nr. 2735, S. 39—93. Nr. 131—196 und 198—226 übersetzt von Menzel in den „Beiträgen zur Kenntnis des Orients“, herausgeg. von H. Grothe, Bd. IX, S. 124—159.

2) Sehr charakteristisch ist auch die angeblich ein Ereignis aus dem Jahre 1211 h. wiedergebende Erzählung „*Iki ʿajjāsch jaʿny sergüzescht-i-Hamza bej ile Dschaʿfer agha*“, die Menzel in den „Beiträgen zur Kenntnis des Orients“, Bd. VIII, S. 92—106 übersetzt hat.

werden muß, beweisen es; denn gerade den Bektaschis wird (meines Erachtens oft mit Unrecht, abgesehen von dem beim bektaschitischen „Abendmahl" gebrauchten Weine) vorgeworfen, daß sie den mystischen Wein mit dem realen verwechseln. Auch „*ejvallah*" (S. 65 und 82) habe ich von Bektaschis besonders häufig gehört. S. 89 wendet Hasan Dede „Erkjān", den Terminus für die Grundregeln der Tarīqa, scherzhaft an.

Menzel's Übersetzung ist ebenso vortrefflich wie die seiner früheren Mehmed Tevfiq-Bände. Sie verbindet philologische Genauigkeit mit leichter Lesbarkeit und gibt besonders die vielen vulgären Wendungen ausgezeichnet wieder. Die Anmerkungen sind sprachlich und sachlich gleich wertvoll.

Da das Wort *rind* (S. 9) im Gegensatz zu *zāhid* („Pharisäer") steht, scheint es mir nicht nur die Lebensführung, sondern auch die Weltanschauung zu bezeichnen, wie es ja oft in gutem Sinne geradezu „Sūfī" bedeutet. Statt mit „Vagabund" möchte ich es daher etwa mit „liederlicher Freigeist" übersetzen. Bei den Zünften der Handtuchmacher, der Bettdeckenmacher (S. 23) und der Löffelmacher (S. 29) könnte auf Evlija I (Stambul 1314 H.), 590 und 619 hingewiesen werden. Daß in einem gewölbten Baderaum (S. 33, Anm. 2) schon eine mäßige Stimme voll und laut tönt, zeigt auch der Nasr-ed-dīn-Schwank ed. Tevfiq Nr. 53, ed. Wesselski Nr. 4.

Als Anhang teilt der Herausgeber interessante Bemerkungen zur türkischen Frauensprache vom Grafen Eberhard von Mülinen mit. Eine willkommene Beigabe ist auch die Reproduktion einer Miniatur aus dem für die türkische Kulturgeschichte wichtigen Kodex des Generals von Bötticher, die die Bestrafung von Weintrinkern durch den Janitscharenagha darstellt.

Rudolf Tschudi.

---

*Der Hodscha Nasreddin. Türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke, gesammelt und herausgegeben von Albert Wesselski.* Weimar 1911. 2 Bände. LII + 284 und 266 SS. (Narren, Gaukler und Volkslieblinge, herausgeg. v. Albert Wesselski, 3. u. 4. Bd.) Preis (geb.) M. 28.—; auf Büttenpapier M. 45.—.

Während Menzel in dem oben besprochenen Werke dasjenige Buudemstück, das ganz aus dem Rahmen der Schwankliteratur herausfällt, übersetzt hat, gibt Wesselski eine umfassende Zusammenstellung der Xodscha Nasr-ed-dīn-Geschichten und der mit ihnen verwandten oder von ihnen abhängigen Anekdoten. In der Einleitung definiert er den Begriff des Schwankes, in dem im Gegensatze zum Märchen, das keine oder nur eine falsche Logik kennt,

der Mangel an Kausalität belacht wird. Der Dummheitsschwank und noch mehr der Schlauheitsschwank sind schon eine Art literarische Erzeugnisse und haben deshalb unabhängig von der Verbreitung der ihnen zugrunde liegenden Märchenmotive einen absoluten Wert als Unterhaltungsstoff. Auf den Forschungen von R. Köhler, R. Basset, P. Horn, M. Hartmann, I. Kúnos, H. Stumme fußend, orientiert Wesselski gut über das Nasreddin- und Dschoha-Problem. (Ich behalte nun Wesselski's Umschreibungen bei.) Trotz der vielen legendären Züge und der Widersprüche in den Überlieferungen hält er — meines Erachtens mit Recht — den Hodscha Nasreddin für eine historische Person. Die Geschichten von dem viel früher bezeugten arabischen (und berberischen) Dschoha sind ursprünglich unabhängig von den Nasreddinschwänken (wenigstens läßt sich eine gemeinsame Quelle nicht mit Sicherheit nachweisen). Doch haben sich später die beiden Kreise gegenseitig beeinflußt. Wie weit sie sich verbreitet haben und wie viele Entlehnungen aus ihnen (neben manchen selbständigen Parallelen) sich in den süd- und osteuropäischen Literaturen finden, zeigt der letzte Teil der Einleitung.

Die Übersetzungen der Texte, von denen der erste Band die türkischen Überlieferungen, der zweite die übrigen im Untertitel genannten enthält, sind ausschließlich nach sachlichen, nicht nach philologischen Gesichtspunkten ausgewählt. Der erste Teil gibt z. B. nicht eine Überlieferung des Volksbuches, sondern aus den verschiedenen Sammlungen die besonders charakteristische Fassung jedes Schwankes wieder. Bei diesem rein stofflichen Zwecke des Werkes, das sich zudem nicht nur an Gelehrte wendet, wäre es pedantisch, mit dem Herausgeber über die Wiedergabe orientalischer Wörter zu rechten. Immerhin hätten manche Inkorrektheiten, z. B. Bajazet, der Nawadir, das Türbeh, der Hutbe usw. leicht vermieden werden können.

In den am Schlusse jedes Bandes vereinigten Anmerkungen gibt Wesselski neben der benutzten Fassung nicht nur alle andern Versionen bei jedem Schwanke an, sondern fügt mit bewundernswerter Belesenheit und feinem Verständnis eine Fülle morgen- und abendländischer Parallelen bei. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, auf Grund dieses reichen Materials systematisch zu untersuchen, wie verwandte Schwankmotive in verschiedenen Fassungen den Humor der einzelnen Völker widerspiegeln. Wenn auch die Einleitung und die Texte dem Orientalisten nicht viel Neues bieten, sondern im Wesentlichen bisher Zerstreutes und zum Teil schwer Zugängliches zusammenfassen, so ist doch der wissenschaftliche Wert dieser literatur- und stoffgeschichtlichen Anmerkungen so groß, daß Wesselski's Werk, dessen Brauchbarkeit ein Quellenverzeichnis (Bd. I, S. 199—203) und ein Index erhöhen, auch den Lesern dieser Zeitschrift warm empfohlen werden darf.

Rudolf Tschudi.

*Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter von Wolf Wilhelm Grafen* B a u d i s s i n. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1911. XX u. 575 S. Mit 10 Tafeln. Mk. 24.—.

Die vorliegende umfang- und inhaltreiche Monographie des Grafen B a u d i s s i n über Adonis und Esmun ist der Hauptsache nach aus Materialien hervorgegangen, die der Verfasser für die von ihm für die Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, teils umgearbeiteten, teils neu verfaßten Artikel gesammelt, dann aber, weil über die dort gesteckten Grenzen hinausgehend, zurückgestellt hat, in der Hoffnung, sie mit anderen Stoffen zusammen zu einer größeren und einheitlichen Darstellung zu verwerten.

Die Gründlichkeit der religionsgeschichtlichen Studien des Grafen Baudissin ist allgemein bekannt und geschätzt. Worauf es dem Verfasser bei seinen Arbeiten auf diesem Gebiet ankommt, ist besonders die Absicht, den Zusammenhängen der alttestamentlichen Religion mit den kananäischen und aramäischen Kulten nachzugehen. Aus einem solchen Vergleich ist ja in der Tat jetzt mit die meiste Förderung für das A. T. zu erwarten. Denn was von Mesopotamien, Kleinasien, den Mittelmeerinseln und Ägypten her in Israels Kultur und Religion eingesickert ist, ist durch die Kanäle der kananitischen und aramäischen Kultur gegangen. Das vorislamische Arabertum ist mehr das Museum für das allgemeine oder prähistorische Semitentum, das dann in den einzelnen, kleineren oder größeren Zentren der geschichtlichen semitischen Kulturen unter dem wechselseitigen und unter fremdem Einfluß eine verschiedene Färbung und Richtung angenommen hat.

Um die Beziehungen Israels zu den Kananitern weiß von den alttestamentlichen Forschern niemand durch eigene Studien besser Bescheid als Graf Baudissin. Wenigstens verfügt keiner der lebenden um so ausgebreitete Kenntnisse wie er. Und was die Beziehungen Israels zu den Nachbarn im weiteren Sinn betrifft, so hat B. sich so gründlich durch die Forschungen anderer belehrt, daß er auch hier zu keinem der alttestamentlichen Mitarbeiter hinaufzusehen braucht. Natürlich laufen auch Lücken und Irrtümer unter — wer möchte sich selbst von beiden freisprechen? Mancher Forscher würde mit all diesen Stoffen vielleicht noch anderes anfangen, weiter führende Schlüsse ziehen als B.: Baudissin's Stärke ist ein ruhiges und behutsames, zuweilen übervorsichtiges Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten. Die vielen „vielleicht, möglicherweise, wie es scheint, wenn richtig gelesen“ usw., denen wir, wie in früheren Arbeiten, so auch in der neuen B.'s begegnen, sind Beweise für die große Selbstlosigkeit des Verfassers, seine treue Hingabe

an das Objekt, das emsige Suchen nach Wahrheit: echt deutsche Gelehrsamkeit, vornehm solide, still, bescheiden und prunklos!

Das eben ausgesprochene Lob wird auch für die neue Arbeit B.'s nicht verkürzt, wenn mehreren im folgenden vorzubringenden, und wie ich glaube berechtigten Bedenken gegen einzelne selbst wichtigere Ergebnisse seitens des gelehrten Verfassers zugestimmt werden sollte.

Die Untersuchung über die phönizischen Götter Adonis und Esmun steht im Dienst der wissenschaftlichen Aufklärungsarbeit für das Alte Testament. Mögen beide Gestalten phönizische Originalgötter, oder aus der Fremde herübergenommen, bzw. von ihr beeinflußt gewesen sein: beide Götter haben auf phönizischem Boden eine besondere Entwicklung durchlaufen. Obwohl irgendwie wurzelverwandt haben sich die beiden Götter so differenziert, daß Adonis sich mehr zu einem Auferstehungsgott, und Esmun sich mehr zu einem Heilgott ausgewachsen hat. Von hier aus fällt nun, wie B. nachzuweisen sich angelegen sein läßt, Licht auf die alttestamentliche Vorstellung von dem lebendigen Gott und auf den verhältnismäßig erst spät auftretenden alttestamentlichen Auferstehungsgedanken. Je eine der beiden alttestamentlichen Vorstellungen sei ohne die Zuhilfenahme der mit je einer der beiden phönizischen Gottesgestalten verbundenen Gedankenreihen nicht recht zu begreifen.

Die ganz neu hergestellte Einleitung über die Gottheiten der Phönizier (S. 1—64) enthält vieles Vortreffliches über semitische Götter im allgemeinen. Ich rechne sie zu den gelungensten und lesenswertesten Partien des ganzen Buches. Wie die übrigen in Kanaan sich einnistenden Semiten haben auch die Phönizier ihre Religion in das Kulturland schon mitgebracht. Dahin gehört z. B. der Kult der ʻAštart und der Baʻale (S. 4). Da die Phönizier, abgesehen von dem karthagischen Reiche, es nie zu einem größeren Einheitsstaat gebracht haben, so sind ihre Kulte im wesentlichen Lokalkulte geblieben (S. 10). Für religiöse Probleme scheine den Phöniziern Interesse und Befähigung gefehlt zu haben. Der Handelssinn absorbierte ihre geistigen Kräfte. Deshalb sei ihre Religion primitiver geblieben — aber vielleicht auch mehr verkümmert?? — als z. B. die der Babylonier und daher mehr geeignet als jene für eine Rekonstruktion der älteren Religionsformen der Semiten. Die phönizische Aštart, die sich irgendwie mit der babylonisch-assyrischen Istar deckt, ist nach B. mit keiner bestimmten Naturmacht zu identifizieren, sondern sie ist überhaupt die gebärende Kraft der Natur, oder die als Muttergöttin aufgefaßte Erde (S. 19). Vielleicht ist sie auch mit der Unterweltsgöttin gleichzusetzen, da die Fruchtbarkeit aus dem Erdinnern hervordringt, oder sie entspricht auch der Quellgottheit. Hingegen berührt sich das Wesen der Baale „wenigstens zum Teil anscheinend mehr mit den Himmelserscheinungen, das der weiblichen Gottheiten ursprünglich mehr mit denen der Erde" (S. 26).

Dagegen spricht nicht das Wort בעל „Besitzer“ in Verbindung mit einem Ortsnamen. Dadurch wird der Gott nicht zu einer tellurischen Gestalt, etwa zum Genius loci, sondern wo בעל in Verbindung mit einer Örtlichkeit erscheint, besagt das Wort nur, „daß der Gott über den Ort verfügt“ (S. 28) — das kann auch von einem Himmelsgott gelten der an dem betreffenden Ort verehrt wurde.

Die weibliche Aštart ist also nach B. schon in vorgeschichtlicher Zeit die Hauptgottheit der Phönizier gewesen; neben ihr waren andere wichtige Götter die Ba'ale.

Nun gibt es aber bei den Moabitern den männlichen Gott עשתר: vgl. auch südarabisches עַתְּתַר. Es wäre gut denkbar, daß bei den Phöniziern erst durch besondere Umstände die Gottheit weibliches Geschlecht annahm. Eine ursemitische „Mutter Erde“ scheint mir überhaupt eine starke Abstraktion. Liegt hier nicht auch schon eine Klassifizierung der weiblichen Gottheiten vor? Daß die Phönizier wie andere Semiten in ihrer Urzeit weibliche Gottheiten, seien es nun Natur- oder Stammgottheiten, besaßen, mag füglich nicht bezweifelt werden. Doch das werden Gottheiten gewesen sein, denen kleinere, bestimmte Herrschaftsgebiete unterstellt waren. Der Glaube an weibliche Gottheiten wird m. E. unter anderem mit Matrarchat zusammenhängen. Die Israeliten hatten eine Unterweltsgöttin שְׁאוֹל, wenigstens wird שְׁאוֹל im A. T. immer weiblich und wie ein Eigenname ohne Artikel gebraucht. Die Unterwelt gilt im A. T. auch gelegentlich als „Mutter Erde“ Genes. 3, 19 (?), Hiob 1, 21, Ps. 139, 13. 15, Jes.-Sir. 40, 1 (vgl. Smend, A. T. Theologie², S. 478, Anm. 1). Ist, wie vielleicht richtig angenommen wird, die Scheōl erst Erweiterung des Einzelgrabes zum Massengrab, so ist gewiß die Scheōl den Israeliten nicht schon in ihrer Urperiode bekannt gewesen. Wo sind in der Wüste die Sammelfriedhöfe zu finden? So dürfte auch die Aštart als „Mutter Erde“ den Phöniziern erst in der Kultur bekannt geworden sein. Und dann ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß hier kleinasiatische Kulte die Eideshelfer für den phönizischen Kult der Muttergöttin, oder der großen Göttin gewesen sind. Das dürfte auch für den Kult der Göttin ענת gelten, den wir u. a. durch die bekannten aramäischen Papyri bei den Juden in Elephantine für die nachexilische Zeit jetzt belegt finden. ענת mag dabei der Himmelskönigin entsprechen, als welche sonst in späterer Zeit עשתרת — Istar gefeiert wurde. Auch ענת möchte ihre Heimat in Kleinasien haben, umsomehr, wenn es dabei bleibt, daß „*en*“ im Mitanni „Gott“ bedeutet, worauf Lidzbarski, Theol. Lit. Zeitung 1912, Sp. 386 verweist. Ich kann es also nicht für so entschieden richtig halten, wenn Graf Baudissin S. 52 sagt: die Auffassung von einer bestimmten Gottheit als Muttergöttin bei den Juden in Elephantine „kann als der Rest einer einstmals allgemein hebräischen Anschauungsweise angesehen werden, die sich nur den kanaanäischen Kulten angepaßt hatte“. Eine ursemitische Mutter-

göttin ist mir eine fragwürdige Gestalt — nur einzelne weibliche, naturalistisch bestimmte Gottheiten wird es in der semitischen Urzeit gegeben haben. Sehr richtig aber wird es sein, wenn B. S. 22 sagt, daß die nach Jeremia 7, 18. 44, 17 ff. schon lange von den Judäern verehrte מלכת השמים nicht die nach dem Zeugnis der Römer von den Karthagern als Caelestis verehrte phönizische ʿAštart, „sondern wahrscheinlich die von den Assyrern nach Palästina übermittelte Istar“ ist. Und ebenso kann ich es nur billigen, wenn B. S. 26 sagt, daß der von Elia bekämpfte Baʿal, der über Himmelskräfte gebietet 1 Kön. 18, 21 ff., nicht der Baʿal schlankweg, sondern der Melkart von Tyrus war.

Neben den wichtigsten Gottheiten ʿAštart und den Baʿalen verehrten die Phönizier noch eine Reihe niederer Götter. Dazu gehören u. a. Adonis und Esmun. Es ist bewundernswert, mit welcher Sorgfalt und Geduld B. das oft recht entlegene Material herbeigeschafft hat, um den ursprünglichen Charakter des Adonis und des Esmun, ihren Kult, die Verbreitung desselben, und die Veränderungen festzustellen, die in dem Kult beider Götter und in den Vorstellungen über sie eingetreten sind.

Adonis war zunächst vielleicht „ein Baum oder eine andere Pflanze . . . woran man das Ergrünen im Frühjahr und das Verdorren im Hochsommer beobachtete, oder . . . das grünende Leben der einzelnen Au, wo die Herde weidete“ (S. 173). Auch Esmun ist von Haus aus eine Naturgottheit, die, wie es scheint, über heilkräftige Kräuter verfügt (257 f.). B. glaubt sogar an dem Namen Esmun אשמן eine Stütze für die Deutung als Vegetationsgott zu haben 203 ff. Er möchte nämlich, wie vor ihm Ernst Meier und Georg Hoffmann אשמן von dem Stamm שמן „fett, kräftig“ ableiten, so daß אשמן etwa „der in der Lebensfülle stehende“ wäre (S. 207). Jedoch nach den Ausführungen, die Lidzbarski in seiner Ephemeris III, 4, 1912, S. 260—265 über den „Namen des Gottes Esmun“ bietet, ist für mich kein Zweifel, daß sich für Esmun weit mehr eine Ableitung von שֵׁם اسم empfiehlt. Das ן ist wie bei אֵלוֹן, זִכָּרוֹן, רִמּוֹן, שֻׁלְחָן u. a. Maskulina bildende Endung. Zu אשמן gehört die Femininform אֲשִׁימָא, die Göttin der Hamathäer 2 Kön. 17, 30 (vgl. Am. 8, 14 אשמת שמרון), wie einem אֵלוֹן eine אֵלָה, einem בִּלְהָן eine בִּלְהָה, einem סכן eine סכות Am. 5, 26, oder einem سُلْمَان eine سَلْمَى entspricht. Esmun der „Erhabene“ ist dann eine Parallele zu Adonis „dem Herrn“. Die Deutung als ursprüngliche Baum- oder Pflanzengottheit wird durch die mehr zu empfehlende Etymologie nicht berührt oder widerlegt. Aber Esmun „der in voller Lebenskraft stehende“ ist dann keine unmittelbare Bestätigung für die Deutung von E. als Vegetationsgottheit.

Bisher hatte man vielfach angenommen (vgl. z. B. Bertholet, Bibl. Theol. d. A. T., 1911, S. 224), daß die alttestamentliche Auf-

erstehungslehre von der persischen beeinflußt ist, die bereits von Herodot und Theopompos bezeugt ist (vgl. Baudissin, S. 420). Eine solche Beeinflussung von Persien her wäre geschichtlich unbedenklich, da die sicheren Zeugnisse für das Vorhandensein des Dogmas von der Totenauferstehung erst aus der spätnachexilischen Zeit stammen: Jes. 26, 19. Dan. 12, 2.

Nun bringt aber Graf Baudissin S. 419—422 wichtiges Material dafür herbei, daß der alttestamentliche Auferstehungsglaube weder nach seiner Form, in der er auftritt, noch der Gedanke selbst aus dem Parsismus entlehnt sei; wenigstens gelte das für die uns bekannte Lehre des Parsismus. B. sieht in dem Auferstehungsgedanken eine Übertragung aus dem Naturleben (S. 431). Für das „Wiederaufstehen aus dem Grab in der Erde" sei am besten als Analogie an das „Absterben und Wiederaufsprossen der aus der Erde hervortretenden Vegetation" zu denken (S. 431). Ganz treffend verweist B. hier auf Jes. 26, 19. Wie die erstorbene Pflanzenwelt durch den belebenden Tau zu neuem Leben erweckt werde, so werden Jes. 26, 19 die Repha'im durch טַל אורות aus dem Schoß der Erde wiedergeboren (S. 432). Anfangs wendete ich mir selbst gegen die an und für sich plausible Theorie B's. ein, daß dann der Ausdruck קום nicht recht für die Totenauferstehung passe. Indessen kommt קום auch von Pflanzen ausgesagt vor: Gen. 37, 7 קָמָה אלמתי. Zu vergleichen ist auch קוֹמָה vom Wuchs der Pflanzen z. B. Jes. 10, 33. 2 Kön. 19, 23. Ez. 17, 6. 19, 11; ferner קָמָה „Getreide". Der Kult des Auferstehungsgottes ist spezifisch phönizisch. Daher kann B. auch behaupten, daß der alttestamentliche Auferstehungsgedanke seine beste Parallele an dem Mythos des Adonis habe und da vielleicht der Adonisdienst ägyptisch beeinflußt ist, so könnte die alttestamentliche Auferstehungsidee, die, weil plötzlich in der israelitischen Religionsgeschichte auftauchend, am besten nicht unabhängig von dem Adonisdienst zu denken sei, schon in ihrer „Entstehung mit ägyptischem Glauben zusammenhängen" (S. 441). Der älteste Beleg für den Auferstehungsgedanken ist für B. im A. T. wenn nicht Hos. 6, 2, so doch Ez. 37, 3 ff. (S. 416 ff.). B. begnügt sich aber nicht mit dem Nachweis einer etwaigen Entlehnung des alttestamentlichen Auferstehungsdogmas aus dem Phönizischen. Er gräbt noch tiefer. Er sucht nach einer Anknüpfung dafür in einer fortlebenden althebräischen Anschauungsweise und findet sie in der den Hebräern mit anderen Semiten gemeinsamen uralten Vorstellung von „der gebärenden und wiedergebärenden Kraft der Mutter Erde" (S. 443). Schildert doch der spätnachexilische Apokalyptiker die Totenauferstehung mit den Worten Jes. 26, 19 וָאָרֶץ רְפָאִים תַּפִּיל „und die Erde gebiert Schatten" (S. 444).

Nun halte ich zwar die „Mutter Erde" für kein ursemitisches Theologumenon (vgl. S. 3 f.); aber irgendwelche Anknüpfungspunkte für die aus der Fremde übernommene Auferstehungslehre mögen in dem hebräischen Empfinden vorgelegen haben. Und da liegt es

in der Tat am nächsten, mit B. an das Absterben und Wiederaufleben der Pflanzen zu denken. Ez. 37, 3 ff. und Jes. 53 mögen bei ihrer Hoffnung auf die nationale Wiedergeburt des im Grabe des Exils erstorbenen Israel von dem phönizischen Adonis bezw. auch von dem babylonischen Tammuzdienst, der auch nach B. irgendwie mit dem ersteren verwandt ist, beeinflußt gewesen sein. Hierher gehört auch der von Ez. 37 und Jes. 53 abhängige Text Hos. 6, 2. Denn den ganzen Passus Hos. 5, 15—6, 3 kann ich mit Guthe, dem ausgezeichneten Bearbeiter des Hosea in Kautzsch, Heiliger Schrift des A. T.[3], 1910 nur für nachexilisch halten. Gedanken über die Wiederherstellung Israels aus dem Exil hat man sich billigerweise erst gemacht, als das „Exil" wirklich eingetreten war. Aber für Jes. 26, 19 und Dan. 12, 2 möchte ich persischen Einfluß, trotz aller Unterschiede zwischen der persischen und jüdischen Auferstehungslehre, falls von B. richtig hervorgehoben, doch nicht ohne weiteres abweisen. Denn bei den Persern vor allem ist doch die Auferstehung der Einzelnen ein mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochenes Dogma. Von Jes. 26, 19 und Dan. 12, 2 mögen aber Verbindungslinien zu Ez. 37 und Jes. 53 zurückführen, die dann an phönizisch-babylonische Vorstellungen anknüpfen. Schließlich möchte ich aber auch für Jes. 26, 19 und Dan. 12, 2 die Möglichkeit eines Einflusses ägyptischer Vorstellungen vom Wiederaufleben aus dem Tode nicht in Abrede stellen, was B. S. 441 für „sehr wohl möglich, aber für „kaum nachzuweisen"" hält.

Mag man nun so oder so sich zu der Vorgeschichte der alttestamentlichen Auferstehungslehre stellen: jedenfalls sind die einschneidenden Ausführungen B.'s sehr geeignet, jedem Mitforscher zu Gewissen zu führen, wie schwierig derartige Fragen gerade jetzt wegen des im Vergleich zu früher sehr vermehrten Materials zu beantworten sind und wie wenig Sicheres schon gewußt wird. Und das bleibt sicher, daß der Gedanke der Totenauferstehung in Israel erst von größerer Bedeutung geworden ist, als das Volk selbst vor dem politischen Bankerott stand. Die Wiederbelebung wird die süße Hoffnung, die den Untergang verklärt.

Von Jahwes Heiltätigkeit hat man schon in relativ alter Zeit zu reden gewußt, vgl. z. B. Gen. 20, 17. Ex. 23, 25. Num. 12, 13. 21, 4 ff. B. S. 387. Ich würde etwas anders den Gedanken formulieren: die älteste Religion ist mit Medizinglauben aufs engste verwandt. Der antike Priester ist zugleich Heilmann. Ob aber Jahwe, der mutmaßliche Stammgott einzelner hebräischer Stämme, in vormosaischer Zeit eigentlicher Heilgott war, bleibt unsicher. Als Stammgott lag ihm freilich u. a. auch die Aufgabe ob, für das Wohl der Seinen zu sorgen, Krankheiten von ihnen fern zu halten, oder sie zu heilen. Aber auf dem Gebiet der Gesundheitspflege hatte Jahwe gewiß viele öffentliche und heimliche Konkurrenten, die er — man denke etwa an den Nechuštān, 2 Kön. 18, 4 — auch noch nicht aus dem Felde geschlagen hatte, als er für das

Empfinden vieler Kreise bereits der alleinige Arzt Israels geworden war, Hos. 5, 13. Jes. 6, 10. „Die meisten Belege für das Bild von Jahwe als dem heilenden finden sich in der späten Literatur des Alten Testaments, bei Jeremia und in den Psalmen“ (S. 387). B. hält es daher für sehr wohl möglich, daß die vielen Aussagen über Jahwes Heiltätigkeit hier, die der heilbedürftigen Stimmung des jüdischen Volkes in der nachexilischen Zeit entsprechen, auf babylonischen Einfluß zurückgehen werden, da gerade bei den Babyloniern die Götter so oft und gern als Lebenserhalter und Lebensförderer gepriesen werden. Besondere Heilgötter bei den Babyloniern sind Marduk, Ninib und Gula (S. 398): sie machen die Toten lebendig, d. h. sie heilen Schwerkranke. Das entspricht einer allgemein semitischen Verwendung des Verbs חיה, das 1. leben = weiterleben (S. 481), oder 2. leben = wieder aufleben oder genesen bedeutet (S. 396 f.). Krankheit und Not können zu Tode führen. Die Beseitigung beider gilt als Errettung oder als Wiederbelebung aus dem Tode, oder als Bewahrung vor der Scheôl. Bei den Phöniziern wird die Wiederbelebung aus dem Tode besonders dem Esmun zugeschrieben, der als der Gott des absterbenden und wiedererstehenden Naturlebens „in sich selbst die Wiedererstehung zum Leben repräsentiert“ (S. 400) und darum vor allem zum Überwinder der Krankheit oder zum Heilgott *κατ' ἐξοχήν* sich eignet. Auch für diese Entwicklung des Esmun mögen babylonische Einflüsse anzunehmen sein. Es wird richtig sein, wenn B. sagt, daß für die Anwendung der Begriffe des Totenerweckens, des Lebendig- oder Gesundmachens auf Jahwe sich babylonisch-phönizische Vorstellungen als Vorbilder nicht abweisen lassen werden. Das Große an der ganzen Übertragung solcher Ideen auf Jahwe bleibt m. E., daß Jahwe selbst das Heilamt für Isreal übernimmt und so zu einem Gott sich immer mehr auswächst, der über Leben **und** Tod gebietet: in jener Periode erobert sich Jahwe zu der Oberwelt auch die Unterwelt hinzu! Ich halte die diesbezüglichen Ausführungen B.'s besonders für das Verständnis einer Reihe von Psalmen für höchst wichtig: z. B. Ps. 30, 4. 86, 13. 103, 4. Mit der Wiederbelebung, der Befreiung aus der Scheôl, der Rettung von Krankheit und Not ist eine Rückkehr zum Leben und Glück verbunden. *Ζωή* und *σωτηρία* sind schon im A. T. — freilich in der Übergangszeit zum N. T. —, nicht erst im N. T. Wechselbegriffe. Ob freilich auch Psalmenstellen wie Ps 49, 16 (S. 401) hierher gehören, scheint mir noch nicht so sicher. Bedeutet das כִּי יִקָּחֵנִי hier auch nichts anderes als: er holt mich [aus der Scheôl]? Vgl. Kautzsch in seiner Heiligen Schrift des A. T.[3] z. St. Auch für die Datierung der Psalmen enthalten B.'s Untersuchungen sehr fruchtbare Anstöße, vgl. z. B. S. 453 zu Ps. 10. 14. 42. 84.

Aber auch sonst kommt nicht bloß der Orientalist, sondern besonders auch der Alttestamentler bei B. auf seine Kosten.

Ich verweise z. B. auf die Bemerkung über die Mazzeben

S. 29 ff.; die Aufrichtung derselben soll sie nur zu einem in die Augen fallenden Zeichen machen: hier hat sich ein Gott gezeigt. Könnten die Mazzeben auf Gräbern nicht aber auch Abwehrsymbole sein: der Vorübergehende soll sich hüten, die Grabesruhe der Toten zu stören, sonst kostet es ihm das eigene Leben? S. 57 sagt B. sehr richtig: in dem Gedanken, Jahwe ist heilig, d. h. erhaben, und Allah ist groß, gipfle die ganze Theologie der Hebräer und Araber. Ich möchte dafür noch lieber sagen: der Herr אדני *κύριος* ist heilig: das ist das Ergebnis der alttestamentlichen Religionsgeschichte! Denn mit der Ersetzung von יהוה durch אדני ist das Nationale der alttestamentlichen Religion überwunden. Oder man vergleiche die trefflichen Ausführungen über Natur- und Stammgottheiten (S. 39 ff.) — die letzteren nur sind ethischer Weiterbildung fähig. S. 38 redet B. von der Verehrung der Gottheit in Tiergestalt. Gewisse Tiere werden wegen ihrer Eigenschaften bewundert. Deshalb werden auch Tiernamen häufig als Personennamen verwendet. Das gilt aber m. E. nicht für Personennamen wie פַּרְעֹשׁ. Der Träger eines solchen Namens sieht den Floh weder als seinen Vater an, noch verehrt er ihn wegen hervorragender Eigenschaften, sondern der ominöse Namen soll den Träger vor dem lästigen Insekt schützen: es ist ein Abwehrname! Zu der Verbindung אשמן עשתרת im Phönizischen ist im Hebräischen nicht bloß יהוה צבאות sondern auch יַרְדֵּן יְרֵחוֹ „der Jordan bei Jericho“ u. ä. eine Parallele. Wie es scheint, war bei der Fertigstellung des Buches dem Herausgeber die neue phönizische Inschrift von Zendschirli: die Inschrift des Klmu (vgl. Lidzbarski, Ephemeris, 1912, S. 281 ff.) noch nicht zugänglich; dort in der letzten Zeile begegnen die Götter בעל צמד, בעל חמן und רכבאל בעל בת.

Ich breche ab. Wir dürfen hoffen, daß Graf Baudissin uns noch mehr Materialien aus seinen vielseitigen Sammlungen und Studien zur semitischen und allgemeinen Religionsgeschichte in nächster Zeit bekannt machen wird. Er kann gewiß sein, daß er seine Leser durch seine gründlichen und in vieler Hinsicht vorbildlichen Forschungen wie in seinem jetzigen Buch so auch in der Fortsetzung für reiche Anregung und Belehrung zu großem Dank verpflichten wird.

Georg Beer.

---

*Hartmann, Richard, Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte.* (*Zur Kunstgeschichte des Auslandes, Heft 69.*) Straßburg, J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel). 1909. Mit 5 Lichtdrucktafeln. VI + 73 S. M. 4,50.

Hartmann redet zuerst von der Heiligkeit des von dem Jerusalemer Felsendom umschlossenen uralten Felsens. Die Gründungsgeschichte des Heiligtums ist uns bekanntlich 2 Sam. 24 und

1 Chron. 21 erzählt. Schon zur Zeit David's genoß die Stätte kultisches Ansehen. Vielleicht war sie bereits ein Heiligtum der Jebusiter. Auf dem heiligen Felsen stand Salomo's Brandopferaltar. Fehlt letzterer auch in dem Baubericht 1 Kön. 6—8, und geschieht erst seiner in der Parallele 2 Chron. 4, 1 Erwähnung, so ist er doch 1 Kön. 8, 22. 64; 9, 25 vorausgesetzt, und ist in 1 Kön. 7, 23, wo sein Platz sein müßte, nur entfernt mit Rücksicht auf Ex. 20, 24 ff. Die Maße, die H. S. 2 auf Grund von Baedeker, Palästina und Syrien[6], S. 50, über die Größe des heiligen Felsens bietet, lassen sich jetzt nach den genaueren, auf eigenen und wiederholten Messungen beruhenden Angaben verbessern, die Dalman, Neue Petraforschungen 1912, S. 111 ff., vorführt. Die Geschichte des Heiligtums bis zur Zeit Muhammed's ist von H. etwas knapp behandelt. Daß Nebukadnezar, 2 Kön. 25, Jerusalem dem Erdboden gleichmachte, ist viel zu viel behauptet (S. 4). Interessant ist die Nachricht des Pilgers von Bordeaux vom J. 333, daß die Juden damals den heiligen Stein zu salben pflegten (S. 5). Wie zäh hat sich doch der altsemitische Brauch des Steinsalbens, vgl. Gen. 28, 18. bis hinein in das Judentum gehalten! Ob wirklich Hadrian (S. 5), wie Dio Cassius 69, 12 angibt, dem Jupiter nach der Bezwingung des Aufstandes des Bar Kochbha einen Tempel in Jerusalem erbaute, eben auf dem heiligen Felsen, kann nach Dalman, a. a. O., S. 134, bezweifelt werden. Denn die Existenz eines solchen Hadriantempels wird geradezu durch das Zeugnis des Hieronymus zu Jes. 2, 9 (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[4], S. 701, Anm. 152) und Matth. 24, 15 und durch die Autorität des Pilgers von Bordeaux höchst fraglich. Gern würde man von Hartmann mehr über die jüdischen Legenden erfahren, die sich an den Felsen bis zur Zeit Muhammed's geknüpft haben. Denn diese sind es doch gewesen, die dem arabischen Propheten das Jerusalemer Heiligtum in glanzvollster Aureole erscheinen ließen und den Brennpunkt der muslimischen Legenden bilden, die man sich noch heute über den Felsendom erzählt, S. 8 ff. Auch für die jüdische Lücke bei H. ist jetzt u. a. auf Dalman, S. 134 ff., 138 ff. zu verweisen.

Es folgt die Beschreibung des Felsendoms in seiner jetzigen Gestalt S. 13 ff. Das Beste, was wir darüber besitzen, bleibt auch heute noch die Schilderung von de Vogüé, Le temple de Jérusalem 1864/65. So eingehend uns H. alles wichtige vorführt, eindrucksvoller würde hier alles, besonders für kunstgeschichtlich interessierte Leser, erst werden, wenn H. uns bildliche, besonders farbige Beigaben böte. Die fünf Lichtdrucktafeln am Schluß können durchaus nicht den Wunsch nach Vorführungen im Bilde erfüllen: es sind nur gröbste Umrisse! Um so lieber lesen wir dann die kunstgeschichtliche Belehrung S. 18 ff. Schon vorher, S. 17, findet sich das Urteil, das jeder Besucher des Felsendoms nur unterschreiben wird: „Es ist kein Werk von überwältigender Kraft und Größe wie die Sophienkirche in Konstantinopel, aber bis ins kleinste Detail

ein Denkmal des feinsten Schönheitssinnes". Der Bau ist „auf Veranlassung der Chalifen für den Islam von griechischen Meistern in byzantinischem Stil hergestellt", S. 18 (nach de Vogüé). Spezifisch arabisch sei die harmonische Farbenzusammenstellung. Stammt dieser Farbensinn aber wirklich aus Arabien? Könnte hier nicht an andere orientalische Ursprungsländer gedacht werden? Die Frage wiederholt sich ja z. B. auch für die Farbenharmonie der orientalischen Teppiche. Religionsgeschichtlich angesehen, dient das Heiligtum als Reliquienkapelle (S. 21). „Der unvergleichliche Reiz des Felsendoms beruht auf dem Aufbau seiner Kuppel" (S. 22). Wenn auch bis jetzt kein unmittelbares Vorbild für den Felsendom in seiner ganzen Anlage nachgewiesen ist, „so ist er seiner Grunddisposition nach doch nur eine Variation der bei Ausgang des Altertums weit verbreiteten . . . Form des oktogonalen Zentralbaues mit inneren Kuppelstützen" (S. 22). Ich möchte mir die Frage erlauben, wie verhält sich der Felsendom zu orientalischen Synagogenbauten?

Sub III wendet sich Hartmann den Nachrichten über heidnische und christliche Bauten auf dem Tempelplatz zu, S. 24 ff. Der Felsendom geht seiner Grundlage nach nicht auf einen Bau Hadrian's zurück — so Schick —, das ist umso unmöglicher, da der ganze Hadriantempel über dem heiligen Felsen auf schwachen Füßen steht (s. oben). Noch schlechter steht es mit der Behauptung Fergusson's, „die von Eusebius beschriebene Rotunde Konstantin's über dem heiligen Grabe sei nichts anderes als der Felsendom" (S. 25). Denn diese Hypothese steht „mit allen einigermaßen gesicherten Resultaten der topographischen Forschung über Jerusalem im Widerspruch" (S. 26). Und daß der Felsendom nicht, wie Sepp annahm, die justinianische Basilika ist, wird durch die christlichen und muslimischen Nachrichten über die Besitzergreifung der Araber von dem Tempelplatz i. J. 638 bewiesen. Denn der christliche Ägypter Eutychius und die auf Augenzeugen zurückgehende muslimische Überlieferung stimmen darin überein (S. 29), daß die Umgebung des heiligen Felsens zur Zeit der arabischen Eroberung verödet dalag. ʿOmar ibn al-Chaṭṭāb nahm 638 von dem Platz Besitz und wandelte ihn in eine muslimische Kultstätte um. 642 hat ʿOmar begonnen, einen Tempel aufzubauen. Dieser Bau muß aber recht dürftig gewesen sein.

Erst mit den Omajjaden beginnt die Glanzzeit für das arabische Jerusalem. Jerusalem wird von den Omajjaden gegen Mekka ausgespielt. Deshalb wird Jerusalem mit einem prächtigen nationalen Zentralheiligtum, eben unserem Felsendom, geschmückt. Der Erbauer desselben ist ʿAbd al-Malik, nach dem also, nicht aber nach ʿOmar, der Bau zu benennen ist. Hier, und für die folgenden Zeiten hätten die arabischen Quellen in Text und Übersetzung vorgeführt werden müssen. Bei Ibn al-Faḳīh al-Hamadani, 290/903, dem wir die erste detaillierte Beschreibung des muslimischen Heiligtums

verdanken, stimmen bereits die Angaben merkwürdig mit der jetzigen Gestalt des Felsendoms überein (S. 40). Die Intoleranz der Türken, die im Gegensatz zu dem liberalen Geist der arabischen Herrschaft den Zugang zu der Grabeskirche in Jerusalem den Christen verwehrte, führte zu dem Ausbruch der Kreuzzüge. 1099 nahmen die Kreuzritter die heilige Stadt ein. Der Tempelplatz wurde von den Franken, besonders durch den Normannen Tankred gestürmt, und der Felsendom, das templum domini, seiner Schätze beraubt. Die Moschee wurde nun in eine Kirche verwandelt. Das geschah durch Aufstellung eines Baldachinaltars auf dem durch weiße Marmorplatten gerade gemachten heiligen Felsen. Hartmann ist geneigt, der muslimischen Überlieferung zu glauben, daß die Christen damals die Ṣachra durch Abschlagen von Stücken, die sie als Reliquien teuer verkauften, sehr beschädigt haben (S. 48). Tritt nun auch diese Behauptung bereits bei 'Imād ed-dīn auf, dem Augenzeugen der Rückeroberung Jerusalems und seines Felsendoms durch Saladin i. J. 1187, so ist sie doch, wie Kittel, Studien zur hebräischen Archaeologie 1908, S. 93 f., mit beachtenswerten Gründen nachweist, nichts anderes, denn „ein bloßes Produkt gehässiger muslimischer Legende". Will doch 'Imād ed-dīn unter den bildlichen Darstellungen, die von den Christen auf dem weißen Marmor angebracht wurden, u. a. Gestalten wie Schweine gesehen haben (Kittel, S. 88)! Hat hier der Christenhaß den edlen 'Imād ed-dīn zu Fabeleien veranlaßt, warum nicht auch sonst? Durch Saladin wurde der Felsendom wieder in ein arabisches Heiligtum, durch Entfernung des Kiborienaltars und durch Freilegung des heiligen Felsens, zurückverwandelt. Für die nächsten Zeiten sind wir insbesondere auf die Nachrichten des Mudschīr ed-dīn (Hartmann, S. 62) angewiesen. Unter dem großen Soliman (1522—66) schließt die Baugeschichte des Felsendoms ab; seitdem hat er seine heutige Gestalt (S. 70).

Zum Schluß behandelt H. das Thema „Felsendom und Gralstempel", S. 71—73. Das verklärte Bild des Jerusalemer Felsendoms lebt in den Worten des Dichters als Tempel des heiligen Gral fort!

Dies eine kurze Andeutung für die Reichhaltigkeit der Hartmann'schen Studie, die durch Vorführung der wörtlichen arabischen Quellen in Text und Übersetzung und durch Beigabe bildlicher Darstellungen noch bedeutend gewinnen würde. Läßt die Kritik zwar hier und da zu wünschen, so vermag doch die fleißige Arbeit zu den alten neue Freunde des Felsendoms hinzuzusammeln. In ihm ragt die wertvollste Reliquie — und fügen wir gleich hinzu: eine der wenigen echten — aus dem grausten semitisch-israelitischen Altertum in unsere Gegenwart herein und verbindet so, als ein auch dem Abendländer geöffnetes Heiligtum, Orient und Okzident. ولله المشرق والمغرب!

G. Beer.

*Tāj-ad-dīn Abū Naṣr 'Abd-al-Wahhāb as-Subkī, Kitāb Mu'īd an-ni'am wa-mubīd an-niqam, The Restorer of favours and the Restrainer of chastisements. The Arabic text with Introduction and Notes, edited by D. W. Myhrman, Docent at the University of Uppsala.* London, Luzac & Co., 1908. XV, 60 und XLVI + 240 S. (arab. Text). 8°. 12 Sh. 6 d. geb.[1])

Der große Jurist, Verfasser des beliebten Handbuchs Ǵam' alǵawāmi' fī uṣūl alfiqh, und Biograph der Schāfi'iten, Autor der berühmten Ṭabaqāt alŠāfi'īje, Tāǵ aldīn 'Abdalwahhāb alSubkī, 727/1327—771/1370, hat unter den mehr als 30 Schriften seines durch die Pest vorzeitig im 43. Jahre gekürzten Gelehrten- und Beamtenlebens auch „a religious-ethical-social treatise" hinterlassen, welches eigentlich zum Thema hat, wie die verlorene göttliche Gnade (*al-ni'ma*) im Geistlichen und Zeitlichen wiedererlangt werden kann durch Selbsterkenntnis und reuige Umkehr, durch Anerkennung der Gerechtigkeit und Wohltaten Gottes auch in Leiden und Strafen, und besonders durch stetigen Dank (gegen Gott) mit Herz, Zunge und Hand (in Gedanken, Worten und Werken) الشُّكْرُ بالقلب واللسان والافعال. Fast das ganze Buch behandelt letzteres in 114 Beispielen (diese Zahl ist offenbar nach den 114 Sūren des Qorān gewählt), indem jedem Stand und Beruf, vom Kalifen bis zum Straßenbettler, seine Pflichten vorgehalten werden. Hierdurch wird die Schrift für uns zu einem kulturhistorisch höchst interessanten Sittenspiegel des ganzen gesellschaftlichen Lebens im mamlūkischen Ägypten und Syrien des 14. Jahrhunderts. Durch kritische Ausgabe eines solchen, nach verschiedenen Richtungen instruktiven Werks, hat sich der Herausgeber unsern gebührenden Dank erworben. Freilich ist die an vielen Stellen schwierige Ausgabe mit unzulänglichen Kräften unternommen und daher von doch unverzeihlich vielen Druckfehlern, sprachlichen und sachlichen Schnitzern und Nachlässigkeiten entstellt. Das lange Sündenregister, wie es in den mir gerade zugänglichen Besprechungen von Huart, JA. 1909, I, 304—8; Goldziher, DLZ. 1909, Sp. 2383—87; Reckendorf, OLZ. 1910, Nr. 6; Brockelmann, LZ. 1910, Sp. 1182 f. vorliegt, könnte ins Endlose erweitert werden. Zur Ergänzung kann hier nur weniges Wichtigere beigefügt werden.

Auffallend ist zunächst, daß der schon seit 1317 = 1899 vorliegende Kairoer Druck des Buchs durch Moḥammed Emīn el Ḫāneǵī, am Rand von Ibn Qaḍīb albān's Ḥall al'iqāl und Sujūṭī's alAraǵ fil faraǵ (alle drei unter dem Sammeltitel Tafrīǵ almohaǵ bitalwīḥ alfaraǵ zusammengefaßt) dem neuen Herausgeber ganz unbekannt

1) Die Rezension wurde erst am 22. Mai 1912 übernommen.

blieb. Dieser orientalische Druck stellt zwar auch nur die besondere Rezension von B[3] (Berlin 5572[2], Wetzstein 1600), aber mit wichtigen Varianten, dar (vgl. dazu p. 6: „B[3] mostly runs its own course independently"; er scheint mir aber eben in seiner Besonderheit nicht recht beachtet und verwertet zu sein), und hätte den Herausgeber vor manchen Fehlern bewahren können. Zu einer späteren definitiven kritischen Ausgabe muß der Kairoer Druck wie der älteste Codex im Escorial (mit den Codices von Paris und Kairo) mit verwertet werden.

Was den Heimatsort jener tüchtigen Gelehrten- und Beamtenfamilie, deren berühmteste Glieder der langlebende Vater Taqī aldīn ʿAlī ibn ʿAbdalkāfī, 683/1284—756/1355, und der im schönsten Mannesalter hingeraffte (s. oben) Sohn Tāǵaldīn ʿAbdalwahhāb al *Subkī*, sind, nämlich *Subk* betrifft, so herrscht darüber bis heute eine merkwürdige Konfusion. Da lesen wir stehend geographische Monstra, wie folgende: Huart a. a. O. 304: „La famille de Sobkī était originaire du village de Sobk, dans la Basse Égypte, province de Charqiyya, près de Memphis", indem er dabei blindlings Myhrman folgt, p. 8: „As the family name *as-Subkī* shows and historical records prove the family of these times came from one of the two villages *Subk* in lower Egypt, namely the *Subk* in the province of *Šarkīya* [l. alŠarqīja], near Memphis". Brockelmann, Geschichte der arab. Litter. II, 86 hat gar „Subk im östlichen Ägypten", worunter man sich gar nichts Rechtes vorstellen kann, wobei alŠarqīje noch falsch übersetzt ist: es dürfte ja nur etwa „im östlichen Delta" übersetzt sein (Lubb allubāb 132 hat nur unbestimmt السُّبْكى بالضمّ والسكون الى سُبْك قرية بمصر, vgl. Moštabih 292). Wüstenfeld, Der Imām el Schāfiʿi (1890), I, 10, Geschichtschreiber Nr. 341 und Akademien Nr. 49 spricht nur von einem „Orte Subk bei Memphis". Das falsch sich forterbende الشرقيّة stammt aus Ibn Qāḍī Šuhba bei Wüstenfeld, Akademien Nr. ٤٩ (S. ٩): تقىّ الدين السُّبكى وُلد بسُبك من اعمال الشرقيّة, wo es aber Verderbnis aus dem einzig richtigen المنوفيّة sein muß, wie ʿAlī Bāšā Mubārak, Ḫiṭaṭ ǵedīda XII, 7 nach Sujūṭī den Passus richtig hat, ebenso der Ägypten so genau kennende Verfasser des Tāǵ alʿarūs VII, 140 unten, und Boinet Bey im Ortslexicon von Ägypten S. 330, 895, 899 سُبك الاحد und سُبك الضحّاك „Sobk el Ahad" und „Sobk el Dahhāk"; „Soubk el Dahak" hat auch die Deltakarte in Bädeker's Ägypten (Meyer, Ägypten[2] (1889) hat nur „Dahhâk"), gerade in der Mitte zwischen Kairo und Ṭanṭā. Mit Jāqūt's 3, 34, 20 ganz unbestimmt genanntem سُبْك wird auch unser سُبْك der Provinz

el Menūfīje gemeint sein. Dabei spielt die alte Verwechslung von Memphis مَنْف mit مَنُوف Menūf (Momemphis), süd- und nordwestlich von Kairo, bedenklich mit! Von der Ostprovinz الشرقيّة des Deltas kann aber für Subk nie und nimmer die Rede sein.

Die große Ungenauigkeit des Herausgebers zeigt sich schon an der inexakten Bibliography S. XI—XIV. „Algér, Tagnan“ für Fagnan, Alger oder englisch Algiers, könnte man als Druckfehler ansehen. Beim Catalogus der Bodleyana fehlt vor Nicoll-Pusey „Uri“! Vom Catalogus des Britischen Museums „1876—79“ lies 1846—1871. Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur wird eine „Second Edition“ statt des II. Bandes (Berlin 1902) zugeschrieben. 1001 Nacht: „Būlāq 1255“ l. 1251 (1835); 1279; 1306. Cairo: „alkutūb-almaḥfīwīya“ l. alkutub almaḥfūẓa. DK addurar alkamīna l. alkāmina und füge das für den Inhalt bezeichnende und reimende fī a'jān almīat alṯāmina hinzu. „Leyd.[2] Dozy“ l. De Goeje et Houtsma; füge hinzu II 1[2] de Goeje et Juynboll 1907. P. XIV, RA — „'Ayyūb-alāṭir“ l. Ajjūb-al'āṭir und füge gleichfalls hinzu: fīmā tajassara fī aḫbār ahl alqarn alsābi' ilā ḫitām alqarn al'āšir. Taṣnīf almusāmi' l. almasāmi' (ebenso in dem ganz andern so betitelten Werk eines andern Autors p. 26) und füge wieder hinzu: bitarāǵim riǵāl ǵem' al ǵewāmi', und statt der alten Nummer des Brit. Mus. setze jetzt: Suppl. 646.

Die Introduction (60 S.) orientiert über die Handschriften S. 1—7; über den Autor (family, life, personality, works) 8—34; über das edierte Werk 35—60, wobei aber die Würdigung des großen Theologen und Juristen doch viel zu kurz kommt. S. 3 wird von der „Escurial Library in Madrid“ gesprochen: Wer die Unbequemlichkeit des Arbeitens im einsamen Escorial kennt, würde allerdings wünschen, daß die reiche Bibliothek nach Madrid käme. S. 4, 10 Ketchum, 12 Ketschum! S. 7 hat 3mal ḥamza für hamza, ebenso S. XIX der Notes.

S. III der Notes gibt nach den Handschriften als entfernte Vorfahren des Autors سوار بن صسوار بن سليم und S. 9 „Sawār ibn Ṣasawār ibn Salīm“: Sawār gibt es nicht, nur Siwār und Sawwār; صسوار Ṣasawār ist natürlich مِسْوار Miswār zu lesen; Salīm wohl auch Soleim; der dem Herausgeber unbekannte, schon 1324 = 1906 in 6 Bänden vorliegende Druck der طبقات الشافعيّة الكبرى hat übrigens in der langen Biographie des Vaters Taqī aldīn von unserem Tāǵ aldīn umgekehrt مسوار بن سوار; Ḫiṭaṭ ǵedīde XII, 7 und Ḥuffāẓ 21, 13 wird der an سوار zu sehr anklingende مسوار einfach weggelassen. S. 9 Wālī-ad-dīn im Stammbaum der

Subkī's l. Walīaddīn. S. 10 al-A'zz l. alA'azz; Ibn 'Aṭā l. Ibn 'Aṭā allāh (Brockelmann, Gesch. der arab. Litter. II, 87, 1 'Aṭā'allāh l. Ibn 'A.); aṣṢā'iġ l. Ibn alṢāiġ. S. 11, 3 v. u. und S. 21 anNaqīb l. Ibn alN. S. 11, 8 Ḫašābīya l. Ḫaššābīje. S. 12, 16. 13, 8 Sanbātī l. -ṭī, so immer auch Sujūṭī. S. 12 Qīmarīya, S. 13 und 17 Qimārīya l. Qaimurīje nach Jāqūt 3, 218 (Lubb allubāb 216) قَيْمُر قلعة بين الموصل وخِلاط, vgl. JA. 1894, I, 438. S. 13 zweimal und sonst oft Juwānīya l. ǵewwānīje جَوّانيّة. S. 15 Muḥaqār l. wohl Miḫfār مِخْفار, Note 5 Balfiyānī l. Bilifjānī nach Lubb allubāb 43 بِلِقّيا بلد بالبهنسا (Ṭabaqāt alŠāfi'ije 6, 243 falsch البلقيانّى). S. 17, 3 Taqwīya l. Taqawīje; Nafa'sīya l. Nefīsīje; Dimāġīya l. Dammāġīje JA. 1894, I, 282. 399. 401. 442. Muwaqqi (2mal) l. muwaqqi'. S. 19, 5 قال l. (mit Goldziher) قال, womit Huart's Übersetzung zu vergleichen ist. S. 20 3mal Balqīnī l. mit Lubb etc. Bulqīnī. (Auch im Englischen manche Fehler: invidual S. 6, 8; excerted 20, 3; 22, 11 exel, wo die c gerade zu vertauschen sind; 24 luxery, couragons, redicule; 36, 3 exihibits; 38, 5 explaination; 53, Mitte laud l. loud; 54 2mal wordly l. worldly etc.) S. 21 Qāsīun l. Qāsijūn قاسيون. S. 26 alġaiṯ al-hānī l. hāmi' الغيث الهامع; Zara't l. Zo(a)r'a. S. 27 Ibn Abī Sarīf l. Šarīf (Brockelmann II, 89 hat falsch b. 'Alī Šarīf!, ebenso al Barawi l. al Barāwī; M. al Barrī l. M. b. Barrī); aṣ-Ṣabbāj l. Aḥmed ibn Qāsim alṢabbāġ; Hāṭib at-Taḫarīya l. Ḫaṭīb alFaḫrīje; Bazillī l. Bāzillī; aṣ-Ṣafāwī al-Īġī l. alṢafawī al-Īġī الصفوىّ الايجىّ; 740 pp. l. 760 (380 fol.); Luqānī l. Laqānī von لَقانة (Bādeker, Deltakarte: Lakanah; Boinet: Lakānah) zwischen دَمَنْهور und شُبْراخيت. S. 28, 2 Kanānī l. Kinānī und füge (wie S. 29 steht) Ibn Ǵamā'a bei; 3 ar-Raula l. al Ramlī; al Kabākibī al Kudsī l. al Qabāqibī al Qudsī; 'Abd al-Barri l. -Barr; Raḍā-ad-dīn l. Raḍī eddīn. S. 28, 8 raf' al Ḥājib 'an muḫtaṣar Ibn al Ḥājib l. raf' alḥāǵib 'an muḫtaṣar —. Brockelmann wird mehrmals der Vorwurf gemacht, daß er Schriften nicht erwähne: mit Unrecht, wenn keine Handschriften davon existieren! Die Zitate sind oft nachlässig unvollständig, so S. 30, N. 10: Brock. adde I, 418; S. 31, N. 4: Brock. adde I, 195. S. 30 penult. Adra'ī l. Aḏra'ī. S. 20, 7 Māsidīnī l. Māridīnī, S. 36 Mitte richtig! S. XVII, Notes 2mal Maradīnī cfr. Ṭabaqāt 6, 167 الماردينىّ نائب الشام.

S. 58, XXXVIII und ٣٢. 'Izz ad Dīn as Salām l. 'Abd al Salām (S. XLII richtig). Die sämtlichen Noten sind in ihrer Schülerhaftigkeit und Oberflächlichkeit fast wertlos, und der schwächste Teil des Buchs.

S. XXIII Umm aṣ-ṣaḥīḥ l. Umm alṢāliḥ; ebd. wird الحَنّاط marchand de froment (Belot) mit cheese-merchant übersetzt, indem froment und fromage verwechselt wurde! u. v. a.

Die sprachliche Schwäche zeigt sich schon auf der arabischen Titelseite, wo das schlechtbezeugte عَنِيَ für klassisches عُنِيَ = اِهْتَمَّ اعتنى gewählt wird. Statt des klassischen malakī مَلَكِيّ von مَلِك malik „König" oder des späteren vulgären مُلُوكِيّ „königlich" wird hier ein ganz unarabisches, barbarisches مُلُوكانِيّ fabriziert, das eine Kontamination mit سُلْطانِيّ und persischem مُلوكانه (-āne ist persische Endung) sein dürfte. سنة ١٩٠٨ مسيحيّة l. المسيحيّة. G (Gothanus) scheint nicht genau verwertet, wie ٣[12] zeigt, wo G nach Pertsch's Beschreibung, wie B[1,2,3] (und der Kairoer Druck) على السبكيّ hat; ebenso hat G ٤, Z. 4 statt سلكها ein اسلكها, was nicht bemerkt ist. ٣[6] ist in حاكم das Tešdīd des folgenden الحكام übergesprungen. ٤[2] ist jedenfalls والصلاة, und in der Note selbst والسلام mit Artikel zu lesen, nicht وصلاة وسلام. ٤, 2 اقومهم l. اقوم. ٥ letzte Textzeile hat der Kairoer Druck (= C) vor dem nachfolgenden berichtigenden بَلْ vor على قصد التجربة لخ noch ein gutes لا. ٦, 9 جديرة, C حرية. Zu 18, 4 المشمرون dekretiert Brockelmann: „almuštarūna ‚die Käufer' allein richtig". Diese Lesart von 3 Handschriften (gegen 5 und C) halte ich dagegen für die schwächere; es ist nicht das Bild einer Versteigerung, sondern Allāh ruft auf zur Arbeit im Weinberg des Herrn: „wo sind die eilig und willig kommenden (eifrigen Arbeiter)?" شمر II und IV ist ein beliebter Ausdruck unseres Autors, cfr. 5, 4 وشمّرت فيه, Ṭabaqāt 6, 147 von seinem Vater Taqī eddīn gesagt: المشمر في رضا الحق, cfr. auch Ibn al Aṯīr's Ḥadīṯlexikon Nihāja s. v.

Allāh lädt zum Eintritt durch das Tor der Barmherzigkeit in die Gottesstadt ein: فباب الرحمة مفتوح والربّ مُنادٍ فاين المُشمِرون. 18, 14 هذه الليلة نُحيى l. نُحْيِى (C hat نحى) cfr. أَحْيَا ليلة „eine Nacht durchwachen" (eig. „durchleben") Lane s. v. u. a. 20, 8 التفرقة l. التَّفْرِقة. 45, 13 وقيامهم فى جَوازة الدين, dazu Note p. XII: جَوازة „fem. of جواز a thing that is allowed"!!; hier macht der Herausgeber einfach ein neues Wort, das aber keinen Sinn gibt! Brockelmann macht daraus: ḥirāzat ad-dīn „Schutz der Religion"; ein ḥirāza „Schutz" hat aber überhaupt nur zweifelhafte Existenzberechtigung, da es nur von dem vulgären Vocabulista (unter custodia) bezeugt ist und da wohl nur mit حِراسة zusammengeworfen ist; es gibt nur ein حَرازة „Festigkeit" von حَرُزَ „fest sein"! Es ist vielmehr einfach das in solchem Zusammenhang gewöhnliche حَوْزة „Territorium, Machtbereich" zu lesen, wie sofort C meine Konjektur bestätigte, vgl. auch nur Lane 668 احمى حوزة الاسلام und unsere Schrift selbst 28, 7 ويحمى حوزة الدين ويكفّ ايدى المعتدين (nach der traditionellen Phrase) [daß alle Codices جَوازة haben sollen, ist mir unglaublich!]. S. 48, 31 und 15 steht الفلّاحة statt الفَلاحة, ebenda أُدمى für آدَمىّ; نُزح l. نَزح; وحال l. وَلِحالِ, (so C richtig). S. 50, 12 تتعاظم, C يتعاظم بهم. S. 63, 11 يتجاوز الضرب المقاديم l. mit C richtig يتجاوز فى الضرب المقادير. S. 66, 10, das von Goldziher und später Brockelmann aus den Varianten und dem Zusammenhang richtig gestellte للجمام für للجمال bestätigt C. S. 92, 11 hat C يهمل شيئًا يدخل statt يكن سببًا فى ادخال. S. 93, 1 für ارتباطًا hat C ارتبطا; 3 العَيّار, C العيار; 6 نهر l. نَهْر. S. 110, 4 الاصّة l. الأَمّة. S. 116, 15 تفكيل l. mit C تفكيك (Brockelmann falsch تعليل); 16 نصوص steht natürlich richtig in C, — نصور in allen Codices? Unglaublich! S. 127, 11 — النحو — l. حُبُّ النَّحْوِ واللُّغَة. S. 128, 14 الحاملى l. الجاملى.

S. 129, 7 العرّاق l. العِرَاق. S. 132, 19 احْمَل l. احْمِل. Das الجوزج aller Handschriften (auch C) darf nicht einfach in الجوزة verwandelt werden, zumal noch mit den abenteuerlichen Deutungen der bizarren Note XXV; es ist جوزج zu lesen = pers. جوزه جوزه جوجه چوزه etc. pullus gallinae etc. (Varianten bei Vullers). S. 133, 13 بازى l. بَازِى. S. 144, 1 مشجوعًا, C مسجعا; 3 اخوجىّ, C أخو حىّ; 5 الجزاء, C wie Goldziher richtig الجِراء. S. 150, 14 C اشار für اشرا. S. 181, 8 الزرع والشجر l. الزرْع والشّجر; 15 اى l. أىّ. S. 182, 10 حلال l. جلال. Z. 185, 5 نشاء l. نشأ (ähnliches öfters); 6 الاباء l. الآباء. S. 188, 3 المُذَقى l. المذقِب. S. 192, 3 الشيخ الاسلام l. شيخ الاسلام. S. 193, 8 hat C الإذن شرط. In dem Ḥadīṯ S. 200, 14 الجرس من امير الشيطان, wo Goldziher امر konjiziert, ist natürlich mit C zu lesen الجرس مزامير الشيطان „die Glocken sind des Satans Flöten". Zu S. 231, 14 شدّوا الحجارة على بَطونهم (l. natürlich بُطونهم, Vokale und Punkte sind noch oft verwechselt!) konjiziert Brockelmann für das deutliche الحجارة „Steine" aller Codices (und C), außer B³ الحناجر, الحُجُزات „sie zogen die Gürtel stramm (vor Hunger)". Da scheint mir doch Huart's Deutung besser (der Araber würde auch kaum الحجارة und الحجزات verwechseln!): „‚ils attachèrent solidement des pierres sur leurs estomacs, à cause de la faim". Quand le Bedouin a faim, il comprime son estomac avec une pierre plate serrée au moyen de sa ceinture ou d'une corde.' Des Herausgebers Deutung XLIV ist verworren und phantastisch. U. v. a. m.

C. F. Seybold.

*Musée du Louvre. — Département des Antiquités Orientales. Une Relation de la Huitième Campagne de Sargon (714 av. J.-C.). Texte assyrien inédit, publié et traduit par François Thureau-Dangin. Avec une carte et trente planches.* Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912. XX, 87 pp.; XXX pl. 4⁰.

Ein höchst eigenartiger Text ist es, mit dem uns Thureau-Dangin hier bekannt macht: auf einer Tontafel von ungewöhnlicher Größe (ca. 38 × 25 cm) findet sich in je zwei Kolumnen auf Vorder- und Rückseite der umfangreichste (430 lange Zeilen umfassende) Bericht einer assyrischen Expedition, der bisher bekannt geworden ist. Aber auch die Form dieses Berichtes ist eigenartig: es ist die eines Briefes an den Gott Ašur (*ana Ašur abu ilâni bêli rabê âšib Êḫarsaggalkurkurra êkurrušu rabî adanniš adanniš lû šulmu*). Th.-D. sagt nichts Näheres über die Herkunft dieser Urkunde, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie aus dem Tempelarchiv des Gottes Ašur in der Stadt Assur stammt, und man wird nur bedauern, daß es den deutschen Ausgrabungen dort nicht gelungen ist, diesem Unikum die Reise durch die Hände der Antiquitätenhändler versperrt zu haben. Dieses Bedauern wird jedoch durch die schnelle in jeder Hinsicht mustergültige Puklikation des verdienten Herausgebers zur Genüge wettgemacht.

Es handelt sich in dem Texte um den Feldzug Sargons gegen Ursâ von Urarṭu und um die damit im Zusammenhang stehenden Expeditionen gegen Metatti von Zikirtu und Urzana von Muṣaṣir vom Jahre 714, und da die Urkunde in dem Eponymat des Ištardûri (714) datiert ist, muß sie unmittelbar nach Beendigung des Zuges verfaßt sein. Die Art des Berichtes selbst ist ebenfalls eigentümlich: lange itinerarartige geographische Notizen wechseln mit hochpoetischen Naturschilderungen, die bis zum Parallelismus membrorum ausgearbeitet sind; man vgl. z. B. Z. 19, wo vom Simirria-Gebirge gesagt wird: *ša eliš rêšâša šamâmi endâma šapliš šuršuša šukšuddu kirib aralli*, eine Stelle, die ganz an die Beschreibung des Mâšu-Gebirges und der Skorpion-Menschen im Gilgameš-Epos (IX, 39. 40) erinnert. Dann wieder finden sich lebendige Schilderungen der Kriegsereignisse, und gegen Schluß wird der Leser durch die endlose Aufzählung der in Muṣaṣir erbeuteten Schätze ermüdet.

Der Erhaltungszustand der Urkunde kann als verhältnismäßig gut bezeichnet werden; leider fehlt ein großes Stück aus der Mitte der unteren Partie, so daß bald 100 Zeilen unvollständig sind, deren Ergänzung mangels paralleler Texte nicht möglich ist. Auch eine kleine Lücke ist vorhanden, deren Größe mit Sicherheit auf 5 Zeilen bemessen werden kann, da der assyrische Schreiber, Nabûšallimšunu (Z. 428), bei jeder zehnten Zeile das Zahlzeichen ⟨ (= 10) hinzugefügt hat.

In einer Einleitung beschäftigt sich Th.-D. eingehend mit den geographischen Daten des Textes. Er hat zu diesem Zwecke sich sorgfältig mit der modernen geographischen Literatur des in Betracht kommmenden Gebietes beschäftigt, so daß seine Resultate im wesentlichen kaum anfechtbar sein dürften. Der Zug Sargons ging von Kalḫu (Nimrûd) über den oberen und unteren Zâb nach dem heutigen Suleimânie, dann wahrscheinlich über den Paß von Bane nach Sakiz, weiter in der Richtung zum Urmia-See, von hier aus östlich bis an den oberen Lauf des Karangu; darauf wendet sich der König nach Westen zurück, um gegen Ursâ vorzugehen, der sich am Uauš (wohl = Sahend) verschanzt hat. Nach völliger Besiegung des Armeniers zieht er nach Norden über Marand (Ulḫu) und sodann in westlicher Richtung an den Wan-See, den der König umgeht, um nach Bitlis (Uâis) zu gelangen. Von dort aus unternimmt er noch eine Expedition gegen Muṣaṣir am Oberlauf des oberen Zâb und kehrt über Dehôk (wohl = Ḫipparna) wohlbehalten nach Assyrien zurück, angeblich unter Verlust von nur 6 Mann.

Th.-D. hat den Text transkribiert und übersetzt, und man kann diese Arbeit nur als eine Musterleistung bezeichnen, bei der auch nach der lexikalischen Seite hin viel Neues geboten wird. Seine Arbeit wird man um so höher veranschlagen, als sich der königliche Hofschreiber Nabû-šallimšunu oftmals seines Amtes unwürdig erweist: der Text wimmelt von Fehlern, die aber meist in glücklicher Weise von Th.-D. emendiert wurden[1]).

Anhangsweise werden die parallelen Stellen aus den Annalen (101—139)[2]) und dem Prisma B[3]), das hier zum ersten Male übersetzt ist, geboten. Ein Verzeichnis der Eigennamen schließt sich daran an.

Mit meisterhafter Sorgfalt und Klarheit sind die Autographien, die 22 Tafeln füllen, gefertigt; die übrigen 8 Tafeln werden von phototypischen Darstellungen der Inschrift eingenommen. Eine Karte[4])

---

1) Ob man Z. 21 *i-tap-lu-us ni áš iné II* in *i-tap-lu-us-sa ina iné II* emendieren muß, scheint mir fraglich; ich möchte *i-tap-lu-us ni-ṭil iné II* lesen. Einige Kleinigkeiten, die mir sonst auffielen, seien hier gleich erwähnt: Z. 23 ist statt *ša-ri* vielleicht besser *ša-dal* zu lesen; Z. 121 statt *me-šár* wohl *šip-ṭi*; Z. 130 dürfte *te-ram* in *ú-te-ram* zu ändern sein; Z. 175 ist *ik-ru-bu* statt *iq-ru-bu* zu lesen (von *qrb* müßte es *iq-ri-bu* lauten); statt *a-rib* (Z. 253) möchte ich *milu* (A·KAL) vorziehen; Z. 320 ist *ištên-it* in *ištê-it* (altbabyl. *ištiat*) zu ändern. Daß Z. 343 nicht *rigim ummânija rabi-tu* gelesen werden darf, zeigt Z. 147, wo *rigimšu rabi-tu* unmöglich ist, da *rigmu* sonst maskulin ist; man lese also in beiden Fällen statt *rabi-tu gal-tu* (Wurzel *glt*) „furchtbar". Umschreibungen wie *é-kur-šu* (Z. 423) oder *igi-sá-e* (Z. 54 u. 5.) möchte ich *ékurri-šu* und *igise-e* vorziehen.

2) Nach Abklatschen Botta's vielfach korrigiert.

3) Auf Grund einer Kollation King's vielfach korrigiert.

4) Es wäre dankenswert gewesen, wenn auch unsichere Identifikationen und moderne Namen eingetragen worden wären.

bildet den Beschluß dieses Werkes, das zu den glänzendsten Arbeiten aus dem Gebiete der Assyriologie gerechnet werden muß.

A. Ungnad.

---

*Mary Inda Hussey, Ph. D., Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. Part I: Chiefly from the Reigns of Lugalanda and Urukagina of Lagash. Copied with Introduction and Index of Names of Persons. (Harvard Semitic Series, Volume III.)* Cambridge, U. S. A., Harvard University 1912; Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 4°. VIII, 36 pp. 81 pl. M. 20.—.

Das vorliegende Werk leitet eine Reihe von Publikationen ein, die die Harvard Universität unter der Leitung der Herren J. R. Jewett, D. G. Lyon und G. Foot Moore herauszugeben beabsichtigt und deren beide ersten Bände, die Ausgrabungen der Universität in Samaria betreffend, noch nicht erschienen, wohl aber bereits in Vorbereitung sind.

Es handelt sich in diesem Bande um die Edition von 52 sumerischen Urkunden der bekannten Gattung aus der Zeit der Herrscher Lugalanda und Urukagina von Lagasch, Urkunden, wie sie jetzt die meisten größeren Museen in zahlreichen Exemplaren besitzen. Die hier veröffentlichten wurden im Jahre 1903 und 1904 von der Harvard Universität durch Vermittlung New Yorker Händler erworben.

Man könnte vielleicht fragen, ob Urkunden dieser Art, die so wenig Neues bieten können, die Veröffentlichung verdienen. Wir glauben diese Frage entschieden bejahen zu können, wenn die Edition so sauber und erfreulich ist, wie die von Miss Hussey. Wenn wohl auch wenig Hoffnung besteht, daß das Gesamtarchiv, dem die Urkunden entstammen und das infolge heimlicher Grabungen Eingeborener jetzt in alle Weltteile zerstreut ist, wieder einmal so vollständig zusammengetragen werden kann, wie es die Ausgräber aufgedeckt haben, so wird doch durch die möglichst vollständige Sammlung des Materials mancher interessante Einblick in diese 5000 Jahre alten Rechnungstafeln eines wohlgeordneten Hofwesens zu gewinnen sein.

In einer Einleitung bespricht H. kurz den Inhalt der Urkunden, die zum größten Teil die Verpflegung der Hofbediensteten zum Gegenstand haben. Nur Urkunde No. 1 gehört nicht in die Reihe dieser Texte, von denen sie sich durch die altertümlichere Schrift und das wiederholte Vorkommen des Stadtgottes von Šurippak in Eigennamen unterscheidet. Sie stammt also aus Šurippak.

Nach einigen Bemerkungen über seltene und unbestimmbare Zeichen wendet sich H. eingehender zum Ziffersystem dieser Texte

und kommt hier zu recht beachtenswerten Resultaten. Es war schon beobachtet worden, daß zwei verschiedene Weisen, die Zahlzeichen zu schreiben, in den Urkunden dieser Zeit begegnen. In der Regel werden die Zahlzeichen mit dem andern Ende des Schreibgriffels als die übrigen Zeichen in den Ton gedrückt und nur selten mit dem gleichen Ende. Da die Ziffern der letzteren Art in den Summierungen außer Berechnung bleiben, schließt H. gewiß mit Recht, daß es sich hierbei um Summen handelt, die aus irgendwelchen Gründen nicht zur Zahlung gelangten. Dazu kommt noch, daß in anderen Texten Summen zweimal gezahlt werden, wodurch der Schluß nahegelegt wird, daß eine dieser Zahlungen eine nachträgliche ist.

Wenn auch die altsumerischen Rechnungen mit staunenswerter Genauigkeit geführt wurden, so ist gelegentlich doch einmal ein Irrtum zu verzeichnen. H. hat die Stellen, die hier in Betracht kommen, gesammelt und emendiert.

Auf ein Register der Urkunden folgt dann das Verzeichnis der in dieser Sammlung enthaltenen Personennamen (pp. 14—36), das — nach Stichproben zu urteilen — sich als zuverlässig erweist. Ob man den bisher *Ninâ* gelesenen Gottesnamen wirklich so lesen darf? Belegt ist diese Aussprache nirgends; man könnte höchstens auf CT 25, 42 (K 2114), Z. 6 verweisen, wo dem $^{du}$*Ninâ* in der rechten Spalte ein *ši* entspricht, das möglicherweise andeutet, daß man das Zeichen so lesen soll, wie man es sonst (im Stadtnamen *Ninâ*) zu lesen gewohnt war. Belegt ist bisher nur die Lesung *na-maš-še* (CT 29, 46 : 25), und da hier wie in CT 25, 42 die Folge der Götternamen eine ähnliche ist, bezieht sich vielleicht in CT 25, 42 das *ši* auf ein abgebrochenes *namašše*. Das in den Urkunden aus Šurippak häufig begegende aus *su* + *kur* + *ru* zusammengesetzte Zeichen für den Namen des Stadtgottes hat man vielleicht einfach *Sukurru* zu lesen.

Warum die Liste der Namen nicht streng alphabetisch gegeben wird, so daß z. B. *Ab-ba* vor *A-ur-mu* zu finden ist, ist nicht recht klar; doch scheint das in sumerischen Namenlisten Brauch zu werden. Daß bei den Zitaten auch Kolumne und Zeile (bezw. Fach) angegeben sind, wird man dankbar begrüßen. Ein weiterer Fortschritt wäre es gewesen, wenn auch in den Kopien die Kolumnenzahlen beigefügt wären, da das Nachzählen unnötig aufhält.

Die Kopien füllen 75 Tafeln; dazu kommen noch 6 Tafeln trefflicher photographischer Reproduktionen. Daß aber auch die Kopien trefflich ausgeführt sind, läßt sich durch Vergleichung mit den Photographien leicht erkennen.

A. Ungnad.

*Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth par Emanuel Mattsson.* (*Archives d'études orientales, publiées par J.-A. Lundell, Vol. 1.*) 120 S. Upsala, 1911, K. W. Appelberg.

Das vorliegende Bändchen der bestens zu bewillkommenden Archives d'études orientales (vgl. bibliographisch ZDMG. 66, S. 529 bis 531) ist namentlich insofern beachtenswert als es m. W. zum ersten Male einen neuarabischen Dialekt ausschließlich unter phonetischem Gesichtspunkt betrachtet. Sie beabsichtigt „de donner une *description des sons* plus exacte que celle qu'on trouve généralement dans les études consacrées aux dialectes sémitiques". Man kann die Frage aufwerfen, ob gerade das sprachlich so uneinheitliche Beirut zu einer solchen Studie besonders geeignet sei. Freilich hat sich der Verfasser (wie er in der Einleitung ausdrücklich bemerkt) auf die Sprache der Christen beschränkt, aber auch diese ist bei dem stetigen Zuströmen neuer Elemente sicherlich keine gleichförmige: insbesondere haben die vom Libanon gekommenen Maroniten sich den Griechen (*rūm*) keineswegs völlig assimiliert. Indes ist dieses Bedenken, da der Verfasser mit peinlichster Vorsicht und Gewissenhaftigkeit verfährt, von untergeordneter Bedeutung. Auch wenn die von ihm gegebenen Formen nicht immer die allein geltenden sein sollten, würden seine Untersuchungen im Ganzen doch ihren Wert behalten.

Was die immer noch mißliche Frage der Transkription anlangt, so hat sich unser Upsalaer Herr Fachgenosse damit geholfen, daß er, wo die üblichen Mittel nicht ausreichen, die in der schwedischen Dialektforschung gebräuchlichen Zeichen anwendet, ein Verfahren, das man wohl als zweckmäßig und berechtigt anerkennen muß, wenn mir auch die umgekehrten *e* und *a* nicht recht gefallen wollen. Die Einführung eines *å* im schwedischen Sinne (geschlossenes *o* [s. Stumme in ZDMG. 56, 422]) ist glücklich vermieden.

Der erste Teil der Schrift behandelt die Konsonanten und bringt zunächst eine Beschreibung derselben (S. 9—50). Ich halte diesen Abschnitt, in dem der Verfasser nicht nur die arabischen Grammatiker zu Worte kommen läßt, sondern sich auch mit den neueren Autoren (Brücke, Lepsius, Wallin, Haupt, Vollers, Brockelmann usw.) eingehend auseinandersetzt, für besonders wichtig und fördernd. Das Kapitel Changements des consonnes (S. 49—62) hat als Unterabteilungen: Changements spontanés, Assimilation, Chute des consonnes, Autres changements. Daran schließt sich die Behandlung der Vokale (S. 62—100) mit ausführlicher Darstellung der Erscheinung der Imāle (S. 65—72). Den Schluß bildet die Synthèse des sons mit den Abteilungen: La syllabe, Quantité, Intensité.

Das als Beleg verwendete Material hat der Verf. während eines fast zweijährigen Aufenthaltes in und bei Beirut gesammelt. Es

ist reichlich und macht durchweg den Eindruck vollendeter Zuverlässigkeit. Wenn ich einzelnes anders gehört habe, z. B. ganz deutlich *ḥōlo* „süß“, während M. (S. 79) *ḥelu* gibt, so möchte ich darauf kein besonderes Gewicht legen; es erklärt sich wohl aus der oben erwähnten Uneinheitlichkeit des Beiruter Arabischen.

Einige Einzelheiten:

Zu S. 10. Was die arabischen Grammatiker veranlaßt hat, *q* und *ṭ* als مجهور (sonst = stimmhaft) zu bezeichnen, ist nicht leicht zu sagen. Daß beide wirklich stimmhaft gewesen seien, wie M. annimmt, halte ich für unwahrscheinlich; wir müßten ja sonst auch Hamza als stimmhaft ansetzen. Sollte man etwa den festen Absatz, mit dem *q* und *ṭ* im Altarabischen gesprochen wurden (für die moderne Aussprache von *ṭ* gibt M. S. 30 ff. das nicht zu), als Stimmton aufgefaßt haben?

S. 10. Bemerkenswert ist die Feststellung stimmloser mediae in Fällen wie *bta‘rif* „du weißt“, *kitb* „Bücher“, *dfātir* „Hefte“, *ḍḥāk* „lache“. Daß hier nicht etwa die entsprechenden tenues vorliegen, schließt M. wohl mit Recht daraus, daß die richtige Aussprache von *p* dem syrischen Araber enorme Schwierigkeiten macht.

S. 18 ff. Das Kapitel über die emphatischen Laute enthält eine gründliche Würdigung aller bisherigen Erklärungsversuche. Die Ansicht Paul Haupt's, das für das *iṭbāq* der Kehlkopfverschluß wesentlich sei, meint M. entschieden ablehnen zu müssen. Er selbst glaubt, ausgehend von der Tatsache, daß *l* in der Nachbarschaft emphatischer Laute velarisiert wird, die letzteren als „gingivales vélarisées“ (S. 27) bezeichnen zu dürfen. Er wird damit in der Tat auf dem rechten Wege sein. Meiner Ansicht nach, deren Darlegung hier zu weit führen würde, läßt sich aber auch das Zustandekommen dieser Velarisierung mit einiger Wahrscheinlichkeit begreiflich machen.

Zu S. 54. Die Beobachtung, daß ض (ظ) im Libanon vielfach den Lautwert eines emphatischen *ḏ* hat, kann ich bestätigen. Nur ist dabei die Frikation viel schwächer, als z. B. im Maghrebinischen. Auch die Emphase selbst scheint stark abgeschwächt, so daß ض fast mit ذ zusammenfällt. Mein Wirt in Bḥamdūn wenigstens, dem nur die geläufigsten Schriftbilder bekannt waren und der daher zumeist nach der eigenen Empfindung schreiben mußte, vermochte ض (ظ) und ذ nicht auseinanderzuhalten. Er schrieb wohl richtig ارض, ابيض, وعظ, ظهر („Rücken“), aber falsch اخذر „grün“, ذيق „eng“, ذحك „lachen“, ذهر „Mittag“, نذارا „Fernglas“, ذفر „Fingernagel“. Ich hatte ferner den Eindruck, als ob von den Maroniten auch das ظ weiter vorn, d. h. in der Nähe von ث artikuliert würde.

S. 107. Die auffällige Form *nzāl* „komm herab!“ neben ursprünglichem *nzil* ist wohl sicher eine Analogiebildung nach dem

Gegensatz *ṭlaʿ* „komm herauf!". — In den Formen mit Endungen wie *ṇzili* „komm herab!" (fem.) oder *ktibu* „schreibt!" sind doch wohl die Kürzen nicht wieder hergestellt, sondern bewahrt.

Die Anmerkung über das *ʿarabi franǧi* S. 110 sei jedem den Orient besuchenden Arabisten zu besonderer Beachtung empfohlen!

Es wäre nun, nachdem wir in Mattsson's Arbeit eine so ausgezeichnete Darstellung des christlichen Idioms von Beirut besitzen, in mehrfacher Hinsicht von Interesse, zu erfahren, in wie weit die mohammedanische Aussprache davon abweicht. Im Anschluß an die vorliegende Schrift ließe sich eine solche Untersuchung ohne Schwierigkeit vollführen. Nur müßte dabei auch der Unterschied im musikalischen Akzent in Betracht gezogen werden.

H. Bauer.

## Kleine Mitteilungen.

Berichtigungen zu meinem Aufsatze ZDMG. 66., 607 ff. — S. 671 habe ich einen Rechenfehler zu verbessern. Zeile 12 f. muß es heißen: „In Wahrheit ergeben aber $450\frac{1}{9}$ Kite zu 9,096 vielmehr 485 Sechzigstel zu 8,442 Gramm und somit eine Mine von 506,52 Gramm.“ Dementsprechend ist auf S. 670, Z. 37 das Wort „erheblich“ zu streichen und ebenda Z. 41 statt „von großer“ zu lesen: „nicht ohne“.

An Druckfehlern sind mir die folgenden aufgestoßen:

S. 674, Z. 23 hinter „Standpunkt“ füge hinzu: „, geführt wird“.

S. 679, Z. 28 statt „6“ lies: „1“.

S. 683, Z. 8 hinter „gekommen“ füge hinzu: „ist“ und streiche „No. 69“.

S. 690, Z. 36 statt „Entstehung“ lies: „Entdeckung“.

S. 694, Z. 5 statt „Angaben“ lies „Angabe“.

C. F. Lehmann-Haupt.

---

Sabäisch משאל „Orakel“. — ZDMG. 66, p. 786 spricht Praetorius von der für das sabäische משאל vorgeschlagenen Bedeutung „Orakel“. Er führt diese Erklärung auf Ditlef Nielsen, Der sabäische Gott Ilmuḳah, p. 44 f. zurück, wie es schon vorher im CIS. IV, 2, p. 25 geschehen ist. Ich gestatte mir darauf hinzuweisen, daß die erwähnte Erklärung vor Nielsen von mir Ephemeris II, p. 385 gegeben und begründet wurde. Das Heft der Ephemeris ist Juli 1908, die Schrift D. Nielsen's April 1910 erschienen.

M. Lidzbarski.

---

Zu Marti's Berichtigung ZDMG. 66, 788. — Ich stehe nicht an, mein lebhaftestes Bedauern auszusprechen, daß ich bei der Ausarbeitung meiner Notizen die nur auf Strack bezügliche Bemerkung durch ein mir selbst völlig unverständliches Versehen (ich hatte mir die fraglichen Hinweise in Marti's Grammatik ausdrücklich unterstrichen) auf Marti ausgedehnt habe; „merkwürdigerweise“ sagte ich, weil gerade Staerk's beide Ausgaben sehr allgemein bekannt sind. Daß der Vorwurf der Oberflächlichkeit, zu dem ich so leider Anlaß gegeben habe, im allgemeinen doch wohl unberechtigt ist, wird jeder Leser meiner Anzeige sehen.

G. Bergsträßer.

---

# La Fondation De Goeje.

## Communication.

1. Le conseil de la fondation a éprouvé une perte douloureuse par le décès de M. J A. Sillem; au mois de mai 1912, la section des lettres de l'Académie royale d'Amsterdam l'a remplacé par M. le docteur T. J. de Boer, professeur à l'université d'Amsterdam. Le conseil est donc composé maintenant comme suit: MM. C Snouck Hurgronje (président), H. T. Karsten, M. Th. Houtsma, T. J. de Boer et C. van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).
2. Le conseil a accordé une subvention modérée pour faire illustrer une communication de M. N. Scheltema, imprimée par la section des sciences de l'Académie royale d'Amsterdam, et se rapportant à la détermination astronomique (en 1910/11) de la position de la Mecque ainsi que de la route joignant Djiddah à la Mecque.
3. Le capital de la fondation a été augmenté d'un montant nominal de 2000 florins hollandais (4000 francs), provenant de revenus antérieurs, de sorte qu'il se monte actuellement à 21 500 florins (43 000 francs). En outre, au mois de novembre 1912 les rentes disponibles montaient à plus de 1800 florins (3600 francs).
4. On se permet d'attirer l'attention sur ce qu'il est encore disponible un certain nombre d'exemplaires de la reproduction de la Ḥamāsah d'al-Buḥturī. En 1909, la fondation a fait paraitre chez l'éditeur Brill à Leyde cette reproduction photographique du manuscrit de Leyde réputé unique. C'est au profit de la fondation que ces exemplaires sont vendus; le prix en est de 200 francs. Ainsi les acheteurs contribueront à atteindre le but que se propose la fondation: de favoriser l'étude des langues orientales et de leur littérature.

Novembre 1912.

---

## Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur fünf Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. V. Fasc. 2. (Vgl. ZDMG. 65, 868.)

*Frederik Poulsen.* – Der Orient und die frühgriechische Kunst von Frederik Poulsen. Mit 197 Abbild. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1912. VII + 195 S. 4°. M. 12.—; geb. M. 14.

*I. Friedländer.* – Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung von Dr. I. Friedländer, Professor am Jewish Theological Seminary (New York). 1913. Druck u. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin. XXIII + 338 S. M. 12.—, geb. M. 14.—.

*Abraham S. Anspacher.* – Tiglath Pileser III. By Abraham S. Anspacher, Ph. D. (= Contributions to Oriental History and Philology. No. V.) New York: Columbia University Press (Commission: Lemcke & Buechner, 30/32 West 27th Str., New York). 1912. XVI + 72 S. Geb. $ 1.25.

**Albert T. Clay.* – Yale Oriental Series. Vol. I: Personal Names from Cuneiform Incriptions of the Cassite Period by Albert T. Clay. New Haven: Yale University Press; London: Henry Frowde; Oxford: University Press. 1912. 208 S., geb. $ 2.00.

*A. Deimel.* – "Enuma Elis" sive Epos Babylonicum de creatione mundi in usum scholae edidit Antonius Deimel, S. I., Prof. Assyr. in Pontif. Inst. Biblico. Cum approbatione superiorum. (Aus: Scripta Pontificii Instituti Biblici.) Romae, Sumptibus Pontif. Inst. Biblici (und Max Bretschneider). 1912. IX + 66 S.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

**Harri Holma.* — Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon. Von Harri Holma. (Separat aus: Suomalaisen Tiedakatemian Toimituksia. Sarja B. Nid. VII. No. 2. [Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. Tom. VII. No. 2.]) Helsinki 1912. II + 103 S. M. 3.50.

*Louis Delaporte.* — Épigraphes araméens. Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes (d'après les leçons au Collège de France pendant le semestre d'hiver 1910/11) par Louis Delaporte. Paris, Paul Geuthner, 1912. 96 S.

**Julius Cohen.* — Wurzelforschungen zu den hebräischen Synonymen der Ruhe. Von Dr. Julius Cohen. Berlin, M. Poppelauer, 1912. VIII + 85 S. M. 2.50.

*G. Margoliouth.* — Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. By G. Margoliouth, M. A. Part III, Sections II—VII. Ethics; Philosophy; Poetry; Philology; Mathematics and Astronomy; Medicine. London: Sold at the British Museum and Longmans & Co., Bernard Quaritch, Asher & Co., Henry Frowde, 1912. Paginae 157—377. 4°. £ 1.15.—.

*René Dussaud.* — Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales: Les Monuments palestiniens et judaïques (Moab, Judée, Philistie, Samarie, Galilée) par René Dussaud, Conservateur-adjoint. Avec une planche hors texte et 82 gravures. Paris, Ernest Leroux, 1912. VII + 131 S.

**Ernst Herzfeld.* — Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra. Von Ernst Herzfeld. Mit einem Vorworte von Friedrich Sarre. Hrsg. von der General-Verwaltung der Königlichen Museen. Mit 15 Tafeln und 10 Textabbildungen. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1912. 4°. XI + 49 S. Geb. M. 3.—.

Mir Islama (Die Welt des Islam), hrsg. von *W. Barthold.* — Міръ Ислама. Изданіе Императорскаго Общества Востоковѣдѣнія. Подъ редакціей проф. В. Бартольда. Томъ I. No. 1. 2. 3. (1912, годъ 1.) С.-Петербургъ, Типографія В. Ѳ. Киршбаума (Отдѣленіе), Новоисаакіевская, 20, 1912. 516 S. Abonnementspreis für den Band (von 4 Heften): 5 Rubel inklus. Porto.

*Mahmoud Fathy.* — Travaux du Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales publiés sous la direction de Edouard Lambert, Professeur à l'Université de Lyon — Ancien Directeur de l'Ecole khédiviale du droit du Caire. Fascicule 1: La doctrine musulmane de l'abus des droits (Etude d'Histoire Juridique et Droit comparé) par Mahmoud Fathy, Avocat du Tribunal de Beni Souëf, Docteur en Droit (ès-Sciences juridiques). Introduction par Edourd Lambert. Lyon: Henri Georg; Paris: Paul Geuthner, 1913. LXXX + 276 S. (In 2 Exemplaren von der Librairie Génerale Henri Georg eingeliefert.)

*Martin Hartmann.* — Martin Hartmann: Islam, Mission, Politik. Leipzig, Otto Wigand. XVIII + 162 S. Geb. M. 3.60.

*Gotthold Weil.* — Abu 'l-barakāt Ibn al-Anbārī. Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer. Hrsg., erklärt und eingeleitet von Gotthold Weil. Leiden, vorm. E. J. Brill, 1913. IV + 211 + 35* + ٢٥٥ S. M. 3.—.

**Marcel Cohen.* — Le parler arabe des Juifs d'Alger par Marcel Cohen, Chargé de cours à l'Ecole des langues orientales. [= Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris. 4.) Paris, H. Champion, 5 Quai Malaquais. 1912. XVII + 559 S.

*Joseph Schäfers.* — Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias. Von Dr. Joseph Schäfers, Pfarrer in Lützen. Freiburg im Breisgau, 1912, Kommission der Herderschen Verlagshandlung. VIII + 206 S.

**Paul Schwarz.* – Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. III. Von Paul Schwarz. (= Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde hrsg. von Dr. R. Stübe, Bd. 6.) O. Wigand, Leipzig 1912. M. 10.—.

*H. W. Schomerus.* – Der Çaiva-Siddhânta, eine Mystik Indiens. Nach tamulischen Quellen bearbeitet und dargestellt von H. W. Schomerus, Evangel.-luth. Missionar in Südindien. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912. IX + 444 S. M. 12.—, geb. M. 13.—.

*Leopold von Schroeder.* – Religiöse Stimmen der Völker hrsg. von Walter Otto: Die Religion des Alten Indien. II. Übertragen und eingeleitet von Leopold von Schroeder: Bhagavadgita, Des Erhabenen Sang. Eugen Diederichs, Jena 1912. XVI + 87 S. M. 2.—, geb. M. 3.—.

*M. Winternitz.* – Geschichte der indischen Literatur. Von Dr. M. Winternitz, o. Professor an der Deutschen Universität in Prag. Zweiter Band, erste Hälfte: Die buddhistische Litteratur. Leipzig, C. F. Amelang's Verlag, 1913. (= Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen. IX. Band, 2. Abteilung, 1. Hälfte.) VI + 288 S. M. 7.—.

*J. F. Scheltema.* – Monumental Java. By J. F. Scheltema, M. A. With Illustrations, and Vignettes after Drawings of Javanese Ornament by the Author. Macmillan and Co., Ltd., St. Martin's Str., London. 1912. XVIII + 302 S. Geb. 12/6 shill.

*Carl Meinhof.* – Zeitschrift für Kolonialsprachen hrsg. von Carl Meinhof. Bd. III, Heft 2. (Im Übrigen s. ZDMG. 66, 793.)

*Diedrich Westermann.* – The Shilluk People, their Language and Folklore. By Diedrich Westermann. With eight plates and a sketch map. Philadelphia, Pa. The Board of Foreign Mission of the United Presbyterian Church of N. A.; Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin. (1912.) LXIII + 312 S. Geb. M. 12.—.

Abgeschlossen am 1. Februar 1913.

---

# Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe.

Text und Übersetzung.

Von

**Adolf Grohmann.**

## I. Die im Äthiopischen erhaltenen Visionen.

### Einleitung.

J. Leipoldt hat in seinem Werke über Schenute[1]) zum erstenmal den Gedanken ausgesprochen, daß Schenute innerlich ein Pneumatiker war, allein Schriften pneumatischen Inhalts lagen bis auf Leipoldt nicht vor und so blieb der Gedanke, den Leipoldt ausgesprochen, eine glückliche Vermutung, die nur der Bestätigung bedurfte, um Gewißheit für sich in Anspruch nehmen zu können. Noch im Anhang zu Leipoldt's Werk erschien diese Bestätigung handgreiflich. Es war Leipoldt gelungen, eine bisher anonyme und wenig bekannte Apokalypse[2]) Schenute mit Sicherheit zuzuweisen! Nun hatte ich einmal bei der Durchsicht äthiopischer Handschriften-Kataloge den Namen Sīnōdā angegeben gefunden. Das Werk, das ihm zugeschrieben wurde, Die 10 Visionen 'Abbā Sīnōdā's, fesselte sofort mein regstes Interesse; denn hier lag ja gleichfalls ein Apokryph vor. Allein stand es im Zusammenhang mit der koptischen Apokalypse bei Leipoldt, war አባ፡ ሲኖዳ፡ mit ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ identisch?[3]) Die Prüfung des Index sanctorum

1) Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums. T. U., NF. X (1904), S. 54.

2) Meine Übersetzung dieser Apokalypse findet sich am Schlusse der vorliegenden Arbeit. Leipoldt selbst hat Auszüge aus ihr in seinem Anhang in Übersetzung veröffentlicht.

3) Die Identität zwischen አባ፡ ሲኖዳ፡ und ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ wurde zuerst von C. Conti Rossini in den Note per la storia letteraria abissina. Rendic. d. R. Ac. dei Lincei Ser. V, 8, p. 217 in ganz kurzer Weise („un dialogo fra Cristo e Šenouti“) und später von E. Littmann, Gesch. d. äth. Litteratur (Christl. Lit. des Orients p. 208) „dieser Vision geht ein Dialog zwischen Christus und Schenuti dem bekannten koptischen Heiligen voraus“, festgestellt. Da ich

in Ludolf's Commentarius ad historiam[1]) ergab eine Reihe von Persönlichkeiten, die allfällig die Ehre beanspruchen konnten, mit dem berühmten Abte des weißen Klosters identisch zu sein; eine Aufstellung, die ich mir im Auszug aus dem bei Ludolf abgedruckten Heiligenkalender machte, ergab folgende Resultate:

ሰንትዩ፡ ሊቀ፡ ጳጳስ፡ Sanutius Patriarcha Alexandriae am 18. Senē, 2. Ḫedār, 9. und 24. Mīyāzyā mußte aus der Identifizierung von vornherein ausgeschaltet werden; denn ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ war zwar Archimandrit, aber nicht Erzbischof von Alexandria gewesen. Auch auf den Ruhm eines Märtyrers hatte ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ nie Anspruch machen können, und so fiel die zweite in Betracht kommende Persönlichkeit سنوده الشهيد (23. Ḥamlē), Sinodā Martyr, von selbst weg. Es blieben also als Bewerber um die Identität nur mehr vier Personen übrig: ሲኖዳ፡ 14. Magābīt (Senodius), ሲኖዳ፡ 6. Genbōt (Senodius anachoreta), ሲኖዳ፡ 17. Ḫedār (Senodius Abbas) und አበ፡ ሲኖዳ፡, arab. [2]) ابو سنوده الاب الكبير, ('Abbā Sīnōdā) 7. Ḥamlē. Die Heranziehung des äthiopischen Synaxariums mußte nun die Lösung bringen, das von Wüstenfeld übersetzte Synaxarium der koptischen Christen reichte nämlich zur Entscheidung nicht aus. Ich ließ mir durch die gütige Vermittlung der k. k. Hofbibliothek die Synaxar-Handschrift Tubingensis M. a. IX, 17, zwei starke Foliobände, nach Wien kommen und war bald in der angenehmen Lage, mit absoluter Sicherheit den አበ፡ ሲኖዳ፡ unserer Versionen mit ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ identifizieren zu können: denn am 7. Ḥamlē findet sich in Cod. II, fol. 101$^{r}$ c ff. eine höchst interessante und auch ziemlich ausführliche Biographie Schenute's[3]), des Archimandriten des weißen Klosters, deren Anfang lautet: አመ፡ ፯ለሐምሌ፡ በዘቲ፡ ዕለት፡ አዕረፈ፡ አብ፡ ቅዱስ፡ ዕሙድ፡ መስተጋድል፡ አበ፡ ሲኖዳ፡ አርሲ፡ መትሪዳ፡ ዝብሂል፡ ርእሰ፡ ባሕታዊያን፡ ውእቱ። „am siebenten Ḥamlē verschied der heilige Vater, der Diener, der Streiter (Christi) 'Abbā Sīnōdā der Archimandrit, das heißt das Oberhaupt der Anachoreten". Apa Schenute war also den Äthiopen schon durch das Synaxarium wohlbekannt — die Visionen sind ja auch nicht das einzige seiner Werke, die uns im Äthiopischen erhalten sind.

Einem Verweise Zotenberg's in seinem Catalogue des manuscrits

---

aber beide Werke erst einzusehen Gelegenheit hatte, als ich bereits selbstständig zum gleichen Resultate gekommen war, und übrigens mehrere koptische Heilige den Namen Schenute tragen, so will ich doch die für diese Identität sprechenden Belege folgen lassen.

1) Iobi Ludolfi aliàs Leutholf dicti ad suam historiam Aethiopicam antehac editam commentarius. Francofurti ad Moenum 1691.

2) Ludolf's Text hat verschrieben الكبير.

3) Diese Synaxarbiographie findet sich jetzt herausgegeben und übersetzt in der Patrologia Orientalis Tom. VII (1911) von I. Guidi, Le Synaxaire éthiopien II, Le mois de Hamlê p. 262—267. Dieser Band war damals leider noch nicht erschienen. Obige Stelle findet sich im genannten Werk auf S. 262, Z. 12 f.

éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale p. 249 und 131 folgend, ließ ich mir die im Britischen Museum in London befindliche arabische Handschrift add. 22691, die eine dem Erzbischof Cyrillus von Alexandria zugeschriebene Homilie enthält und in der uns eine Vision Apa Schenute's erhalten ist, kommen. Da sie inhaltlich jedoch mit den Visionen nichts zu tun hat, sah ich mich leider in der Hoffnung getäuscht, in diesem Ms. einen Paralleltext zum äthiopischen vor mir zu haben; interessanterweise zeigt der arabische Text jedoch gewisse innere Zusammenhänge mit dem koptischen Apokalypsenfragment und da er für uns überdies die einzige im Arabischen erhaltene Vision Schenute's repräsentiert, wurde er in die vorliegende Publikation einbezogen. Das arabische Ms. Ancien fond 144 der Bibliothèque nationale zu Paris, das ich gleichfalls eingesehen habe, enthält eine Homilie Schenute's, in der er die Menschen zur Umkehr und Buße auffordert. Da aber weder inhaltlich, noch der Form nach ein Zusammenhang mit den hier veröffentlichten Visionen besteht, wurde von der Mitteilung dieses Textes vorläufig abgesehen und diese auf später verschoben. Der Text enthält zwar viel Interessantes zur Charakteristik Schenute's, jedoch gar keinen apokalyptischen Zug, sondern ist rein homiletischer Natur.

Die Daten über Schenute's Leben hat Leipoldt in seinem Buche in einer so ausreichenden und klaren Darstellung gegeben, daß ich hier nur Wiederholungen aus jenem Buche bringen könnte; es sei also diesbezüglich auf Leipoldt verwiesen und hier nur das gegeben, was für die vorliegende Arbeit hauptsächlich in Betracht kommt: wie verhielt sich Schenute's Psyche und was hat die Nachwelt von ihm gehalten? Daß Schenute innerlich ein Pneumatiker war, darauf wurde schon am Anfang dieses Abschnittes hingewiesen. Übrigens beweist der Umstand, daß man Schenute Apokalypsen zuschrieb, doch mindestens, daß er solche geschrieben haben muß, oder man solche unter seinem Namen kannte. Falls man z. B. einem Kirchenvater Homilien zuschreibt — mögen diese nun echt sein oder nicht — so beweist dies doch, daß von ihm tatsächlich Homilien verfaßt worden sein müssen, daß er ein Homilet gewesen. Denn man wird z. B. doch nie darauf verfallen, einem Dichter historische und einem Historiker poetische Erzeugnisse zuzuschreiben, wohl aber einem Dichter dichterische und einem Historiker historische Erzeugnisse. So mußte man, falls man Schenute Apokalypsen zuschrieb, doch auch zugleich gewußt haben, daß Schenute tatsächlich Verfasser von Apokalypsen war.

Schenute selbst „wagte es erst sein prophetisches Bewußtsein offener zur Schau zu tragen", als ihm schon ein gewisser Ruhm zuteil geworden war. Auch da noch war er sehr vorsichtig, und dies aus guten Gründen[1]): „die Bischöfe duldeten nämlich ein

1) Nach Leipoldt l. c. S. 56. 57.

allzu offenkundiges Prophetentum nicht". „Zwar wird uns nirgends unverhüllt mitgeteilt, daß Schenute wegen seines Enthusiasmus einmal mit dem Episkopate in Streit geriet, doch findet sich ($V^b$ 38 ff., $V^a$ 374 ff., $V^a$ 638 f., E 12) ein Geschichtchen, daß, so legendarisch es jetzt klingt, doch wohl darauf hinweist, daß es beinahe zu einem solchen Streite gekommen wäre: Schenute redet mit Jesu, da erscheint der Bischof von Schmun, in dessen Sprengel das weiße Kloster liegt, und will Schenute sprechen. Dieser weigert sich seinen Vorgesetzten zu empfangen, er beharrt auf seiner Weigerung, auch als der Bischof mit dem Banne gedroht hat. Da macht Jesus den Mönch darauf aufmerksam, daß er mit denen nicht verkehren kann, die der Bischof als Nachfolger des Petrus und Inhaber der Schlüsselgewalt ausgestoßen hat. Erst jetzt verläßt Schenute den Heiland und geht dem Bischof entgegen". Die Tatsache, daß Schenute in echt apokalyptischer Weise mit Jesu verkehrte und Unterredungen hielt, geht nicht nur aus dieser Stelle hervor. Im Synaxarium, daß ich schon oben zitierte, findet sich auf Fol. $101^v$ a folgende höchst bezeichnende Stelle[1]): ያስተፌሥሕ ፡ ልበሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ ኅሩያን ፡ ቅዱሳን ፡ ወይትናበብ ፡ ምስሌሁ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ብዙኃተ ፡ ጊዜያተ ። „Er wird die Herzen aller Auserwählten, Heiligen, erfreuen und der Sohn Gottes wird oft mit ihm sich unterreden"[2]). Dies paßt, wie ich hier schon vorwegnehmen will, wie geschaffen zur zehnten Vision, der Unterredung 'Abbā Sīnōdā's mit Jesu über die letzten Dinge! Warum sollte ein derartiges Gespräch mit Jesu auch nicht von Schenute aufgezeichnet oder wenigstens seinem intimsten Schüler, Besa, mitgeteilt worden sein? Gewiß ist, daß die zehnte Vision nur die lebendige Schilderung einer derartigen Unterredung ist, eine Schilderung, die sich ganz in den Bahnen des apokalyptischen Geistes bewegt, der damals, wie lange im Christentum, die Gemüter gefesselt hielt. In Äthiopien, dem mittelalterlichen Christenstaate, der auf einer Stufe stehen geblieben, welche, wie sich Ewald ausdrückt[3]), „in allen übrigen christlichen Ländern seit anderthalb Jahrtausenden verlassen wurde", war und blieb das Interesse an der Apokalyptik lange erhalten; das bewiesen die zahlreichen Abschriften, die beispielsweise vom Henochbuche vorliegen. Diesem Geschmacke kamen auch die Visionen Schenute's entgegen und während die ursprünglich wohl koptische Vorlage, vielleicht auch die arabische Übersetzung derselben — falls eine solche vorhanden war — dem Geiste und der Strömung der Zeit erlagen und in Vergessenheit gerieten, hat uns das Schatzhaus der apokalyptischen Literatur, Äthiopien, auch diese Visionen erhalten. Daß sie nicht vollzählig sind, soll der Gang der folgenden Unter-

1) I. Guidi, Le Synaxaire éthiopien S. 263, Z. 15 f.

2) Außerdem sprechen schon alle Schriftsteller von Besa an von Schenute stets als vom „Propheten".

3) ZDMG. 1 (1847), S. 21.

suchungen zeigen, aus denen ich nur einige Momente vorwegnehmen möchte. Fünf von den vorliegenden Handschriften ($L_1$, $P_1$, W, F, $P_2$) versprechen uns, zehn Visionen folgen zu lassen. Die Durchsicht des Textes aber überzeugt uns sofort, daß es beim Versprechen blieb; denn von den gebotenen drei Visionen sind nur zwei unter den zehn aufgezählten, die dritte (die Vision der Kirche) kann trotz aller Versicherungen, daß Schenute sie geschrieben habe, unmöglich in ihrem Ganzen von ihm stammen. Dieser Umstand zeigt — was übrigens kein vereinzelter Fall ist —, daß den ursprünglichen Stücken unechte, außerhalb stehende hinzugefügt und ohne weiteres Schenute zugeschrieben wurden, sei es nun, um sie auf diese Weise der Vergessenheit zu entreißen, oder sei es, um ihnen so ein größeres Ansehen zu verleihen. Das große Ansehen, in dem Schenute bei den Äthiopen stand, zeigt sich auch darin, daß er in einem Salām des Cod. aeth. 22 der Wiener Hofbibliothek fol. $4^r$ zugleich mit den größten Heiligen der äthiopischen Kirche angerufen wird. Es heißt dort: „Antonius und Makarius, Arsenius und Palladius, Auserwählter Cyrus, Sīnōdā, Euagris, Feḳūra Maryām, Abīb und Faḳūra Walda Krestōs, Gerīmā, Libanos, Panṭalewōn und Likanos, betet für uns, Gerechte, Frohe im Himmel, Diener des heiligen Geistes". Wie sich aber dieser Vorgang vollzog, vor allem, wie die Übersetzung angefertigt wurde, ob nach dem koptischen Original oder nach einer arabischen Übersetzung, läßt sich nicht gut bestimmen. Am wahrscheinlichsten ist es wohl, daß das Werk in seiner ursprünglichen Gestalt nach dem Koptischen — vielleicht unter Mitwirkung der Mönchstradition — arabisch konzipiert und dann ins Ge'ez übertragen wurde.

## Beschreibung der Handschriften.

Zur vorliegenden Textausgabe habe ich alle erreichbaren Handschriften herangezogen. In der Beschreibung derselben schließe ich mich an die betreffenden Stellen der Handschriftenkataloge an — für die Handschriften von Paris und London ist es mir leider nicht möglich, eine detaillierte Beschreibung zu geben, da mir nur die Photographien vorlagen. Für die übrigen (Wien, Tübingen, Frankfurt) gebe ich eine ausführliche Beschreibung, die sich naturgemäß hauptsächlich auf den Teil bezieht, der den Text der Visionen enthält.

F = Francofurtensis. Signatur Ms. orient. Rüpp. II, 7 (vgl. L. Goldschmidt[1]) p. 20 f., Nr. 7). 4 fol. membr. vorgebunden, Höhe 247, 248, Breite 220, 221, 222 mm. Linienschema am Rande durchstochen und in Blendlinien ausgezogen, 3columnig. Schriftraum Höhe 214, 210, 207, 212, 206, 209 mm, Breite 170, 172, 169 mm, Intercolumniumsbreite 9, 10, 11, 8 mm. Zeilenzahl der Columnen:

1) Die abess. Hs. der Stadtbibl. z. Frankfurt a/M. (Rüppell'sche Sammlung).

fol. I$^r$a 31, I$^r$b 57, I$^r$c 60; I$^v$a 56, I$^v$b 47, I$^v$c 50; II$^r$a 45, II$^r$b 47, II$^r$b 48; II$^v$a 44, II$^v$b 44, II$^v$c 46; III$^r$a 42, III$^r$b 42, III$^r$c 38 (mit Nachtrag am oberen Rande); III$^v$a 39, III$^v$b 44, III$^v$c 46; IV$^r$a 41, IV$^r$b 42, IV$^r$c 44; IV$^v$a 42, IV$^v$b 31, das übrige von IV$^v$b leer. Rubra: fol. 1$^r$ die ersten 2 Zeilen a, b, c; der Name ሲኖዳ፡ in fol. 1$^r$a einmal, b zweimal, fol. 3$^v$a, 4$^v$b je einmal; ክርስቶስ፡ fol. 2$^v$a einmal, ebenda እሲኖድዮስ፡, ሥላሴ፡ fol. 1$^v$c, ስሉሥ፡ ቅዱስ፡ fol. 4$^r$c, መርቆሬዎስ፡ fol. 4$^v$b; 3$^v$b, c die ersten 2 Zeilen; Rasuren sind wenig, Nachträge zwischen den Zeilen ziemlich häufig (alle von erster Hand) angebracht; fol. 1$^r$a, 3$^r$—4$^v$ sind mit schwarzer, das übrige mit brauner Tinte geschrieben. Die Folioseiten sind unnumeriert, Quaternionenzahlen fehlen. Als Eigentümer der Handschrift erscheint auf fol. 4$^v$b, und am Anfang und Ende der Nagara Mūsē ein gewisser መርቆሬዎስ፡. Dies war aber keineswegs der ursprüngliche Besitzer der Handschrift, denn auf fol. 1$^r$ (des eigentlichen Kodex) a, Zeile 5 steht hinter ገብሩ፡ eine Rasur von drei Buchstaben, die ich mit voller Sicherheit nach den Spuren der Konturen — der Name ist ziemlich gründlich radiert — ዮሴፍ፡ lese. Diesem gehörte also Seite 1—229 (nach Goldschmidt's Zählung), das ist: Buch IV Esra, III Esra, Esra und Nehemia, Tobit, Judith, Esther und Sirach — das Ganze ist auch von anderer Hand, als die Visionen Abba Sīnōdā's. Am Ende findet sich eine hübsche Zeichnung in Schwarz und Rot als Zeilenabschluß; Seite 232—33 zeigen feine dünne Schrift von dritter Hand, auf p. 233 unten zwei Zeichnungen, Seite 235—342 von einer vierten Hand. Interpunktionen sind einfach. Die Schrift der Visionen Sīnōdā's erscheint mir nicht gar so schlecht, wie dies Goldschmidt behauptet, wenigstens war sie mir vollkommen leserlich. Da L. Goldschmidt begreiflicherweise in seinem Kataloge nur ganz allgemeine Andeutungen gibt und besonders über Besitzer und innere Gestalt der Handschrift gar nichts bringt, habe ich es als meine Pflicht betrachtet, bei diesem wichtigen Ms. ausführlicher zu werden (XVII.—XVIII. Jahrh.).

W = Vindobonensis. Signatur Aeth. 4 (vgl. N. Rhodokanakis[1]) p. 69 f., Nr. XXI). Das vorliegende Stück bildet mit dem vorangehenden Physiologus, der von derselben Hand ist, zwei Quaternionen, die dem Werke offenbar später beigebunden wurden — die vorangehenden Stücke sind nämlich von anderer Hand geschrieben. 30 Zeilen zu 2 Columnen; Höhe der Fol. 255 mm, Breite 202 mm. Höhe des Schriftraums 170 mm, Breite 138—144 mm, Intercolumniumsbreite 15—16,5 mm. Rubra: fol. 98$^r$b Zeile 1, 2, 5, 6; der Name ሲኖዳ፡ fol. 98$^r$b Z. 9, 26, 35; fol. 100$^v$a Z. 17 እሲኖድዮስ፡; fol. 101$^v$a Z. 3, 4 v. u. und ሲኖዳ፡ Z. 1; fol. 101$^v$b, fol. 103$^r$a

1) Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien.

Z. 13 und endlich አቡቄር፡ Z. 15 derselben Folioseite. Fol. 99ᵛb und 100ʳa, sowie 101ᵛb und 102ʳa sind durch nasses Aufeinanderlegen beschädigt. Als Name des Besitzers erscheint am Anfang des Physiologus und am Ende der Visionen Sīnōdā's (fol. 103ʳa) ein gewisser አቡቄር፡. Daraus, daß der Name fol. 89ᵛa (Einleitung des Physiologus) auf einer Rasur steht, wird man wohl nicht schließen dürfen, 'Abūqēr sei nicht der erste Besitzer des Kodex gewesen; denn auf den ersten 8 Zeilen von fol. 89ᵛa wurde sehr viel ausradiert, so daß die Rasur keinen festen Anhaltspunkt bietet. Da überdies der Name auf fol. 103ʳa n i c h t auf Rasur steht, so glaube ich, daß 'Abūqēr sicher als Besitzer des Kodex, wenigstens für den Physiologus und die Visionen 'Abbā Sīnōdā's, gewiß als erster Besitzer in Betracht kommt. Das vorliegende Stück findet sich übrigens auf fol. 98ʳb—103ʳa. (XVIII. oder XIX. Jahrh.)

$L_1$ = Londoniensis. Signatur Orient. 818 (vgl. Wright[1]) S. 313, Nr. 391). Sehr schön und korrekt geschrieben und deshalb dem Texte zugrunde gelegt. (XVII.—XVIII. Jahrh.)

$L_2$ = Londoniensis. Signatur Orient. 827 gleichfalls gut geschrieben (vgl. Wright l. c. S. 294). (XVII.—XVIII. Jahrh.)

$P_1$ = Parisinus. Signatur Éthiopien 146 (Zotenberg l. c. S. 222, Nr. 146), sehr schön und korrekt geschrieben = $L_1$. (XVII.—XVIII. Jahrh.)

$P_2$ = Parisinus. Signatur Éthiopien 113 (Zotenberg l. c. S. 127 f., Nr. 113), ziemlich flüchtig geschrieben, aber alter Duktus. (XVI. Jahrh.)

T = Tubingensis. Signatur M. a. IX, 13 (vgl. Ewald, ZDMG. 1, 1847, p. 23 f.). Aufschrift Tagsässa Beta Christiān. Das vorliegende Stück steht fol. 80ʳ—88ʳ (nicht wie bei Ewald 79—87, da der Kodex, wie die meisten Tübinger äthiopischen Ms., nicht numeriert ist, ist ein Verzählen natürlich leicht möglich). Foliozahl 97, 2 columnig geschrieben, die Columne zu 20 Zeilen. Höhe der Folioseite 205—207 mm, Breite 181, 180, 179 mm. Größe des Schriftraums: Höhe 132—137 mm, Breite 130—133, 140 mm; Intercolumniumsbreite 11—16 mm. Rubra: fol. 79ʳa, Zeile 1 und 2 (die Einleitungsformel) und der Name ማርያም፡ auf fol. 87ʳb. Genäht ist das Pergament fol. 86; durchlöchert fol. 83, 84, am Rande eingerissen fol. 80 unten. Zwischen fol. 87/88, 89/90, 96/97 ist je 1 Blatt ausgeschnitten. Als Schreiber erscheint am Schlusse in der Gebetsformel (vgl. S. 265, Note 11) ሐዕኒ፡ክርስቶስ፡ genannt. (XVI. Jahrh.).

---

1) Catalogue of the Ethiopic Ms. in the British Museum acquired since the year 1847.

## Die Rezensionen des Textes und das Verhältnis der Handschriften zu einander.

Der Text der Visionen 'Abbā Sīnōdā's liegt in 7 Handschriften vor, die sich auf 3 Rezensionen verteilen. Rezension A umfaßt F W $L_1$ $P_1$, Rezension B ist durch $P_2$, und Rezension C durch $L_2$ T repräsentiert.

Rezension A gibt den Text in der ursprünglichen Form in voller Breite. Aus der Zahl ihrer Repräsentanten gehören je 2, nämlich $L_1$ $P_1$ und W F eng zusammen. Da die Orthographie in $L_1$ und $P_1$ bis auf wenige Ausnahmen identisch ist, da sich ferner in beiden dieselben gemeinsamen Fehler[1]), besonders Verschreibungen[2]), finden, ist wohl anzunehmen, daß beide von derselben Vorlage kopiert wurden, höchstens mag $P_1$ in direkter Linie aus einer Abschrift von $L_1$ abgeschrieben sein. Kleine Unterschiede zwischen $L_1$ $P_1$[3]), die sich jedoch auch ganz gut aus Versehen des Kopisten erklären, können diese zweite Annahme rechtfertigen. Ähnlich steht es auch mit W und F, nur daß der Zusammenhang nicht so eng ist, wie bei $L_1$ $P_1$; vor allem sind beide keinesfalls nach einer Vorlage kopiert. Die Zusammengehörgkeit beider tritt besonders in gemeinsamen Auslassungen gegen $L_1$ $P_1$[4]), sowie gemeinsamen Abweichungen gegen $L_1$ $P_1$[5]) hervor. Einmal (S. 216, Z. 14) sind sogar die Trennungspunkte in beiden in derselben abweichenden Weise verwendet (ወለአውግር ፡ ኒ ፡). Diesen Zusammenhängen steht aber eine Reihe weit wesentlicherer gegenseitiger Abweichungen gegenüber, als dies innerhalb $L_1$ und $P_1$

---

1) So S. 216, Note 23 በልሳን ፡ statt በልሳን ፡, 220, Note 18 ትእዘዝከ ፡ statt ትእዘዘከ ፡, 212, Note 3 ወወልድ ፡ statt ወልድ ፡; vgl. weiter 232, Note 30; 233, Note 34; 250, Note 26, 27.

2) z. B. S. 252, Note 37 ውሥጠ ፡ ምድር ፡ statt ውስተ ፡ ምድር ፡, vgl. weiter 230, Note 25; 231, Note 31; 232, Note 13; 238, Note 5, 6; 242, Note 21; 244, Note 27; 250, Note 33; 254, Note 36.

3) So z. B. S. 214, Note 12 $P_1$ ወተማሃለሙ ፡, $L_1$ ወት ፡"; 214, Note 23 $P_1$ ወድቅ ፡, $L_1$ ወድቀ ፡; 218, Note 31 $P_1$ ተጠብስ ፡, $L_1$ ተጠብሰ ፡; 220, Z. 10 $P_1$ ትእዘዝከ ፡, $L_1$ ትእዘዘከ ፡; Note 15 $P_1$ ይስተዩ ፡, $L_1$ ይስተየ ፡; 230, Note 20 $P_1$ ይትፌግሁ ፡, $L_1$ ይትፌግዑ ፡!; 232, Note 2 $P_1$ ፀጋማውያን ፡, $L_1$ . . . ፎ . . ፡; 236, Note 12 $P_1$ ወነሰሎሙ ፡, $L_1$ ወዘነሰሎሙ ፡; Note 28 $P_1$ ዘንቀበ ፡, $L_1$ ዘን ቀበ ፡; 238, Z. 2 $P_1$ ኢሑሩ ፡, $L_1$ ኢሖሩ ፡; 212, Note 8 $P_1$ በበመትልዉ ፡, $L_1$ . . . . . ው ፡; vgl. weiter S. 238, Note 10, 14; 240, Note 22.

4) So fehlt S. 214, Note 14 in beiden እሙ ፡, Note 21 ነገረ ።; 226, Note 4, 5 fehlt ወመዓንስብን ፡ ወመጠዓዊያን ፡.

5) So z. B. S. 216, Note 9 beide ወእንብዓ ፡ gegen $L_1$ $P_1$ በእንብዑ ፡; 244, Note 14 beide ፳ gegen $L_1$ $P_1$ ፯. Vgl. ferner S. 212, Note 12; 218, Note 23 222, Note 11; 226, Note 33; 228, Note 1, 3, 15; 230, Note 25.

der Fall war[1]), so daß die Möglichkeit einer gemeinsamen Vorlage ausgeschlossen erscheint. Trotz dieser internen Unterschiede, die im Vergleich zur stark überwiegenden Zahl der gemeinsamen Stellen als verschwindend gering anzusehen sind, gehören beide Gruppen doch eng zusammen. Sie repräsentieren eben eine und dieselbe Textgestaltung, in die durch Kopieren Fehler und Abweichungen hineingetragen wurden. Dies soll, abgesehen von dem früher Ausgeführten, noch an zwei Fällen veranschaulicht werden. S. 230, Note 25 ist das falsche ወይቤ፡ in $P_1 L_1$ intakt, in W schon emendiert (nach F). Der Vorgang ist also folgender: F trägt die ursprünglich richtige Fassung ወለእለ፡, $L_1 P_1$ W haben die Stelle verderbt, und zwar nach einem aus einen anderen Vorlagetyp als F (zu dem $P_2 L_2$ T gehört) stammenden ወዲበ፡, in W aber ist bereits wieder nach einem F nahestehenden Exemplar nachkorrigiert worden. Ebenso S. 234, Note 23, wo $L_1 P_1$ das unsinnige እይሁድ፡ intakt stehen haben, während W den Fehler zwar gleichfalls hat, aber schon am Rande durch ein $L_2$ T verwandtes ወታይድእኒ፡ verbessert. Für die Filiationsfrage ist es ferner von großer Wichtigkeit, daß gerade F (gelegentlich auch W F) in einer Reihe von Fällen die richtigere und auch ursprünglichere Fassung des Textes zeigt[2]).

R e z e n s i o n B mit ihrem Repräsentanten $P_2$ zeigt bereits große Abweichungen von Rezension A. So sind besonders Wörter, selbst Sätze, die einen schildernden Zusatz enthalten, in $P_2$ oft gegen Rez. A ausgelassen[3]), um den Text zu kürzen und zu vereinfachen. Dadurch wurde manchmal etwas ausgelassen, worauf im folgenden wieder zurückgegriffen wird, so daß kleine Dissonanzen auftreten, die die Umarbeitung erkennen lassen. Umgekehrt finden sich auch Zusätze zu Rez. A, so z. B. S. 214, Note 17; 246, Note 33, 34, 35. Eine Reihe von Fällen zeigt ganz deutlich, daß $P_2$ auf einer Umarbeitung der Rez. A beruht. S. 214, Note 8 hat Rez. A

---

1) So S. 214, Zeile 15 und Note 24 W ይደቅስ፡ (am Rande ይትቀጠቀጥ፡) እዕዕምቲሁ፡, F ይነቅዕ፡እዕጽምቲሁ፡; 216, Zeile 1 und Note 1 W ወይቤ፡, F እንዘ፡ይብል፡; 216, Zeile 7 W ኢትክስት፡, F verschrieben ኢተክስተ፡ት፡ (offenbar hatte die Vorlage ኢተክስት፡); 216, Note 13 fehlt ከመ፡ gegen W; Zeile 11 und Note 20 W እንግርከ፡, F እነግረከ፡; 218, Note 35 W verschrieben ከረምት፡ (nach ከሯምት፡), F ማየ፡ከረምት፡.

2) So S. 218, Note 48 ሕስዋኒ፡ gegen $L_1 P_1$ ሕስወ፡; 222, Note 11 እቡየ፡ gegen $L_1 P_1$ እእቡየ፡; vgl. ferner 250, Note 10; 252, Note 10, 37; 260, Note 41; 262, Note 14; 266, Note 4, 5.

3) So S. 214, Note 16 በመዓት፡; 216, Note 11 በእንተ፡ይእቲ፡ዕለት፡; 240, Note 25 መጠን፡እድብር፡ወእውግር፡ዓበይት፡; 254, Note 20 ውስተ፡ዘቲ፡ቤተ፡ክርስቲያን፡; 264, Note 15 ወይከውን፡ዘኀኒ፡ፍሥሐ፡ወሰላም፡ውስተ፡ኵሉ፡ዓለም፡; vgl. ferner 232, Note 18, 19; 234, Note 12; 236, Note 1, 9, 14, 20; 242, Note 4, 5; 244, Note 4; 246, Note 17, 33, 35; 250, Note 29; 252, Note 16.

፲ራእይ ፡ ኅቡእተ ፡ ቃል ፡, $P_2$ ፲ራዕይ ፡ ክነ ፡ ኅቡእ ፡ በእንተ ፡ ቃል ፡. S. 214, Note 10, Rez. A ወይቤሎ ፡ ለእግዚእነ ፡ ክርስቲያን ፡ እለ ፡ . . . $P_2$ besser ይቤ ፡ አበ ፡ ሲኖዳ ፡ ተስእልክዎ ፡ እነ ፡ ሲኖዳ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወእቤሎ ፡ እእግዚእነ ፡ ክርስቲያን ፡ እለ ፡ . . .[1]). Auffallend ist der Zusammenhang zwischen $P_2$ und W F[2]), einmal ist W sogar nach Rezension B korrigiert[3]). Der Archityp der Rezension B stand offenbar der Gruppe W F näher als der Gruppe $L_1$ $P_1$. Eine Besonderheit von $P_2$ — und auch der Rezension C — ist es, daß Schenute von sich stets in der ersten Person spricht[4]), während dies in Rezension A erst von Kap. 6, 1 an der Fall ist. Dies wird wohl so zu erklären sein, daß einst auch Rez. A Schenute stets in der ersten Person sprechen ließ, die uns vorliegenden Kopien aber den Versuch zeigen, die Darstellung durch Einführung der dritten Person zu objektivieren, was durch die Ungeschicklichkeit der Kopisten nur mangelhaft gelang und schließlich aufgegeben wurde. Sprachlich bemerkenswert ist, daß $P_2$ አልቦ ፡ stets mit dem Akkusativ verbindet[5]), sowie die Schreibung ሰንፐ ፡ (vgl. S. 205, h).

R e z e n s i o n C umfaßt die Handschriften $L_2$ und T. Der Abstand von Rezension A ist bereits sehr groß. Abgesehen von 157 Fällen, in denen die Textgestaltung von A abweicht[6]), zeigt Rez. C folgende wichtige Eigentümlichkeiten: 1. Wie in Rez. B spricht auch hier Schenute von sich stets in der ersten Person. 2. Wie in Rez. B erscheint auch hier die Schreibung ሰንፐ ፡. 3. Kap. 1 und 2, sowie 3, 14–26 fehlen in $L_2$ T (vgl. S. 220, Note 5, 6; 222, Note 10). 4. Die siebente Vision fehlt in Rez. C. 5. Zu Ende

---

1) Vgl. ferner S. 216, Note 18; 224, Note 27; 233, Note 33; 246, Note 17; 252, Note 36.

2) Mit WF S. 212, Note 20; 218, Note 8, 23; 240, Note 14; mit W 252, Note 37 (beide das ungewöhnliche ውስጠ ፡ ምድር ፡!); mit F 212, Note 13, 17 (F $P_2$ das richtige); 214, Note 1; 216, Note 8; 218, Note 18, 19; 234, Note 16; 238, Note 19.

3) S. 218, Note 23.

4) Vgl. S. 214, Note 10, 25; 216, Note 1; 224, Note 17, 25; 226, Note 13; 243, Note 31.

5) Vgl. S. 214, Note 7; 236, Note 2; 246, Note 2.

6) Einige derartige Fälle, die zugleich auch die Zusammengehörigkeit beider Ms. zeigen, sind: S. 220, Note 2 እለ ፡ ኢነስሑ ፡ በዝየ ፡ fehlt bei $L_2$ T; 226, Note 27 $L_2$ T mehr ወእለሰ ፡ ዘእንበለ ፡ ሕግ ፡ አበሳሆሙ ፡ ዘእንበለ ፡ ሕግ ፡ ኮንኔሆሙ ፡; 230, Note 25 $P_2$ $L_2$ T ወዲበ ፡ gegen $L_1$ $P_1$ ወይቤ ፡! Cfr. 234, Note 31; 235, Note 35 $L_1$ $P_1$ W F እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ጽድቁ ፡ ላዕሌሁ ፡, $L_2$ T እ" ፡ ሀሎ ፡ ምስለ ፡ ዓቢይ ፡ ጽድቁ ፡! Vergleiche hierzu 238, Note 19; 240, Note 16; 242, Note 20; 246, Note 10, 20, 22; Note 26—28 $L_1$ $P_1$ ሰዓት ፡ እንተ ፡ ይቤለኒ ፡, $L_2$ T ዕለት ፡ ዘጸርኃ ፡ (T ዘጸርሖ ፡) ኅቤየ ፡ ወይቤለኒ ፡; 246, Note 13; 248, Note 7; vgl. besonders 248, Note 10, was $L_2$ T g a n z a n d e r s lautet; 260, Note 42 T እሌላ ፡ ለሀገረ ፡ (W $L_1$ $P_{1,2}$ ለሀገር ፡) መከ ፡ እምብዝኅ ፡ (W እምብዝሃ ፡!) ሠራዊቱ ፡, $L_2$ ለሀገር ፡ ከመ ፡ እብዝኅ ፡ ሠራዊቱ ፡!, T ለሀረር ፡ ለዘእበየት ፡ እሚነ ፡ . . . . . ወብዙኅ ፡ ሠራዊቱ ፡; vgl. 228, Note 27; 230, Note 13.

der Vision vor der Kirche hat T eine gänzlich andere Fassung (vgl. 264, Note 26). Daß Rez. C aus Rez. B hervorgegangen, zeigen schon die zahlreichen mit $P_2$ gemeinsamen Auslassungen. Doch auch sonstige gemeinsame Abweichungen von Rez. A beweisen den Zusammenhang[1]). $L_2$ T hängen untereinander ebenso zusammen wie W und F[2]), abgesehen von einigen wesentlicheren Abweichungen[3]), die es eben nahelegen, für beide keine gemeinsame Vorlage anzunehmen; $L_2$ T sind wie W F nicht aus demselben Ms. kopiert. Einmal zeigt sich Zusammenhang mit F (244, Note 19) und in einem Falle ist T nach Rez. A korrigiert (258, Note 23).

Bei Betrachtung der Frage nach der Filiation der Hs. und der Aufeinanderfolge und Entwicklung der Rezensionen gibt der Umstand zu denken, daß die nach den sachlichen Kriterien als jüngste Rezension sich erweisende Rezension C neben einem Ms. aus dem XVII.—XVIII. Jahrhundert ($L_2$) noch durch ein Ms. aus dem XVI. Jahrhundert (T) repräsentiert wird, während die als älteste anzusehende Rezension A nur durch ein Ms. aus dem XVII.—XVIII. Jahrhundert repräsentiert wird. An sich könnte dieser Umstand dazu führen, den umgekehrten Weg, also C als älteste Rezension anzusehen, einzuschlagen, und A und B aus C durch Erweiterung und Hinzufügung entstanden zu denken. Gegen diese Auffassung spricht aber die Art der Auslassungen in $P_2$ $L_2$ T gegen Rez. A. Besonders die wesentlichste Auslassung der Rez. C, das Fehlen des Kap. 3, 14-26 (und auch von Kap. 1, 2), die als wesentlich zur Vision gehörig angesehen werden müssen, zeigen die Art und Weise, wie aus $P_2$ Rez. C hervorging. Der umgekehrte Vorgang ist an dieser Stelle ganz unmöglich; Rez. C hat die ganze ausgefallene Stelle zu den Worten: Und als ich meinen Vater betreffs der Christen fragte, deren Leib ich angezogen hatte, da ... (vgl. S. 223, Note 6) zusammengefaßt. Es ist ganz unmöglich, daß aus diesen 5 Worten eine Einlage von 12 Sätzen in Rez. A und B gemacht worden sei. Ähnlich verhält es sich meist auch mit den übrigen in Rez. C ausgefallenen Stellen. Da nun so feststeht, daß sich aus Rezension A Rez. B, und aus dieser C ent-

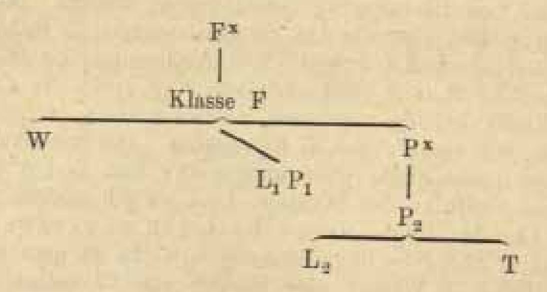
---

1) So hat S. 226, Note 17 $P_2$ $L_2$ T ኢይትኬነኑ ፡ gegen $L_1$ $P_1$ W F ይትኬነኑ ፡; Note 30 W $P_2$ $L_2$ T እለ ፡ ይገብሩ ፡ gegen $L_1$ $P_1$ F ዘይገብሩ ፡; 228, Note 6 $P_2$ $L_2$ T besser ክንቱ ፡ መጠነ ፡ gegen $L_1$ $P_1$ W F ክነ ፡; 230, Note 13 $P_2$ $L_2$ T besser ለገዘሙቶሙ ፡ gegen $L_1$ $P_1$ ለገዘ ፡ ውእቶሙ ፡, W F ውእቶሙ ፡; 240, Note 19 $P_2$ $L_2$ T ወከም ፡, $L_1$ $P_1$ ወከመ ፡ (vgl. Note 16). Vgl. 226, Note 18; 230, Note 25, 28; 242, Note 9, 26; 244, Note 10; 246, Note 18; 258, Note 8, 13.

2) Vgl. vorhergehende Seite, Note 3. — Ferner S. 234, Note 22; 240, Note 3, 5; 248, Note 21; 250, Note 23; 258, Note 5, 12; 260, Note 16.

3) So S. 216, Note 24 T ሰማይ ፡, $L_2$ እሰሜን ፡!; 241, Note 31 T እምገነት ፡, $L_2$ እምምገት ፡!; 220, Note 5 $L_2$ ዘእንበለ ፡ ሕግ ፡ ይትኴነኑ ፡, T ዘበ ሕግ ፡ ኰነነሆሙ ፡; vgl. ferner S. 228, Note 14; 234, Note 10—15; 240, Note 16; 244, Note 34; 246, Note 4; 260, Note 20, 42.

wickelt hat, so soll als Abschluß der vorangegangenen Untersuchungen der Versuch gemacht werden, die Filiationsfrage der Mss. zu beantworten. Wir haben gesehen, daß W F $L_1$ $P_1$ in engem Zusammenhange stehen, W F jedoch vor $L_1$ $P_1$ den Vorteil hat, oft die bessere und zweifellos ursprünglichere Fassung des Textes bewahrt zu haben. Ferner ergab sich, daß $P_2$ und somit auch Rez. C dem Ms. F viel näher stehen, als der Gruppe $L_1$ $P_1$, die stellenweise doch wieder den Einfluß einer Vorlage, die mit $P_2$ $L_2$ T verwandt ist, verrät (vgl. das auf S. 195 am Ende Gesagte). Daraus ergibt sich, daß F in einem seiner Vorgänger — den ich später nach dem Vorgehen D. H. Müller's in seiner Arbeit „Die Rezensionen und Versionen des Eldad-had-dâni"[1]) mit $F^x$ bezeichne — den Architypus für die Rezension A abgab, aus dem die beiden übrigen Rezensionen hervorgingen und zwar die Klasse F in direkter Linie, aus ihr einerseits W, andererseits $L_1$ $P_1$, wobei für beide Beziehungen zu einem Ms. $P^x$ der Klasse F, aus dem $P_2$ hervorging, angenommen werden müssen. Aus zwei verschiedenen Mss. von $P_2$ sind dann $L_2$ und T hervorgegangen. Ein Versuch, diese Beziehungen in einer Zeichnung darzustellen, mag folgender Stammbaum ergeben:




Nun will ich noch einen Umstand erwähnen, der für die Filiation der Handschriften von Bedeutung ist. In der Vision von der Kirche Kap. 3, 1 sind der König von Rom und der König von Äthiopien erwähnt, und zwar kommt es dabei auf das Fehlen des Namens des Königs von Rom an. Die Stelle lautet (cfr. S. 254, Note 18):

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| in F | ፩ንጉሠ፡ | ሮም፡ | ዘስሙ፡ | … | ወ፩ንጉሠ፡ | ኢትዮጵያ፡ | ዘስሙ፡ | ትዮዲ። |
| in W $L_1$ $P_1$ | " | " | " | ዘስሙ፡ ወ፩ | " | " | " | " |
| in $P_2$ | " | " | " | fehlt | " " " | " | " | " |
| in $L_2$ T | " | " | " | " | " " " | " | fehlt | fehlt |

1) Die Rezensionen und Versionen des Eldad-had-dâni, nach den alten Drucken von Konstantinopel, Mantua und Venedig und den Handschriften von London, Oxford, Parma, Rom, St. Petersburg und Wien, veröffentlicht und kritisch untersucht von Prof. Dr. D. H. Müller (Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, philos.-hist. Classe Bd. XLI, I Wien 1892).

In F steht hinter ዘስሙ፡ ein freier Raum für drei Buchstaben ausreichend, leeres weißes Pergament. Derartige leere Stellen waren stets zum Ausfüllen für ein Rubrum bestimmt oder konnten als Andeutung dienen, daß hier ein neuer Absatz beginne. Letzteres ist hier natürlich ausgeschlossen und so bleibt nur die Annahme, daß der Schreiber hier etwas im Rubrum hat nachtragen wollen, allein was konnte dies nach ዘስሙ፡ anderes sein, als der Name des Königs von Rom! Die Erscheinung, daß F ein Rubrum ausläßt, ist gar nicht auf diesen Fall beschränkt; die ersten Zeilen der Vision von der Kirche sind auf diese Weise ausgefallen und erst später auf der vorangegangenen Folioseite nachgetragen worden. Die Vorlage von F muß also den Namen des Königs von Rom noch gehabt haben; wie er lautete, ist natürlich nicht zu eruieren. Nach dem Typ F schlossen nun W $L_1$ $P_1$ in genauer Abschrift des Wortlautes ዘስሙ፡ an das Folgende an, $P_2$ $L_2$ T ließen es aus, da es ja gar keinen Sinn hatte, es ohne den Namen beizufügen. In $L_2$ T ging dann auch der Name des Königs von Äthiopien verloren, vielleicht durch einen ähnlichen Vorgang, wie der des Königs von Rom. Wie sehr in solchen Fällen mit Eigennamen in weitherzigster Weise verfahren wurde, zeigen der Name መካ፡ (S. 260, Note 42) und ካም፡ (S. 240, Note 19), auf welch beide Fälle, da sie gleichfalls für die Beantwortung der Filiationsfrage im obigen Sinne sprechen, hier noch näher eingegangen werden soll: In S. 240, Z. 7 ff. werden mehrere Gestalten der Bibel, wie Adam, Esau und Cham, als Beispiele herangezogen: nun hat $L_1$ $P_1$ statt ወካም፡ (und Cham), das uns so in $P_2$ $L_2$ T erhalten ist, ወከመ፡ (und wie) verschrieben, in W F fehlt ወካም፡. Nun muß aber in den Vorlagen von W F $L_1$ $P_1$ auch ወካም፡ gestanden haben, denn schon im zweitnächsten Satze (Satz 7) wird mit den Worten „andere erbten die Knechtschaft von Geschlecht zu Geschlecht" auf Cham angespielt. $P_2$ $L_2$ T haben das richtige aus einer Vorlage der Klasse F bewahrt. Im zweiten Falle verhält es sich umgekehrt. S. 261, Note 42 haben W F $L_1$ $P_1$ $P_2$ das richtige አሌሉ፡ለሀገረ፡መካ፡ „wehe der Stadt Mekka". $L_2$ hat aus መካ፡ durch Verschreibung ከመ፡, und darauf aus እምቢዋን፡ einen Subjunktiv እቢዋን፡ gemacht, der gar keinen Sinn gibt. T, dessen Vorlage den Namen Mekka nicht mehr oder nicht richtig aufwies, hat eine neue Fassung angenommen und statt „wehe der Stadt Mekka" — „wehe der Stadt die sich weigert, an unsern Herrn Jesus Christus zu glauben". Der zweite Fall beweist, glaube ich, die Unmöglichkeit des umgekehrten Weges, das heißt, daß Rez. A B aus C hervorgegangen, in genügend deutlicher Weise. Gleichwohl will ich eingestehen, daß die Frage der Filiation der Mss. im einzelnen, besonders über ihre Zwischenglieder, nicht so leicht und durchsichtig zu lösen ist. Obiger Stammbaum mag also vorderhand ein Versuch zur Lösung sein.

## Das Verfahren bei der Herstellung des Textes[1]).

Als gegebene Grundlage für die Herausgabe erwies sich die wohl am besten geschriebene Hs. der Rezension A, nämlich $L_1$, deren Foliozahlen am Rande des nachstehenden Textes verzeichnet sind. Zwar finden sich in ihr gelegentliche Flüchtigkeiten, wie Verschreibungen oder Auslassungen, doch keineswegs in so großer Anzahl wie in den anderen Hs. Die Kapiteleinteilung ist nach der einzigen Hs. die sie bietet, nach $L_2$, vorgenommen. Für den in $L_2$ nicht enthaltenen Teil habe ich die Einteilung nach dem Inhalt selbst nachgetragen. Die Interpunktionen und damit die Satzabteilung wurde nach $P_2$ beibehalten. Nur wo diese absolut unbrauchbar war — was übrigens nur sehr selten vorkommt — wo ein Satz etwa schon nach 3—4 Worten schließt und eigentlich zum folgenden oder vorangehenden gehört, oder wo ein Absatz den Zusammenhang zerstören würde, wurde davon abgesehen. Die Zählung der Kapitel und Sätze wurde übrigens nur zur Bequemlichkeit des Lesers eingeführt und findet sich in den Hss. nicht.

In den Text von $L_1$ wurde an wenigen Stellen aus Rezension C und B ($L_2$ T $P_2$) oder auch aus W F die bessere Lesart aufgenommen, wenn sie sich wirklich als solche erwies oder der Text von $L_1$ notorisch verderbt war. Diese Einschübe sind durch eckige Klammern gekennzeichnet, so daß der Originaltext von $L_1$, abgesehen von den Noten, leicht herzustellen ist.

Alle Varianten, die für die Textkritik nur irgendwie in Betracht kommen können, sowie alle Eigentümlichkeiten von $L_1$, ausschließlich der orthographischen, sind in so sorgfältiger Weise wie nur möglich, vermerkt. Die Orthographie der Eigennamen ist stets nach sämtlichen Hss. gegeben. Mit dem Bestreben, dem Leser ein möglichst genaues Bild der Hss. zu geben, glaube ich es entschuldigen zu können, daß ich dabei vielleicht etwas zuviel des Guten tat. Doch brachte ich es nicht über mich, selbst minder wichtige Kleinigkeiten aus den Noten auszuscheiden, da deren Wert beispielsweise bei der Auffindung einer neuen Hs. oder Version von vornherein nicht beurteilt werden kann. Im Interesse der Entlastung des dem Leser und Herausgeber gewiß gleich unangenehmen Variantenballastes wurden nun doch folgende Lesarten, mit Ausnahme zweifelhafter und wichtiger Fälle, weggelassen:

1. Offenkundige Schreibversehen einer einzelnen Hs. (immer außer $L_1$), die in Auslassung oder Doppelschreibung eines Buchstaben oder in sichtlicher Verwechslung mit einem anderen bestehen.

Diese Fälle seien hier vollzählig zusammengestellt: T ለስራኤል፡ für ለእስራኤል፡ 236, 9. W ክርስቲያ፡ für ክርስቲያን፡ 254, 10. ክርስቲን፡ für ክርስቲያን፡ W 256, 5; 222, Note 1; W F 248, 9. T ሃመ

1) Ich habe dabei im allgemeinen den von C. Bezold in seinem Kebra Nagast eingeschlagenen Weg beibehalten.

ኖት፡ f. ሃይማኖት፡ 256, Note 24. F ሚክል፡ f. ሚክኤል፡ 252, 10. F ለበሐቱ፡ für ለባሕቲቱ፡ 228, 8. W ዘይኄስ፡ für ዘይኄይስ፡ 222, 12. F ኢይክሀል፡ für ኢይትከሀል፡ 224, 11. W ድቅ፡ für ጽድቅ፡ 238, 13. F በእንቲሃ፡ für በእንቲአሃ፡ 240, 5. W ይእ፡ für ይእቲ፡ 242, 1. W ወቀልዎሙ፡ für ወቀተልዎሙ፡ 230, 12. $L_2$ ወሥዕር፡ für ወይሥዕር፡ 262, 4. W ትውን፡ für ትከውን፡ 234, 11. F ለኃጥን፡ für ለኃጥአን፡ 236, 9. F የቅበከሙ፡ für የዐቅበከሙ፡ 236, 11. W ወልበ፡ für ወአልበ፡ 264, 9. F ሕያን፡ für ሕያዋን፡ 254, 3. $L_2$ እሙ፡ für እስሙ፡ 252, 6. F ኃጢት፡ für ኃጢአት፡ 240, 14. W ሕር፡ für ባሕር፡ 246, 9. T ለኢለኢየሩሰሌም፡ für ለኢየሩሰሌም፡ 262, 8. $P_2$ ዘይትየየዋሀ፡ für ዘይትየዋሀ፡ 242, 8. F ርድእእ፡ f. ርድእ፡ 250, 5. T ወይብብል፡ f. ወይብል፡ 256, Note 27. F ወይሴልልሡ፡ für ወይሜልሱ፡ 256, 15. W በዕዕሰ፡ für በዕሰ፡ 254, 12. F ኰኰሉ፡ für ኰሉ፡ 216, 3. F ማቶቶተ፡ für ማኀቶተ፡ 234, 1. W ዘንብብከ፡ für ዘንበብከ፡ 234, 9. F ትእዛዝኩ፡ für ትእዛዝከ፡ 220, 10. F ኢትከሰተ፡ተ፡ für ኢትከሥተ፡ 216, 7. W ወእበሎ፡ für ወእቤሉ፡ 246, 3. W እምኰኲሕ፡ für እምኲኰሕ፡ 240, 3. W ወድቄድስዎሙ፡ für ወትቄድስዎሙ፡ 238, 3. $P_1$ በጸሐ፡ für በጽሐ፡ 230, 13. $P_1$ እትለበ፡ für ኢትለበ፡ 226, 9. $P_1$ ነጽረኒ፡ und W ነጸርኒ፡ für ነጸረኒ፡ 226, 7. $L_2$ በቀለምጸጸተ፡ für በቀለምጺጸተ፡ 229, Note 33. F ወታበወእ፡ für ወታበውእ፡ 228, 9. W ትከወን፡ für ትከውን፡ 228, 7. W ክረምት፡ für ክረምት፡ 218, 16. $P_1$ ይኳንና፡ für ይኴንና፡ 212, 15. F ቁዕዋ፡ für ቁእዋ፡ 230, 13. W እወጽእሙ፡ für እውዕእሙ፡ 222, 11. W ኰኔነየ፡ für ኰነአየ፡ 222, 9. WF እወጻእከሙ፡ für እውፃእከሙ፡ 220, 18. W መላእን፡ für መላእክት፡ 252, 11. W ይትነሥበ፡ für ይትነሥዑ፡ 254, 8. $L_2$ ወእክናረሁ፡ für ወእክናፈሁ፡ 258, 3. $P_2$ ማኀዩወ፡ für ማሕየዊ፡ 252, 8. W ወእዝዝ፡ für ወእዘዝ፡ 252, 7. W እመዕን፡ für እመሐዕን፡ 236, 1. W ዝእዘዝከ፡ für ትእዘዝከ፡ 234, 7.

2. Korrekturen von offensichtlichen Schreibversehen durch Rasur oder Setzung eines fehlenden Buchstabens zwischen die Zeilen, ferner Rasuren im allgemeinen, sofern sie nur den Raum eines Buchstabens einnehmen. Eine Ausnahme macht davon $L_1$ und solche Fälle, die für die Abhängigkeitsfrage der Hs. in Betracht kommen können.

3. Das eventuelle Fehlen des Naqueṭ oder dessen unrichtige Setzung (einigemal in W F $L_2$). Die Pronominalsuffixe erscheinen durch Naqueṭ getrennt in W ክርስቲያን፡ከ፡ 252, 6. 254, 1. W ያስተርእዩ፡ነ፡ 218, 8. $P_1$ ዘይደሉ፡ኒ፡ 236, 12; ኒ፡ ist durch Naqueṭ getrennt in WF ወለእውግር፡ኒ፡ 216, 14. W ሎቱ፡ኒ፡ 212, 14; ሂ፡ in $P_1$ መኑ፡ሂ፡ 242, 12. W ሙቁሐን፡ሂ፡ 230, 12; des öfteren trennt Naqueṭ auch ዝ፡, ዘ፡ von seinem Beziehungswort $L_1$ $P_1$ $P_2$ ለዝ፡ዓለም፡ 224, 1. $P_2$ ለዘ፡ለዓለም፡ 218, 10. $P_2$ ለዘ፡ይኴንንን፡ 218, Note 20. T ከመ፡ዝ፡ 218, 12; einmal auch እም፡ in W እመ፡ሕያው፡ 258, 12. In die Mitte des Wortes fällt Naqueṭ in $P_1$ እሌ፡ለ፡ 260, 13. F ክን፡ቱ፡ 238, 8. F ኵን፡ኔሆሙ፡ 232, 8. W ዘይት፡ገጸፍ፡ 224, 13. W ወኢይኀድ፡ግዎ፡ 216, 8. $L_2$ ሲኖ፡ዳ፡ 216, Note 19. Als zwei Worte scheinen durch Zwischensetzung des Naqueṭ noch gefühlt $L_2$ ኪርያ፡ለያሶን፡ 256, 15. W እግዚእ፡ብሔር፡ 250, 4. W $L_2$ እበ፡ቀለምሲስ፡ 226, 1.

Bezüglich der Orthographie ist im Texte die etymologisch

richtige Schreibung nach Dillmann's Lexikon eingehalten mit Ausnahme jener Fälle, in denen der Wechsel der Konsonanten mit einem Bedeutungswechsel verbunden ist; in diesem Falle ist die Orthographie der Hs. stets in den Noten angezeigt. Die Varianten sind stets nach der Orthographie der Hs. gegeben. Um dem Leser jedoch eine Vorstellung von den orthographischen Eigentümlichkeiten der Hss. zu geben, seien hier die Verschiebungen im Lautbestande, die die Hss. aufweisen, in ihren wichtigsten Beispielen angeführt:

Innerhalb der Hauchlaute herrscht eine ziemlich bedeutende Verwirrung. Für **ሀ** erscheint **ኀ** und **ሐ**, so: **የኀይድዎ፡** WF 234, 5. **የሐይድዎ፡** $L_1 P_1$ T 234, 5. **ይትኀጐሉ፡** $FP_2$ T 230, 2; $FP_1$ 222, 1. **ይትሐጐሉ፡** $L_1 P_1 W L_2$ 230, 2; $L_1 P_1$ W 222, 1. **ተውኅብን፡** T 218, 10. **ማኅው፡** $P_2 L_2$ 224, 11. **ማሕው፡** $L_1 P_1$ 224, 11. **ብሩሕ፡** W 236, 8. **ገሐነም፡** W 224, 8. Sogar die Pronominalsuffixe **ሁ፡** und **ሆሙ፡** sind einmal **ኃሬሑ፡** T 232, Note 7 und **ሕዝቢሖሙ፡** T 254, Note 21 geschrieben.

Für **ሐ** findet sich öfters **ኀ**, so: **ኅምዝ፡** T 242, 2. **ዘኅን፡** $L_1 P_1 W L_2 P_2$ 264, 4. **ወኃሤት፡** $P_1$ F 264, 10. **ይውኅከዎሙ፡** W 230, 14. **ተግኅሥ፡** $L_2$ T 246, Note 4. **ማኅየቂ፡** $L_2$ 248, Note 10. **ርኅቀ፡** $L_1 P_1 W F P_2$ 220, 13. **ወኃሪምታ፡** $L_1 P_1$ 246, 2. **ወይውኅዝ፡** WFT 218, 16. — Ferner **ሀ**: **ላሀይ፡** $L_1 P_1 P_2$ T 264, 1. **ልሁይ፡** WF 264, Note 1. **ፍታሀ፡** W 238, 9. **ፈታሀከ፡** W 220, 8. **ወይትዋከሁ፡** F 254, 15. **ትሀትና፡** T 244, 13. **ታሀዩከ፡** W 248, 2. **ወእብሀርት፡** $L_1 P_1$ 218, 6. **ወንሀነሰ፡** W 218, 9. 14. **ሀማ፡** T 220, 2. 3. **ዋሀድ፡** $L_1$ 212, 1. **በተዋሀዶቱ፡** $L_1$ 212, 2. **ለፍሀም፡** F 212, 3. **ኰከሀ፡** W 214, 15.

Für **ኀ** tritt sehr oft **ሐ** ein, so: **ማሕለቅቶ፡** $L_1$ 258, 7. **ማሕለቅተ፡** $L_1$ 214, 4. 5. **ወኢበሕሊና፡** $L_1 P_1 W F P_2$ 266, 8. **ሕሊናከ፡** $L_1 P_1 W F P_2 L_2$ 238, 11. **ዘኢየሐልፍ፡** W 218, 11. **የሐቱ፡** $P_2$ 234, Note 2. **ማሕቶት፡** $L_1$ 234, 4. **ማሕቶተ፡** $L_1 P_1$ 234, 1. **ሕጠተ፡** $L_1 P_1$ W 238, 10; $L_1 P_1 W F P_2$ 238, 9; $L_1 P_1 P_2 L_2$ T 228, 2; $L_1 P_2$ 228, 11; $L_1 P_1 P_2$ 236, 1; $L_1 P_2 L_2$ 234, 10. **ተሐጕአ፡** $P_2$ 234, 3. **ዘይሐይላ፡** $P_2$ 244, 7. **ሐይል፡** W 244, 1. **ሐይመት፡** alle Mss. 228, 9. **ዘሐበዐከ፡** $P_2$ 252, 3. **ተሐብአ፡** $P_2$ 218, 4. **ሕቡአዊት፡** W 244, 13. **የሐርዩ፡** $L_1 P_1 W P_2$ 226, 3. **ወበሕዲግ፡** $P_2$ 228, 13. **ትሕድጋ፡** $P_2$ 244, Note 3. **ጸሕዐ፡** $L_1 P_1 P_2$ 240, 7. **ዘጸርሐ፡** T 246, Note 27. **ወይጸርሕ፡** T 260, Note 19. **ሐፍረተ፡** $P_2$ 222, 8. **እትሐሠም፡** W 216, 10. **እሐዊከ፡** W 236, 5. **ነዊሕ፡** $P_2 L_2$ T 258, 2; W 258, Note 5; $L_1 P_1 L_2 P_2$ T 264, 1. **ወያነውሕ፡** $P_2$ 212, 10. — Selten **ሀ**: **እምብዝሃ፡** W 264, 6. **ሀጣውእ፡** F 246, 7. **ዘኢይሄሉ፡** $L_2$ 254, 5. **ዘይሄይስ፡** $L_2$ T 222, 12.

Ziemlich bedeutend ist auch der Wechsel der Gutturale **አ** und **ዐ**. Beispiele für den Wechsel von **አ** und **ዐ** sind: **እለት፡** W 216, 11. 224, 5. 234, 15. 236, 5. **ይዌውእ፡** W 260, 1. **አዋዲ፡** $P_2$ 260, 7. **አራታ፡** W 240, 15. **መልእልቲከ፡** 250, 7. **አይነ፡** W 238, 11. **ምክብአተ፡** W 224, 1. **አቅመ፡** $P_2$ 230, 6. **ወታይድአኒ፡** W 234, Note 23.

አበይት፡ F$P_2$ 234, 12. አቀበሙ፡ W 236, Note 28. የአጽበኒ፡ $P_2$ 234, 9. ወተአግሦ፡ T 244, Note 33. እስብ፡ $P_2$ 222, 14. እስበ፡ F 222, 15. ወመእንስበን፡ $P_2$T 226, 2.

Von ዐ für አ: ዕገዝ፡ $P_1$ 238, 11. ዕገዝ፡ W 234, 5. ለንዑስ ከሙ፡ T 264, Note 26. ንዑስ፡ T 242, Note 14; $P_2$WF 212, 9. ጽልዕት፡ T 242, Note 20. መዓገዝ፡ $L_1$ 212, 12; FW$L_1P_1P_2$ 212, 12. ማዕገዝ፡ F 212, Note 13. ወዓረሚኒ፡ T 256, 15. ቅብዓ፡ alle Mss. 234, 1; $L_1P_1$WFT 232, 6. ቅብዐ፡ $P_2$ 232, 6. ቅብዕሰ፡ $L_1P_1$WF $L_2$T($P_2$) 234, 3. ቅብዕ፡ $L_1P_1$WF$P_2$T 234, 2. ጉባዔ፡ $L_1P_1$WT 250, 8; W 254, 16. ጉባዒ፡ $P_2$ 250, 8. ማዕዜኑ፡ $L_1P_1$WF 232, 9. ዕብን፡ F 262, 2. ወባዕስ፡ W$L_1P_1$ 264, 10. ጸበያት፡ F 250, 5. ዕጎለ፡ $P_1$ 258, 12. ወማዕከለ፡ WF$P_1$ 258, 9.

Auch ሠ und ሰ wechseln in ziemlich ausgedehntem Maße. So steht ሠ für ሰ in folgenden Beispielen: መሢሕ፡ W 266, 2. ዘያሥተፌስሕ፡ W 252, 3. ኢትርሥዑኒ፡ T 264, Note 26. ወከሣዱ፡ $L_1$ 258, 2. ቅሥተ፡ $L_1$ 258, 4. ሠራዊቱ፡ alle Mss. 260, 2. 262, 1. ሠራዊቶሙ፡ $L_1P_1$W$L_2$T$P_2$ 254, 11. ተሠወረ፡ $L_1P_1$ 248, 4. ይሠሬ፡ $L_1P_1$ 244, 4. አሥጥምን፡ T 218, 1. ኢኒሥሑ፡ WF 220, 1. ወተማለቅዋ፡ $L_1P_1$WF 230, 15. ወተማተፍዎ፡ W 232, 1. ተሠርዎ፡ $L_1P_1L_2$ 236, 21.

Ebenso tritt ሰ für ሠ in folgenden als Beispiel angeführten Fällen ein: መሰረታ፡ $L_2$ 249, Note 22. እንስቶ፡ $P_2$ 248, 14. ለሰዮማን፡ F$P_2L_2$T 238, 3. ለንሲቶታ፡ $P_2$ 262, Note 9. ሰመርኒ፡ $P_2$ 256, Note 27. ወእሰንዮ፡ W 244, 15. ከሰት፡ W 216, 1. ኢትከሰት፡ W 216, 7. ተንስአ፡ F 218, 2. መሰርያን፡ F 226, 2. ሰቃይ፡ F 238, Note 15. 218, 13. ሰቃዩ፡ W$L_2$ 238, 7; $L_2$ 228, Note 18. ሰቃዮሙ፡ F 222, 11. ይሰቀይ፡ $P_2L_2$ 228, 11. ይስቀይ፡ F 228, Note 31. ትሰቅዮ፡ $L_1P_1$W 234, 14. በእሰርከሙ፡ WF$P_2$ 238, 2. ሰሉሥ፡ F 212, 1. 260, Note 17. ሰለሱ፡ F 244, Note 8. በትስልሥቱ፡ W 212, Note 1. በትሰልሰቱ፡ F 212, Note 1.

Endlich erscheint in einer Reihe von Fällen ጸ für ፀ geschrieben, so: ኢትወጽእ፡ W$P_1$T 240, 15. እውጽእሙ፡ F 222, 11. ውጹእን፡ W$P_2$T 230, 5. ድንጋጼ፡ T 230, Note 18. ድንጹ፡ $P_2$ 224, 10. ድምጽ፡ T 218, 6. እዕጽምትየ፡ $P_2$ 214, Note 25. እዕ ጽምቲሁ፡ F$L_1P_2$ 214, 15.

Häufiger ist für ጸ ፀ geschrieben: ወኢትፅዓን፡ W ($L_1P_1$) 214, 12. ብፁዓን፡ alle Mss. 218, 12. ተዓቅፀ፡ WF 240, 7. ተእ ቅፀ፡ $P_2$ 240, 7. ፀዓዳ፡ $L_1P_1$WF$L_2$T 258, 7. 10; $L_1P_1$WF 258, 1. ፀጋሁ፡ W 236, 11. በቀለምጺፀ፡ W 228, 12. ፃማ፡ $L_1P_1$WF$L_2$T 222, 13; $L_1P_1$WF 264, 8 ዘያንፀበርቅ፡ $L_2$T 258, Note 21. ዘያፀድል፡ $L_1P_1$WF 258, 6. በፀዳለ፡ $L_1P_1$WF 252, 2; W$P_2$ 250, Note 33. ፀዳለ፡ $L_1P_1$ 250, 10. ዘይፀልእ፡ $L_1$W 246, 4. ይጼልል፡ W 258, 16. 250, 7. ፀሊማን፡ W 262, 1. ሐኒያታ፡ T 248, Note 21. ወሐኒያታ፡ T 248, Note 23. ሕንፀታ፡ $L_1P_1$ 248, 15. ሐነፅኩ፡ $L_1P_1$ 248, 11; T 248, Note 21.

Auf die grammatischen Eigentümlichkeiten, ich erwähne hier nur kurz das Vorkommen von altertümlichen Verbalformen, wie der

Imperative ሖሩ ፡ statt ሑሩ ፡, des Subjunktivs ይክናሙ ፡ statt ይኩናሙ ፡, እሆብከ ፡ statt እሁብከ ፡, ferner das oft konsequente Vorkommen von *ī* vor folgendem *-y-* in der Pluralbildung, so besonders bei der Endung *-āwī-*, z. B. ዐገማዊያን ፡ und andere Einzelheiten, ist in den Noten hingewiesen. Hier soll nur auf eine Eigentümlichkeit aus der Lautlehre näher eingegangen werden, die grammatisch unberechtigte Dehnung des Vokals der Gutturale አ und ዐ und der Hauchlaute, wie die Unterlassung der grammatisch geforderten Länge.

አ beziehungsweise ዐ erscheint in ኣ bezw. ዓ gedehnt:

1. Im Adjektivum ዐቢይ ፡. ዓቢይ ፡ W F 248, 10; $L_1 P_1$ W 250, 3. u. Note 10; T 242, Note 4; $L_1 P_1 L_2$ T 242, 1; $L_1 P_1 L_2$ T 242, 3; W $L_1 P_1 L_2$ 240, 9; $L_2$ T 236, Note 36; $L_1 P_1$ W F 218, 17; $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 220, 6 und sonst.

2. Beim Nomen a) der Form *qatl*: ዓሱብ ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 222, 14. ዓስበ ፡ $L_1 P_1$ W $L_2$ T 222, 15. ዓይን ፡ $L_1 P_1$ F $L_2$ 238, 11. — b) der Form *qatalā*: ዓመፃ ፡ $L_2$ 262, Note 14; $L_1 P_1$ W F $P_2$ 264, 9. ፀዓዳ ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 248, 1, 7, 10. ጸዓዳ ፡ $P_2$ 248, 1, 7, 10. — c) der Form *qatal*: ፀዓዕ ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 258, 4. ጸዓዕ ፡ $P_2$ 258, 4. — d) der Femininform *qatala-t*: በዓለተ ፡ F 246, 14. — e) im Status constr. bezw. Akk.: ቅብዓ ፡ $L_1 P_1$ W F T 232, 6; alle Mss. 234, 1. ወእንብዓ ፡ F W 216, 5 und Note 9. ክልዓ ፡ W 262, 5. ወፍግዓ ፡ $L_1$ 214, 3. ሰሚዓ ፡ T 264, Note 26. — f) vor der Femininendung *-t*: ምርዓት ፡ $L_2$ 238, Note 3. ምርዓተ ፡ T 238, Note 3. ኀጢኣት ፡ $L_1$ 214, 9. በተ ብዓት ፡ $L_1 P_1$ W F 244, 2; $L_1 P_1$ W F $P_2 L_2$ 244, 4. ጥፍዓት ፡ W $L_1 P_1$ 234, 4. — g) Außerdem gehören hierher: ወዓረሚኒ ፡ T 256, 13. ወመዓንሰባን ፡ $L_1 P_1 L_2$ W F 226, 2.

3. Beim Verbum: a) አ als Präfix von $II^1$ wird gedehnt in ለዘአግንየ ፡ F $P_2$ 220, 5. አወፈይኩከ ፡ $P_2$ 222, 9. — b) im Inf. *qatīl*: ዓዲወ ፡ $L_1 P_1$ W F $P_2$ 214, 12. ዓቂበ ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 244, 14. *taqatelō*: ወተዓግሶ ፡ $L_2$ 244, Note 33. — c) im Perf. $I^1$: ዘዓቀበ ፡ $L_1$ 236, 12. ዘዓቀበ ፡ $P_1$ 236, Note 28. ዘዓቀበሙ ፡ F T 236, Note 28. ኢዓቀቡ ፡ $L_2$ T 236, Note 28. ሰምዓ ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 214, 13. ወለዘሰምዓ ፡ T 264, Note 26. ኖቅዓ ፡ alle Mss. 240, 3. ወገዓረ ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 214, 15. Imperf. $I^1$: የዓርግ ፡ alle Mss. 248, 15. የዓቅበክሙ ፡ $L_2$ T 236, Note 22; $L_1 P_1$ W $P_2$ 236, 11. የዓዕበኒ ፡ $L_1 P_1$ W (F) $L_2$ T 234, 9. የዓትው ፡ W 266, 7. Perf. $II^1$: ወእንሥኣኒ ፡ W 216, 4. Perf. $III^1$: ዘተዓየወ ፡ $L_1 P_1$ W F $P_2 L_2$ T 220, 10. ዘኢተዓየውኩ ፡ W 220, 11. … ኣ … ፡ $L_1 P_1$ F $P_2$ 220, 11. ወተምዕዓ ፡ $L_1 P_1$ W F 240, 5. Perf. $III^2$: ተዓገሥኩ ፡ W F $L_1 P_1$ 222, 3. ተለዓለተ ፡ alle Mss. 246, 11. Imperf. $III^1$: ወኢትፀዓን ፡ $L_1 P_1$ 214, 12. ወኢትጸዓን ፡ F $P_2$ 214, 12. Perf. $IV^1$: ወእስ ተብቍዓ ፡ 240, Note 7.

Die Hauchlaute ሀ, ሐ, ኀ erscheinen gedehnt in ሃ, ሓ, ኃ:

1. Beim Nomen bezw. Adjektivum: a) Der Form *qatl*: ኃይለ ፡ T 250, Note 25; alle Mss. 216, 12. ኃይሉ ፡ alle Mss. 218, 2 — b) der Form *qatal*: ለሃገር ፡ W 260, 13, und *qatelt*: ወኃሜት ፡ $P_1$ F 264, 10. — c) der Form *qetlat*: እምፍርሃት ፡ $L_1 P_1$ W F $P_2$ 266, 6, und *qatlat*: ኃፍረተ ፡ $L_1 P_1$ W F 222, 8. — d) der Form *maqtalī*: መድኃኒተነ ፡ $L_1$

212, 14. — e) in der inneren Pluralform አኃውየ፡ T 264, Note 26. አኃዊከ፡ $L_1 P_1 F P_2 L_2$ T 236, 5. — f) in der Form *qatīlat* bei: ኃጢአት፡ $L_2$ T 236, Note 33; alle Mss. 240, 1. 11. 15. 252, 5. 242, 13; $L_1 P_1$ 244, 4; $L_2$ T 238, Note 20 und sonst fast immer. ኃጣውእ፡ $F P_2 L_2$ T 244, Note 21; $L_1 P_1$ W F 234, 13 und sonst. — g) im Zahlwort ኃምስቱ፡ 230, Note 9. — h) im Akk. bezw. Stat. constr. des Nomens und Adjektivums: አውራኃ፡ $L_1 P_1$ W F $P_2$ 254, 12. ብዙኃ፡ $L_1 P_1 F P_2$ T 254, 13. እምብዝኃ፡ $L_1 P_1$ F 262, 1; $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 264, 6. እምብዝሃ፡ W 262, 1. — i) von hier aus weiteres mißbräuchlich auch auf andere Buchstaben ausgedehnt ist die Länge in: መጣን፡ $P_2$ 228, 5. ዐባይት፡ 228, 2. ምራር፡ $P_2$ 220, 11.

2. Beim Verbum: a) im Infinitiv *qatīl*: ወኃዲግ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ 246, 1; *qatīlōt*: ወኃሪሞታ፡ $L_1 P_1$ 246, 1; und *taqatelōt*: ወተኃርሞታ፡ T 246, 2. — b) im Perf. I[1]: ኃሠሥከ፡ $L_1$ 212, 2. 3. ዘጸሰኃ፡ $L_2$ 246, Note 27. ኃለፈ፡ $L_1 P_1$ W F $P_2$ 266, 7; und Imperf. I[1]: ዘአኃሥሥ፡ $L_1 P_1$ W F 216, 1. ወየኃዝኑ፡ T 260, Note 9. የኃይድዎ፡ W F 234, 5. . ሃ . . .፡ $L_2$ 234, 5. Im Imperf. II[1]: ዘያኃቱ፡ $L_2$ 234, Note 2; $L_2$ T 234, Note 4. ኢያደኃኖሙ፡ $L_1 P_1$ 232, 6. Im Perf. III[1]: ወተማሃለሙ፡ $L_1$ 214, 10. ወተማሃለሙ፡ $P_1$ 214, 10. ተኃጥአ፡ $L_1 P_1$ W F $L_2$ T 234, 3. ተኃብአ፡ $L_1 P_1 L_2$ T 218, 4. Im Imperf. III[1]: ዘኢይትከሃል፡ $L_2$ 224, Note 23; $P_1 L_2 P_2$ 216, 12. ወይትበሃሉ፡ W 254, 14. እትኃሠሥ፡ $L_1 P_1$ F 216, 10. ወይትራኃራኅ፡ W $P_2$ 242, 9. ተንሣሕ፡ T, ተንጻሕ፡ $L_1 P_2$ F 216, Note 25.

Im Gegensatz hierzu steht das Fehlen der grammatisch geforderten Länge: a) In der Pluralendung *-ān*, wenn diese Länge von einem Guttural oder Hauchlaut getragen wird: ውጹአን፡ W $P_2$ T 230, 5. ኃጥአን፡ $L_1 P_1 F L_2$ T 216, 13; $L_2$ T 216, Note 19. ብዙኀን፡ $P_2$ 224, 12. ለብዙኀን፡ $P_2$ 216, 7. ሙቁሓንኒ፡ $L_1 P_1 P_2 L_2$ 234, 7. ሙቁሓን፡ T 230, Note 26 und sonst des öfteren in $P_2 L_1 P_1$. — b) im gebrochenen Plural: ተአምር፡ $L_1 P_1 F L_2$ T 256, 8 (also bei Guttural!), und በመደልው፡ W 226, 12 (wenn dies nicht bloß Schreibfehler ist). — c) in der Form *qattālī(-t)*, wenn die Länge von einem Hauchlaut getragen wird: አኀዜ፡ $L_1 P_1 F P_2$ 252, 7. በደኀሪት፡ $P_2$ 224, 5. — d) in der Form *qātel* (فاعل), wenn die Länge von einem Hauchlaut getragen wird: ኀጥአን፡ $P_2$ 216, 13. ወኀጥአን፡ $P_2$ 224, 16. ለኀጥአን፡ $P_2$ 236, 9. — e) in ነዐ፡ $L_2$ 216, 15 (also bei Guttural). — f) im fem. Plural *-āt*: እምውእየት፡ W $L_2$ 218, 7. — g) in der Feminінform des Adj.: ዓበይ፡ W 242, Note 3 (statt ዐባይ፡). — h) ሰነፔ፡ statt ሰናፔ፡ (σίναπι) schreiben $P_2 L_2$ T 234, 10; $P_2$ T 236, 11. 13; 238, 9; 240, 1; 228, 8. 11; $P_2$ 238, 9; T 240, Note 27. — i) ንስሐ፡ meist in allen Mss. für ንስሓ፡ geschrieben, z. B. ለንስሐ፡ alle Mss. 216, 9. ወበንስሐ፡ alle Mss. 244, 6. ፀሐይ፡ meist in allen Mss. für ፀሓይ፡ geschrieben, so alle Mss. 218, 4; $P_1 L_2$ T $P_2$ W F 224, 4; T 224, 2. ገሀደ፡ statt ገሃደ፡ schreiben T 258, 10; F 248, 13.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß der vorliegende Text auch zum äthiopischen Lexikon einige interessante Beiträge

liefert. Ich verweise diesbezüglich auf die Noten: p. 230, Note 31; 242, Note 6; 250, Note 35; 262, Note 12.

## Der Inhalt des Textes.

Der Text der vorliegenden drei Visionen wird durch den Kopisten mit dem Glaubensdogma der Dreieinigkeit eingeleitet (Kap. 1, 1), die drei göttlichen Personen werden mit der Kohle, Flamme und Hitze verglichen (2). Darauf folgt die Überschrift (3) und ein Einschub zur Zeitabgrenzung der Visionen im Anschluß an Daniel (4–7). Darauf nochmalige Einleitung und knappe Inhaltsangabe der 10 Visionen.

Darauf folgt I. die zehnte Vision:

a) Schenute fragt den Herrn, ob die Unbußfertigen Verzeihung finden, Antwort Jesu (Kap. 2, 1. 2). Schenute fällt vor Jesus zu Boden, und fleht um Beantwortung seiner Frage (3–4). Christus tröstet ihn und verspricht, seiner Bitte zu willfahren, gebietet Schenute Stillschweigen über seine Worte (5–7).

b) Schilderung der Vorgänge am jüngsten Tage, die Reden der Sünder (Kap. 3, 1–13). Das Gericht, Fürbitte Jesu beim Vater und Wechselrede zwischen Gottvater und Gottsohn (14–27). Lohn des Gerechten (28–30).

c) Aufzählung der Verdammten, die jedoch später Gnade finden (Kap. 4, 1–6). Einwurf Schenute's (7). Erklärung Jesu (8–13).

d) Aufzählung derer, die ohne Erbarmen verdammt werden (Kap. 5, 1–9). Abermaliger Einwurf Schenute's (Kap. 6, 1). Antwort Jesu mit dem Worte des Jacobus (2–3). Frage Schenute's, ob der Glaube oder die Werke größer sei (4). Antwort Jesu mit Gleichnissen (5–9).

e) Schenute bittet Jesus um Erklärung, warum der Gerechte eines einzigen Vergehens wegen verdammt, der Sünder jedoch mit einem Senfkorn von Gerechtigkeit erlöst werde (Kap. 7, 1–5). Jesu Trost und Verheißung (6–11). Jesus erklärt Schenute an biblischen Beispielen die Wahrheit und Gerechtigkeit seines Ausspruches (der Gerechte mit einer Sünde gleich einem Senfkorn geht zugrunde) (Kap. 8, 1–11). Schenute fragt nun, wer dann gerettet werde, da niemand ohne Sünde sei (12). Antwort Jesu und Anleitung zur Buße (13–17).

f) Schenute fragt Jesus, worin die Reue, Buße und das Gerechthandeln bestehe, worauf Jesus die einzelnen Definitionen gibt (18–23). Schenute fragt weiter, was Sünde sei, Jesus gibt ihre Definition (Kap. 9, 1–2) und setzt seine Erklärung fort, wie der Sünder mit einem Senfkorn von Gerechtigkeit erlöst werde (3–6). Aufforderung an Schenute zur Vorsicht (7), und seine Visionen zum Frommen der Menschen niederzuschreiben (8), was natürlich im Gegensatz zum ausdrücklichen Verbot (Kap. 2, 6) steht. Jesus verschwindet (9). Dank Schenute's (10).

Daran schließt sich II. die Vision von der Kirche.

I. Teil: Schenute sieht eine große Kirche, die er, ohne die Erde aufzugraben, erbaut (Kap. 1, 1). Der Satan erscheint und will sie zerstören (2). Antwort Schenute's (3). Der Satan verursacht ein Erdbeben, Schenute fleht zu Gott um Hilfe (4–9). Der Erzengel Michael erscheint, festigt die Kirche und verheißt Schenute, daß Jesus in ihr die heilige Messe abhalten werde (Kap. 2, 1–3).

II. Teil: Zusammentreffen des Königs von Rom und von Äthiopien in Schenute's Kirche (Kap. 3, 1–2). Glaubensstreit (3). Rede des Patriarchen von Alexandria (4–6). Zustimmung der Menge (7). Die Patriarchen lesen die heilige Messe, Reden der Anwesenden (8–11). Der heilige Geist steigt in Gestalt einer Taube herab (12), ihr Aussehen (13–16). Rede des Lammes (Jesu) (16), das über dem Opfer des Patriarchen von Alexandria schwebt (17). Aufsteigen der Taube (18). Wirkung des Wunders auf die Anwesenden, ihre Bekehrung und Taufe (19–22). Aufforderung des Herolds an die Bekehrten, das Evangelium zu predigen (23–25). Drohung an die Widerspenstigen (26). Wehruf über Mekka (27). Zug nach Ägypten, Herrschaft über Rom und Jerusalem (29–30). Schilderung der Standarte des Königs von Äthiopien (28, 31). Heimkehr, Ruhe und Frieden auf der Welt (32–37).

Den Abschluß bildet III. die Vision von den sieben Königen. Die sieben Könige und ihre Namen (1). Erscheinen des Logos, Gericht (2). Rückkehr in die Ewigkeit und Vergehen der Welt (3–4).

### Schenute's Autorschaft an den vorliegenden, im Äthiopischen erhaltenen Visionen.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß einerseits nicht alle Visionen, die die Einleitung des Kopisten anführt, wirklich auf uns gekommen sind, und andererseits der größere Teil einer in der Einleitung des Kopisten gar nicht erwähnten Vision, der Vision von der Kirche, unecht, d. h. nicht von Schenute stammend ist. Unter den 10 angeführten Visionen vermissen wir in unserem Texte die achte und neunte Vision, die beide theologische Fragen behandeln, den Lohn der Gerechten und die Strafe der Sünder; sie dürften beide, soweit sich dies vermuten läßt, in Form einer Apokalypse (etwa in Dialogform) oder einer Homilie abgefaßt gewesen sein. Mit dem letzteren Thema befaßt sich ja auch die von J. Leipoldt veröffentlichte koptische Apokalypse Schenute's. Zur zehnten Vision, mit der der Kopist den Text beginnt, wurde schon oben das nötige mitgeteilt, für sie kann die Autorschaft Schenute's wohl als gesichert gelten. Zeigt sie doch ganz den Tenor der in der Biographie Schenute's sich findenden analogen Stellen. Anders steht es mit den 7 Visionen über die 7 Könige, die über die 7 Länder herrschten. Diese sieben Visionen scheinen

zu einem knappen Auszug von vier Sätzen zusammengeschmolzen zu sein, eine genauere Untersuchung darüber, was sie ursprünglich enthalten haben mögen, ist durch diese fragmentarische Gestaltung leider unmöglich gemacht. So möchte ich auch nicht mehr als eine Vermutung aussprechen, wenn ich an einen Zusammenhang mit den 9 Sonnen und den 9 Zeitaltern der Sibylle[1]) denke, als deren Repräsentanten in entsprechender Reihenfolge 9 Personen erscheinen, deren erste Adam und deren letzte der Antichrist ist. Man könnte an dem Buchstaben አ፡ des ersten Königs der 7 festhaltend im Vergleich mit der Karschuniversion an አ[ዳም]፡ denken, während als neunter Repräsentant in der äthiopischen Sibylle sowohl als auch hier ሐሰዊ፡መሲሕ፡, der Antichrist, erscheint. Die Gleichheit dieser Umrahmung läßt wohl keinen zwingenden Schluß auf eine Inhaltsgleichheit beider Apokalypsen zu. Nur möchte ich erwähnen, daß die Neunzahl kein Hindernis wäre, da die armenische Version der Sibylle gleichfalls nur 7 Zeitalter und 7 Könige schildert. Der Schluß scheint jedenfalls chiliastische Ideen zu enthalten und möglicherweise lagen auch sonst Berührungspunkte vor. Allein auch dies würde kaum genügen, Schenute's Autorschaft mit Sicherheit zu verneinen, und so möge aus Mangel an definitiven Beweisen diese Frage vorläufig in suspenso bleiben. Der Umstand übrigens, daß die sieben Visionen in der Rezension C gänzlich fehlen, spricht nicht zugunsten einer positiven Erledigung der Frage.

Auf festem Boden stehen wir erst wieder bei der Vision von der Kirche[2]).

Schon Zotenberg hat in seinem Catalogue bei der Besprechung des Ms. éthiop. 146 (p. 222—49) auf das Kebra Nagaśt als Quelle für die Vision von der Kirche hingewiesen[3]). Mit dieser Abhängigkeit vom Kebra Nagaśt, das im XIII. Jahrhundert abgefaßt wurde, fällt aber auch die Autorschaft Schenute's an jenem Teile dieser Vision, für den das Kebra Nagaśt als Quelle feststeht, d. h. an Kap. 3 ff. Allein auch abgesehen von dieser Abhängigkeit, enthält dieser Teil eine Reihe von Argumenten, die Schenute als Autor von vornherein ausschließen: die Erwähnung der Muhammedaner und Mekkas, sowie des Königs Theodoros (Teyōdā)[4]), die Anspielung

1) Vgl. Die Erzählung der Sibylle. Dr. J. Schleifer, Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, Bd. LIII.

2) Eine ähnliche Vision hat sich im Arabischen erhalten. Sie ist Picendi, dem Bischof von Coptos, zugeschrieben, und findet sich in der Bibliothèque nationale von Paris, Ancien fond 107, vgl. Zotenberg l. c. S. 249 und C. C. Rossini, l. c. S. 217. Hoffentlich bin ich bald in der Lage, die Zusammenhänge zwischen beiden feststellen zu können.

3) Zotenberg führt dort das vorletzte Kapitel des Kebra Nagaśt an, in Wirklichkeit kann aber nur das letzte, 117. Kapitel „Von dem König von Rom und dem König von Äthiopien" gemeint sein, vgl. Bezold, Kebra Nagaśt S. 136 f.; vgl. auch C. Conti Rossini l. c. S. 217 und E. Littmann l. c. S. 208. Andere Literaturerzeugnisse Abessiniens und der Nachbarländer, die gleichfalls unter dem Einfluß des Kebra Nagaśt stehen, führt Bezold l. c. Einleitung XLII an.

4) König Tēwodros regierte 1411—1414 n. Chr.

auf den Zug ʿAmda Ṣiyōn's nach Ägypten, endlich die ganz offen hervortretende Tendenz des Ganzen, den jakobitisch-monophysitischen Glauben als allein wahren hinzustellen[1]). Für die beiden ersten Kapitel der Vision von der Kirche hingegen wird sich die Autorschaft Schenute's vielleicht doch aufrecht erhalten lassen. Ist Schenute aber nicht selbst der Autor, so muß es doch jemand aus der Umgebung oder dem unmittelbaren Schülerkreis Schenute's gewesen sein. Die historische Unterlage dieses Teiles bildet möglicherweise wohl der Bau der großen Kirche in Schenute's Kloster. Dabei ging es ja, wie die arabische Version der Biographie Schenute's[2]) berichtet, recht wunderbar zu. Der Herr Jesus erscheint Schenute und weist ihm einen Ort, wo er das zum Baue nötige Geld findet, Jesus arbeitet selbst am Baue mit usw. Im Zusammenhang mit diesen Vorgängen und der visionären Stimmung, in der sich Schenute befand, mag dann diese Vision entstanden sein, die, ein selbständiges Ganzes bildend, sei es in Buchform oder durch die Mönchstradition weitergegeben wurde und schließlich auch zu den Abessiniern kam, die sie den übrigen, ihnen bereits bekannten, auf Schenute zurückgeführten Visionen, angliederten. Schenute's Kirche wurde hier nun zum Schauplatz der als religiöses Thema so beliebten Zusammenkunft des Königs von Rom und von Äthiopien zur Reformierung des Glaubens. Interessant ist übrigens, daß nur T den ganzen zweiten Teil der Vision von der Kirche ausdrücklich Michael in den Mund legt; ob man T damit einen Vorrang vor den andern Mss. zugunsten der Ursprünglichkeit zuerkennen soll, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist damit die Art gegeben, wie man derartige, ursprünglich nicht zusammengehörige Stücke zusammenschweißte.

Der Umstand übrigens, daß die Rāʾeya Sīnōdā im Maṣḥafa Mesṭīr zitiert wird (በከመ፡ነገረ፡አባ፡ሲኖዳ፡ርእሰ፡መነኮሳት፡ወአበ፡ባሕታዊያን፡ Zotenberg l. c. p. 222—49; C. C. Rossini l. c. S. 217 und E. Littmann l. c. S. 208) ermöglicht die Datierung des Werkes ins XIV. spätestens den Anfang des XV. Jahrhunderts, was auch durch die im Texte selbst erwähnten Ereignisse bestätigt wird.

Zum Schlusse sei noch einiges über die in den folgenden im äthiopischen erhaltenen Visionen Schenute's vorkommenden Zitate aus dem alten und neuen Testamente, den apokryphen Apokalypsen und der Mönchsliteratur bemerkt. — Aus der letzteren ist nur eine Stelle aus der Vision des Mathäus pauper[3]) nachzuweisen (Kap. 7, 9 der zehnten Vision und Kap. 2, 3 der Vision von der

1) Schenute starb noch vor dem Schisma 451 n. Chr.

2) Vgl. E. Amélineau, Mémoires publ. par les membres de la mission archéologique française au Caire, Paris 1888, VI. Vie de Schnoudi p. 353, 5 ff. (zitiert mit dem Sigel V a).

3) Vgl. Leipoldt, l. c. S. 158. Zoëga, Catalogus codicum manuscriptorum, qui in museo Borgiano Velitus asservantur No. 536, A. Mingarelli, Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Nanina asservatae No. 273.

Kirche, vgl. S. 237 Note 22 und S. 235 Note 8). Da Mathäus pauper nach Schenute lebte, sind die beiden Stellen natürlich als Einschübe zur Verherrlichung Schenute's zu betrachten und wohl einem späteren Kopisten des wohl koptischen Originals der Visionen zuzuschreiben. Aus der Mönchstradition stammt wahrscheinlich auch die Stelle über den heiligen Antonius, Kap. 3, 30 S. 225, die übrigens wohl schon auf Schenute selbst zurückgeht. Hier sei auch erwähnt, daß die beiden nur im Titel erhaltenen Visionen Schenute's, die achte und die neunte Vision, die sich mit dem Lohne der Gerechten und der Strafe der Sünder beschäftigten, ein in der Mönchsliteratur sehr beliebtes Thema zum Gegenstande hatten, wozu z. B. nur die Vision des Greises, dem ein Engel Hölle und Paradies zeigt (Zoëga No. 229) zu vergleichen ist.

Von apokryphen Apokalypsen kennen die folgenden Visionen Schenute's die Petrusapokalypse[1]) (zitiert nach Dr. E. Klostermann, Apocrypha I, Reste des Petrusevangeliums und der Petrusapokalypse und der Kerygma Petri, Kleine Texte, herausgegeben von H. Lietzmann), sowie die Apokalypse des Elias (zitiert nach: Die Apokalypse des Elias und Bruchstücke der Sophoniasapokalypse, herausgegeben von G. Steindorff, Leipzig 1899, T. u. U., N. F. II). Mit diesen beiden Apokalypsen, die im weißen Kloster viel gelesen wurden, ist ja auch das von Leipoldt mitgeteilte Fragment von Schenute's koptischer Apokalypse bekannt[2]).

Auch aus dem Buche Henoch und der Ascensio Jesaiae sind gelegentlich Vorstellungen entnommen (zitiert nach J. Flemming's Ausgabe, T. u. U., N. F. VII, 1. Heft und A. Dillmann, Ascensio Isaiae aethiopice et latine, Lipsiae 1877). Den breiteren Raum nehmen natürlich die Zitate aus den Büchern des alten und neuen Testaments ein. Zitiert nach der Vulgata wurden sie nach folgenden Editionen verglichen:

Veteris Testamenti aethiopici, tom. I, sive Octateuchus aeth., A. Dillmann, Lipsiae 1853.

Psalterium Aethiopicum, ed. J. Ludolfus.

Novum Testamentum, ed. Th. P. Platt, London 1830.

Dodekapropheton Aethiopicum und Der Prophet Jesaia (Teil I) nach J. Bachmann's Ausgabe.

Die Zitate aus dem alten und neuen Testament sind verhältnismäßig selten wörtlich gegeben, viel häufiger in freier Umformung und Ausspielung. Wo aber wörtlich zitiert ist, ergeben sich bei der Vergleichung mit den LXX, der koptischen und äthiopischen Bibelversion gelegentlich interessante Abweichungen. So ist Röm. 2, 12 (Kap. 3, 15) nach der griechisch-koptischen Fassung[3]), nicht

1) Die Übersetzung wolle man bei Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 214 ff. nachsehen.

2) Vgl. Leipoldt, l. c. S. 207.

3) W. Budge, The earliest known Coptic Psalter, London 1898; Sacrorum

nach der äthiopischen Bibelversion gegeben. Ps. 2, 8 (Kap. 3, 17) weicht von der mit griechisch-koptischen Fassung identischen äthiopischen ab, indem statt Lud. Psalt. Aeth. እስከ ፡ አጽናፈ ፡ ምድር ፡ im Texte ለትውልደ ፡ ትውልድ ፡ steht. Math. 23, 41 (Kap. 5, 10) hat im Texte die Glosse እንተ ፡ አልቦቱ ፡ ማኅለቅት ፡ eingeschoben und statt ወለመላእክቲሁ ፡ der äthiopischen Bibel ወለሐራሁ ፡. In 1 Cor. 15, 28 fehlt in unserem Texte das ኵሎ ፡ der äthiopischen Bibel[1]). — Vielleicht gehen diese Unebenheiten auf Nachlässigkeit des Verfassers zurück, jedenfalls hat der äthiopische Übersetzer eine Revision nach der äthiopischen Bibelversion nicht vorgenommen. Möglicherweise ist aber auch in ihnen die damals bestehende koptische Fassung der Stellen, wie sie das Original bot, erhalten.

Zur leichteren Benutzung der Arbeit für die des Äthiopischen Unkundigen wurden auch die Varianten der Handschriften nach Tunlichkeit, soweit sie für die Textkritik in Betracht kommen, der Übersetzung in Noten beigegeben.

---

Bibliorum fragmenta copto-sahidica, ed. P. Aug. Ciasca, The Coptic Version of the new Testament in the northern Dialect, Oxford 1908, by G. Horner.

1) Zur Abhängigkeitsfrage der äth. Evangelienübersetzung vgl. L. Hackspill, Z. A. XI, S. 117—196, 367—388.

# Text

## der im Äthiopischen erhaltenen Visionen Schenute's.

fol. 177r a

**Kap. 1.** 1. ቅዱስ ፡ ሥሉስ ፡ አምላክነ ፡ ዋሕድ ፡ በመሥልስቱ[1] ፡ ሥሉስ ፡ በተዋሕዶቱ ። 2. ለእመ ፡ ኀሠሥከ ፡ ትረክቦ ፡ በኀበ ፡ ወልድ ፡ ወእመ ፡ ኀሠሥከ ፡ ለፍሕም ፡ ትረክቦ ፡ በኀበ ፡ ነድ ፡ ወእምነ ፡ ክልኤሆን[2] ፡ ኢይትፈለጥ ፡ ዋዕይ ፡ ከማሁ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ሀልው ፡ በአብ ፡ ወ[በ]ወልድ[3] ፡ ከመዝ ፡ ምሥጢረ ፡ እምነትነ ፡ በመለኮቱ ፡ ለአልፍ ።

3. ነገር[4] ፡ ዘከመ ፡ ርእየ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ፡ ራእየ ። 4. ርእየ ፡ እምኀበ[5] ፡ እምላክ ፡ ፲[6]ራእያተ ፡ ዘይከውን ፡ ኵሉ ፡[7] ፡ በበመትልዊ[8] ፡ ወበበዘመኑ[9] ፡ እስከ ፡ ይትነሣእ ፡ ንእሱ ፡ ቀርን ፡ ዘርእየ[10] ፡ ዳንኤል ፡ ነቢይ ፡ ዘይሰብሮሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ አቅርንት ። 5. ወያነውኅ ፡ ውእቱ[11] ፡ ቀርና ፡ እስከ ፡ ሰማይ ፡ ወይእኀዝ ፡ ለኵሉ[12] ፡ ምድር[12] ፡ እስከ ፡ ፱መእዝነ[13] ፡ [ዓለም ፡ ወ]አጽናፈ[13] ፡ ዓለም[13] ፡ ወይሰልጥ[14] ፡ ላዕሌሃ ፡ ኵሉ[15] ፡ ዘፈቀደ ፡ እስከ ፡ ፶ወ፪ አውራኅ ። 6. ወእምድኅሬሁ ፡ ይሰ[ብ]ሮ[16] ፡ ሎቱኒ ፡ ቀርን ፡ መድኀኒትን[17] ፡ ዘተንሥአ ፡ እምቤተ ፡ ዳዊት ፡ ገብሩ ። 7. ውእቱ ፡ ይኴንና ፡ ለዓለም[18] ፡ በጽድቅ ፡ ወለእሕዛብኒ ፡ በርትዕ[19] ፡ ወሎቱ ፡ ስብሐት ፡ ለ[ዓለመ ፡ ]ዓለም[20] ፡ አሜን ።

---

[1]) W በትስልሥቱ :, F በትስልስቱ :. — [2]) F ፪ሆን :, das Zahlzeichen an Stelle des Zahlwortes. — [3]) So nach W F, $L_1$ $P_1$ ወወልድ :. — [4]) Hiermit beginnt $P_2$, voran geht die kurze übliche Einleitung: በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ።. ነገር ፡ in $P_2$ auf einer Rasur. — [5]) እምኀበ ፡ ]ኀበ in $P_1$ auf einer Rasur. — [6]) W ፲ተ :, Zahlzeichen mit Hinzufügung der Endung des Zahlwortes. — [7]) F ኵሉ :. — [8]) So nach $P_1$ $P_2$, $L_1$ W F በበመትልው :. — [9]) $P_2$ hat das vorangehende in folgender, wohl aus obiger verderbter Fassung: ነገር ፡ በእንተ ፡ ራዕይ ፡ ዘርእየ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ፡ (ኖ zerstört) ፲ራዕያት ። ዘይከውን ፡ (auf einer Rasur) በበዘመኑ ፡ ወበበ ፡ መትልዊ :. — [10]) $P_2$ ዘርእዮ :. — [11]) Fehlt in $P_2$. — [12]) W F ኵሉ ፡ ምድረ :. — [13]) So nach W, F hat ማዕዝነ ፡ ዓ" ፡ ወ" ፡ ዓ" :, $L_1$ $P_1$ መዓዝነ ፡ አጽናፈ ፡ ዓ" :, $P_2$ ማእዝነ ፡ (auf einer Rasur) አጽናፈ ፡ ዓ" :. — [14]) So nach $P_2$, $L_1$ $P_1$ ወይሠልጥ :, W ወይሠለጥ :, F ወይሰለጥ :. — [15]) $P_2$ Nom.! ኵሉ : — [16]) So nach $P_2$ W F, in $L_1$ $P_1$ die Verschreibung ይሰሮ :. — [17]) So nach F $P_2$, $L_1$ $P_1$ W verschrieben መድኀኒተነ :. — [18]) In $P_2$ über der Zeile nachgetragen. — [19]) In F über der Zeile nachgetragen. — [20]) So nach W F $P_2$, $L_1$ $P_1$ haben nur ለዓለም :. —

# Übersetzung

## der im Äthiopischen erhaltenen Visionen Schenute's.

**1.** Heilig, dreifach ist unser Gott, einer in seiner Dreiheit, dreifach in seiner Einheit. **2.** Wenn du ihn suchst, findest du ihn beim Sohne und wenn du die Kohle suchst, so findest du sie bei der Feuerflamme[1]) und von ihnen beiden trennt sich nicht die Hitze; so ist der heilige Geist im Vater und [im] Sohne[2]) gegenwärtig; so [ist, will es] das Mysterium unseres Glaubens an die Göttlichkeit des Alpha[3]). **Kap. 1.**

**3.** Bericht, wie 'Abbā Sīnōdā eine Vision sah. **4.** Er sah von Gott her 10 Visionen, was sich ereignen wird, alles in [seiner] Reihenfolge[4]) und zu seiner Zeit[5]), bis sich das kleine Horn[6]) erheben wird, das der Prophet Daniel sah, das alle Hörner brechen wird. **5.** Und er wird sein Horn in die Höhe erheben[7]) bis zum Himmel[7]) und es wird die ganze Erde bis zu den 4 Ecken [der Welt und] den äußersten Grenzen der Welt[8]) erfassen und wird gegen sie alles vollbringen[9]) was es will[10]) bis zum 42. Monat (d. h. in 42 Monaten)[11]). **6.** Und danach wird dieses (Horn) wieder das Horn unserer Erlösung bre[che]n, das aus dem Hause David's, seines Knechtes, sich erhoben hat. **7.** Es wird über die Welt mit Gerechtigkeit und über die Völker mit Billigkeit Gericht halten[12]) und ihm sei Preis in [alle] Ewigkeit[13]). Amen.

---

[1]) Zu diesem Vergleich cfr. das Agraphon Didym. in Ps. 88, 8 *διόφησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός* (Kleine Texte von H. Lietzmann, Apocrypha III, hrsg. von Lic. Dr. Erich Klostermann, Agrapha 18, p. 6). — [2]) $L_1 P_1$ und Sohne. — [3]) Zu den Stellen vgl. Dillmann, Lex. 721. Hier beginnt $P_2$ „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes eines Gottes". — [4]) Luk. 1, 3. $L_1$ W F in der Reihenfolge. — [5]) Henoch 2, 1. $P_2$ Bericht über die Vision, die 'Abbā Sīnōdā sah. 10 Visionen. Was geschehen wird nach seiner Reihenfolge und zu seiner Zeit. — [6]) Vgl. Apok. 11, 7, Dan. 7, 8. 11. 20. 21. 24. — [7]) Dan. 8, 10. — [8]) $L_1 P_1 P_2$ 4 Ecken der äußersten Grenzen der Welt. Zur Stelle vgl. Mc. 13, 27. — [9]) W F es wird gegen sie alles vollbracht werden. — [10]) Vgl. Dan. 8, 4. $P_2$ verderbt „alles was will". — [11]) Vgl. Apok. 11, 2; 12, 14 ($= 3\frac{1}{2} \times 12 =$ per tempus et tempora et dimidium temporis) 13, 5; Dan. 7, 12. — [12]) Ps. 97, 9; 95, 13. — [13]) $L_1 P_1$ in Ewigkeit.

8. ንወጥን[1] : በእንተ[2] : ራእይ : ዘርእየ : አባ[3] : ሲኖዳ[4] : ፲[5] ራእያተ : ፯ራእያት[6] : በእንተ : ፯ነገሥት : እለ : ይመልክዋ : ለ፯ብሔር : ፰ራእይ : ተስፋ : ጻድቃን : ወፍግዐ : ተድላሆሙ : እንተ : አልባቲ : ማኅለቅት[7] : በዓለም : ዘይመጽእ : ፱ራእይ : በእንተ : ኰነኔ : ረሲዓን : እንተ : አልባቲ : ማኅልቅት : ፲ራእይ : ኅቡአተ[8] : ቃል : ዘሀሎ : ውስቴቱ : ዘተሰእሎ : አባ : ሲኖዳ[4] : ለእግዚእን ።

*fol. 177 : b

## Die zehnte Vision.

Kap. 2. 1. ወይቤሎ : ለእግ፡ዚእን[9] : ክርስቲያን[10] : እለ : ይገብሩ : አበሳ : ወኀጢአተ : ወሞቱ : ዘእንበለ : ንስሓ : ትትራኅረኅኑ : እግዚእ[11] : ላዕሌሆሙ : በይእቲ[11] : ዕለት[11] : ወትሜሀሎሙ[12] : እምድኅረ : ሰለጡ[13] : ኰነኔሆሙ : አው[14] : አልቦ ። 2. ወይቤሎ[15] : እግዚእን : በመዐት[16] : ኢትጽብት[17] : ዘኢትክል : ዐዲወ : ወኢትጸዐን[18] : ዘእንበለ : ክንፍ : ላዕለ : ነፋስ[19] ። 3. ወሶበ : ሰምዐ : ቅዱስ : ዘንተ[20] : ነገረ[21] : እምአፉሁ[22] : ለእግዚእን : ወድቀ[23] : በገጹ : ዲበ : ኰኵሕ : እስከ : ይደቅቅ[24] : አዕፅምቲሁ[25] ። 4. ወገዐረ[26] : በዐቢ

---

1) F$P_2$ ንዌጥን :, in $P_2$ auf einer Rasur. — 2) In $P_2$ auf einer Rasur. — 3) $P_2$ አቡነ :. — 4) W ሲኖ : rubrum, für den vollen Namen war der Platz nicht ausreichend. — 5) W ፲ተ :, Zahlzeichen mit Hinzufügung der Endung des Zahlwortes. — 6) So nach $P_2$ ራዕያት :, a. ü. Ms. ራእያተ :. — 7) $P_2$ ማኅለቅተ :. — 8) $P_2$ ከነ : ኅቡእ : በእንተ :. — 9) Fehlt in WF, in F auch noch ወይቤሎ :. — 10) $L_1$ $P_1$ W ለኵርስቲያን :, F ወክርስቲያን :, beide Varianten sind wohl verderbt. $P_2$ hat folgende bessere Fassung, nach der oben korrigiert wurde: ይቤ : አባ : ሲኖዳ : ተስእልክዎ : እን : ሲኖዳ : ለእግዚእን : ወእቤሎ : እእግዚእ : ክርስቲያን : . . . (von ተስእልክዎ : an auf einer Rasur). — 11) Fehlt in $P_2$. — 12) In F auf einer Rasur, $P_1$ ወተሜሃሎሙ :. — 13) $P_2$ ሰለጠ :, das Vokalzeichen von ጡ ausradiert, $L_1$ ሠለጡ :. — 14) Fehlt in WF. — 15) $P_2$ ወይቤለኒ :] ለኒ auf einer Rasur, wahrscheinlich aus obigem korrigiert. — 16) Fehlt in $P_2$. — 17) $P_2$ fügt hinzu: ውስተ : ባሕር :. — 18) W ወኢትፅዓን : (für ወኢትጽዐን :), also Subj. $I^1$ für das bessere $III^2$. — 19) $P_2$ ነፋሳት :. — 20) WF umgestellt ዘንተ : ቅዱስ :. — 21) Fehlt in WF. — 22) እምአፉሁ :] ሁ in F im Intercolumnium mit anderer Tinte nachgetragen. — 23) $P_1$ verschrieben ወድቅ :. — 24) W ይደቅስ : und am Rande ይትቀጠቀጥ :, — vielleicht stand ursprünglich ይደቅስ : ወይትቀጠቀጥ : — F hat ይነቅዕ :. — 25) $P_2$ hat das Vorangehende in folgender Fassung: ወሶበ : ሰማዕኩ : (ማዕኩ : auf einer Rassur) እነ : ሲኖዳ : ዘንተ : ነገረ : እምአፉሁ : ለእግዚእን : ወደቁ : ዲበ : ኰኵሕ : በገጽየ : እስከ : ይደቅቅ : አዕጽምትየ ።. — 26) $P_2$ ወገዐርኩ :.

8. Wir beginnen bezüglich der Vision, die 'Abbā[1]) Sīnōdā als 10 Visionen sah[2]): 7 Visionen über 7 Könige[3]) die über 7 Länder herrschen, die achte Vision: Die Hoffnung der Gerechten, und die Wonne ihres glückseligen Lebens in der künftigen Welt, das kein Ende hat, die neunte Vision: Über die Strafe der Gottlosen, die kein Ende hat, die zehnte Vision: Die Geheimnisse[4]) der Unterredung, worin enthalten ist, was 'Abbā Sīnōdā unsern Herrn fragte.

## Die zehnte Vision.

1. Und[5]) zwar[5]) sagte[5]) er[5]) zu[6]) unserm[6]) Herrn[6]): „Wirst **Kap. 2.**
Du Dich gnädig erweisen, o Herr, an[7]) jenem[7]) Tage[7]) gegen die Christen[8]), die Vergehen und Sünden begingen und ohne Buße gestorben sind, und ihnen verzeihen[9]), nachdem sie ihre Strafe abgebüßt haben, oder[10]) nicht? 2. Und es sagte unser Herr im[11]) Zorn[11]) zu ihm[12]): Durchschwimme nicht[13]), was du nicht durchschreiten kannst, und segle nicht ohne Flügel auf dem Winde[14]). 3. Und als der Heilige diesen[15]) Ausspruch[15]) aus dem Munde unseres Herrn gehört hatte, da fiel er mit seinem Angesichte[16]) auf einen Felsen nieder, so daß er seine Knochen zerschlug[17]). 4. Und er[18]) schrie mit lauter Stimme auf und sagte[19]): O Du,

---

[1]) $P_2$ unser Vater. — [2]) $P_2$ die A. S. sah. 10 Visionen. — Vgl. S. 213, Note 5. — [3]) Apok. 17, 9. — [4]) $P_2$ war geheim wegen der Unterredung. — [5]) Fehlt in F. — [6]) Fehlt in W F. — [7]) Fehlt in $P_2$. — [8]) $L_1$ $P_1$ W (sprach) . . zu den Christen; F „und den Christen". (Beides abzuweisen.) $P_2$ Es erzählt 'Abbā Sīnōdā: „ich, Sīnōdā, fragte unsern Herrn und sagte zu ihm, o Herr, wirst du dich gnädig erweisen gegen die Christen. — [9]) $P_1$ und wird ihnen verziehen werden. — [10]) Fehlt in W F. — [11]) Fehlt in $P_2$. — [12]) $P_2$ zu mir. — [13]) $P_2$ schwimme nicht im Meere (wohl spätere Glosse). — [14]) $P_2$ den Winden. — [15]) W F dies. — [16]) Vgl. Apok. 1, 17; Dan. 8, 17. 18, 10, 9. 15 (Petrusapok. 8, 11, Apok. des Elias I, 8, 14–19). — [17]) W zusammenbrach (eig. einschlief), am Rande, „sich zerbrach (seine Knochen)". F seine Knochen zerschellten. $P_2$ erzählt schon jetzt in der 1. Person: Und als ich, Sīnōdā, diesen Ausspruch aus dem Munde unseres Herrn gehört hatte, fiel ich mit meinem Angesichte auf einen Felsen, so daß ich meine Knochen zerschlug. — [18]) $P_2$ ich. — [19]) F indem er sagte.

ይ ፡ ቃል ፡ ወይቤ[1] ፡ አመፍቀሬ ፡ ሰብእ ፡ ክሥት ፡ ሊተ ፡ ዘአኅሥሥ ፡ በኅቤከ[2] ፡ ወእመ ፡ አከሰ[3] ፡ ጥስየኒ ፡ እመጽሐፈ[4] ፡ ሕይወት ፡ ዘጸሐፍከኒ ፡ ሊተ[5] ። 5. ወሰፍሐ ፡ እደዊሁ ፡ ወልድ[6] ፡ እኅዜ[6] ፡ ኵሉ ፡ ወአንሥአኒ ፡ በየማኑ ፡ ወይቤለኒ ፡ ከሠትኩ ፡ ሎቱ ፡ ለጴጥሮስ ፡ ዘንተ[7] ፡ ነገረ[7] ፡ እመ ፡ አርሐሰኒ ፡ እግርየ[8] ፡ በአንብዑ[9] ፡ እንዘ ፡ ይልሕስ ፡ መሬተ ፡ በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ። 6. ነዋ[10] ፡ እነግረከ ፡ በእንተ[11] ፡ ይእቲ[11] ፡ ዕለት[11] ፡ ወባሕቱ[12] ፡ ኢትክሥት ፡ ለብዙኃን ፡ ከመ[13] ፡ ኢይኩኖሙ[14] ፡ ተስፋ[15] ፡ ዝንቱ ፡ ቃል ፡ ወኢይኅድግዎ ፡ ለንስሓ ፡ በሕይወቶሙ[16] ። 7. አሜን ፡ አሜን[17] ፡ እብለከ ፡ ደሞሙ ፡ እትኀሠሥ ፡ እምኔከ[18] ።

Kap. 3. 1. ወይእዜኒ ፡ ስማዕ[19] ፡ እንግርከ[20] ፡ በእንተ ፡ ይእቲ ፡ ዕለት[21] ዘኢይትከሀል ፡ ይዜንዉ[22] ፡ በልሳነ[23] ፡ ፍጡራን ፡ በእንተ ፡ ኀይለ ፡ ምንዳቤ ፡ ወመንሱት ፡ ዘይከውን ፡ ላዕለ ፡ ኵሎሙ ፡ ኃጥአን ፡ እስከ ፡ ይብልዎሙ ፡ ለአድባር ፡ ደቁ ፡ ላዕሌነ ፡ ወለአውግር ፡ ድፍኑነ ።
⸗fol. 177 r c 2. ነዓ ፡ አሰማይ[24] ፡ ⸗ ተነፃኀ[25] ፡ ላዕሌነ ፡ ወከድነነ ። 3. ንዒ ፡ ባሕር[26] ፡

---

1) $P_2$ ወእቤ ፡, F እንዘ ፡ ይብል ፡, über der Zeile nachgetragen. — 2) $P_2$ እምኔከ ፡. — 3) $P_2$ እኮ ፡. — 4) Die Stelle ወእመ ፡ bis እመጽሐፈ ፡ in $P_2$ auf einer Rasur. — 5) Fehlt in $P_2$. — 6) ልድ ፡ እኅዜ ፡ in $P_2$ auf einer Rasur. — 7) Fehlt in $P_2$. — 8) F$P_2$ እገርየ ፡. — 9) FW ወአንብዓ ፡. — 10) $P_2$ ናሁ ፡. — 11) Fehlt in $P_2$. — 12) Fehlt in WF. 13) Fehlt in F. — 14) W ኢይከኖሙ ፡. — 15) In F am Rande. — 16) F danach nochmals ለንስሓ ፡, doch durch darüber- und daruntergesetzte Striche emendiert. — 17) Fehlt in $P_2$. — 18) $P_2$ እምእደዊከ ፡ mit besserer Anlehnung an die Bibelstelle (Gen. 42, 22 de manu vestra). — 19) Hiermit beginnt der Text von T und $L_2$, vorangeht in beiden folgende Einleitung: በስመ ፡ ($L_2$ fügt hinzu ሥሉስ ፡) አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፤ (፩እ" ፡ fehlt in $L_2$) ዝንቱ ፡ ነገር ፡ ዘተሰእሎ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ (ኢ" ፡ ክ" ፡ fehlt in $L_2$) በደኃሪት ፡ ዕለት ፡ ዘይከውን ፡ ላዕለ ፡ ኃጥአን ፡ ወላዕለ ፡ ጻድቃን ። ወይቤሎ ፡ እግዚእነ ፡ ስማዕ ፡ . . . — 20) F እነግረከ ፡. — 21) T fügt hinzu ዘይከውን ፡. — 22) $P_1$ T ይዜንዉ ፡, $P_2$ ተዜንዎ ፡. — 23) So nach WF$P_2$$L_2$ (ነ in W aus ን durch Rasur korrigiert) $L_1$ $P_1$ verderbt በልሳን ፡, T liest statt dessen በእንተ ፡. — 24) T ሰማይ ፡, $L_2$ አሰሜን ፡! — 25) W$P_1$ ተነጽሐ ፡, L$P_2$ ተነጻሐ ፡, T ተነፃሐ ፡. — 26) $L_2$ T አባሕር ፡.

der Du die Menschen liebst, eröffne mir, was ich von Dir fordere; wenn aber nicht[1]), so streiche mich aus dem Buche des Lebens[2]), in das Du mich eingeschrieben hast. **5.** Da streckte der Sohn[3]), der Allmächtige, seine Hand aus[3]) und hob mich mit seiner Rechten auf und sagte zu mir: Ich habe diesen[4]) Bericht[4]) dem Petrus eröffnet, als er mir meinen[5]) Fuß[5]) mit seinen Tränen benetzte[6]), indem er den Staub aufleckte, wegen dieser Angelegenheit. **6.** Siehe ich werde dir über[7]) jenen[7]) Tag[7]) berichten, allein[8]) enthülle es nicht[9]) der Menge, damit[10]) ihnen diese Rede nicht zur Hoffnung gereiche und sie in ihrem Leben nicht von der Reue ablassen. **7.** Wahrlich, wahrlich[11]) sage ich dir, ihr Blut werde ich von[12]) dir[12]) fordern[13]).

**Kap. 3.** **1.** Doch jetzt höre[14]), auf daß ich dir über jenen Tag berichte[15]), den man in[16]) der[16]) Sprache[16]) der Geschöpfe nicht erzählen kann[17]) wegen der Wucht des Unheils und der Heimsuchung, die über alle Sünder hereinbrechen wird, so daß sie zu den Bergen sagen werden: Fallet auf uns und zu den Hügeln: bedecket uns[18]). **2.** Wohlan, o Himmel[19]), stürze zusammen über uns und bedecke uns. **3.** Wohlan Meer[20])

---

[1]) $P_2$ und wenn nicht. — [2]) Apok. 3, 5 u. a. — [3]) Apok. 1, 17; Dan. 8, 18; 10, 10. 18–19; Mat. 17, 7 (Apok. d. Elias I, 4). — [4]) Fehlt in $P_2$. — [5]) F $P_2$ meine Füße. — [6]) W F benetzte und weinte. — [7]) Fehlt in $P_2$. — [8]) Fehlt in W F. — [9]) Vgl. Mt. 8, 4. 9, 30. 17, 9; Mc. 1, 43. 44. 3, 12. 7, 36; 2 Cor. 12, 4. — [10]) Fehlt in F. — [11]) Fehlt in $P_2$. — [12]) $P_2$ von deiner Hand. — [13]) Gen. 42, 22. — [14]) Hier beginnt $L_2$ T mit folgender Einleitung: Im Namen (des dreieinigen $L_2$) des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes eines Gottes (e. G. fehlt in $L_2$), dies ist die Rede, die ʿAbbā Sīnōdā unsern Herrn Jesus Christus (J. Chr. fehlt in $L_2$) fragte, was am letzten Tage den Sündern und den Gerechten geschehen wird. Und es sagte ihm unser Herr: Höre . . . — [15]) F ich werde dir berichten. T fügt hinzu „was geschehen wird“. — [16]) T wegen. — [17]) Vgl. Mc. 13, 32; Mt. 24, 36, vgl. 1 Thess. 5, 2; Luk. 21, 35. — [18]) Lk. 23, 30; Apok. 6, 16; Hosea 10, 8 (Apok. d. Elias IV, 27, 9–13). — [19]) Dies ist natürlich das einzig richtige. Wie T zu አሰምጓን፡ kommt, ist mir nicht recht klar, vielleicht ist gemeint, „o Bergland“ in Fortsetzung des vorangegangenen. — [20]) $L_2$ T o Meer.

እስጥምን[1] ፡ ወኀብእን[2] ፡ እምገጸ[3] ፡ ግርማሁ[4] ፡ ለእግዚአብሔር[5] ፡ እስመ ፡ ተንሥአ ፡ መዐተ ፡ ኀይሉ ፡ ይቀጠቅጣ[6] ፡ ለምድር ። 4. ወናሁ[7] ፡ ኮኑ ፡ ሕስ[ዋን][8] ፡ ኵሎሙ ፡ ፍጡራን ፡ እለ ፡ ያስተርእዩን[9] ። 5. አይቴ ፡ ሀሎ ፡ ፀሓይ ፡ ወአይቴ ፡ ተኀብአ ፡ ወርኅ[10] ። 6. ወእሮ ፡ ከመ ፡ ቈጽል ፡ ተነግፋ[11] ፡ ከዋክብት[12] ። 7. ወሰማያትኒ[13] ፡ ዘእንበለ ፡ ድምፅ ፡ ሰሰላ[14] ፡ ወምድርኒ[15] ፡ ጕየት ፡ ወአብሕርት[16] ፡ ተኀብኡ[17] ፡ ወኵሉ ፡ ፍጥረት ፡ ተመስወ[18] ፡ እምውዕየተ ፡ እሳት[19] ፡ ለዘይኴንነነ[20] ። 8. እስመ ፡ ብጹዓን ፡ እምኔነ ፡ ካልኣን ፡ ፍጡራን ፡ እለ ፡ ተደምሰሱ ፡ እስመ ፡ እሙንቱ ፡ ጠፍኡ ፡ ወእዕረፉ ። 9. ወንሕነሰ[21] ፡ ተውህብነ[22] ፡ [ለ]ዘለዓለም[23] ፡ ሞት ፡ ዘኢይቀትል ፡ ወለጥብሐት[24] ፡ ዘኢያመውት[25] ፡ ወለጻዕር[26] ፡ ወለኵነኔ[27] ፡ ዘኢየኀልፍ[28] ። 10. ብጹዓን ፡ እንስሳ[29] ፡ እምኔነ[30] ፡ እስመ ፡ ተጠብሰ[31] ፡ ሥጋሆሙ ፡ ዘእንበለ ፡ ነፍሶሙ ፡ ወበእንተዝ ፡ ኢለከፎሙ[32] ፡ ሥቃይ ። 11. ወንሕነሰ[33] ፡ ምስለ ፡ ነፍስነ ፡ ወሥጋነ ፡ ንትኴነን[34] ፡ እንዘ ፡ ንሬኢ ፡ በአዕይንቲነ ። 12. ከመዝ ፡ ይብሉ ፡ ኃጥኣን ። 13. ወአሚሃ ፡ ይከውን ፡ አንብዕ ፡ ከመ ፡ ክረምት[35] ፡ ወይውሕዝ ፡ ከመ ፡ አፍላግ[36] ፡ ዐቢይ[37] ።

---

1) $P_2$ እስጥሚን ፡. — 2) $P_2$ ወሕብኢን ፡, cfr. Note 1. Es liegen hier insgesamt Imp. Sing. gen. fem. vor. Die Formen እስጥምን ፡ und ኀብእን ፡ sind durch Abschwächung des *ī* (*asṭemī-na*) zu *ĕ* (*asṭemĕna*) vor dem Suffix ነ (*-na*) entstanden. Vgl. Dillmann, Gramm § 151, 4, S. 275. — 3) Fehlt in T, $L_2$ እምቅድመ ፡ ገጸ ፡. — 4) $P_2$ ግርማ ፡, $L_2$ ግርማ ፡ መዓቱ ፡, T እምግርማ ፡] ርማ auf einer Rasur und dahinter noch 2—3 Buchstaben ausradiert. — 5) $P_2$ T እግዚአብሔር ፡. 6) F $P_2$ ይቀጥቅጣ ፡. — 7) T ናሁ ፡. — 8) So nach W F $P_2$, $L_1$ $P_1$ $L_2$ T haben ሕስወ ፡. — 9) $P_1$ ያስተርእዩኒ ፡] እ aus ኢ korrigiert. — 10) In W über der Zeile nachgetragen. — 11) In $P_2$ auf einer Rasur. — 12) In F lautet die Stelle von ወእሮ ፡ an folgendermaßen: ወእሮ ፡ ተነግፉ ፡ ከዋክብት ፡ ከመ ፡ ቈጽል ፡, in T ወእሮ ፡ ተ" ፡ ከ" ፡ ከመ ፡ ቈጽለ ፡ ኆኅት ፡ (ms. hat die Verschreibung ሖሖት ፡ cf. Dillmann, Lex. 606). 13) F ሰማያትኒ ፡. — 14) $P_1$ ሰሰለ ፡, T ሰሰሉ ፡. — 15) $P_2$ $L_2$ ወምድር ፡. — 16) F T $L_2$ ወአብሕርትኒ ፡. — 17) Fehlt in T. — 18) F $P_2$ ተመስዉ ፡, $L_2$ ወተመስው ፡ ኵሉ ፡ ፍጥረት ፡, T ወተመስዉ ፡ ኵ" ፡ ፍ" ፡. — 19) F T $P_2$ እሳቱ ፡. — 20) So nach W T $P_2$, $L_1$ $P_1$ F $L_2$ haben ለዘይኴንን ፡. — 21) F ንሕነሰ ፡. — 22) So nach T (ተውኀብነ ፡) in Anbetracht des folgenden ለ, T fügt noch hinzu ለክዕበት ፡, $L_2$ ዘክዕበት ፡, $L_1$ $P_1$ W F $P_2$ $L_2$ haben ተውህበነ ፡. — 23) So nach W F $P_2$ (das erste ለ in W über der Zeile nachgetragen, ለዓ in F später an den Rand gesetzt) $L_1$ $P_1$ T haben ዘለዓለም ፡, $L_2$ ለዓለም ፡. — 24) T ወመጥበሕት ፡,

laß uns untergehen und verbirg uns[1]) vor der furchtbaren Majestät[2]) Gottes, denn der Grimm seiner Macht hat sich erhoben, zermalmen wird er die Erde. **4.** Und[3]) siehe, Trug waren alle Geschöpfe, die sich uns zeigten. **5.** Wo ist die Sonne[4]) und wo hat sich der Mond versteckt[4]). **6.** Und wie kommt es, daß gleich Blättern[5]) die Sterne herabfielen[6]). **7.** Und[7]) auch die Himmel entschwanden ohne Getöse[4]), die Erde floh[4]), die Meere verbargen[8]) sich[4]) und die ganze Schöpfung zerschmolz vor der Glut des Feuers[9]), zu dem er uns[10]) verdammen wird. **8.** Glücklicher als wir sind ja die anderen Geschöpfe, die zugrunde gegangen sind; denn sie sind dahin und ruhen. **9.** Wir aber werden dem[11]) ewigen Tode anheimgegeben[12]), der nicht tötet, und der Schlachtung[13]), die nicht den Tod bringt[14]), und der Qual[15]) und Verdammnis[16]), die nicht vergeht[16]). **10.** Glücklicher als wir sind die Tiere[17]), denn ihr Körper wird ohne ihre Seele geröstet, und deswegen berührt sie nicht die Qual. **11.** Wir aber werden[18]) mit unserer Seele und unserem Leibe gezüchtigt[18]), indem wir (es) mit unseren Augen sehen. **12.** So werden die Sünder sagen. **13.** Und dann wird es Tränen geben gleich einem Regengusse[19]), und sie werden gleich großen Strömen[20]) fließen.

---

$L_2$ ወክብተት ፡. — 25) $L_2$ ዘኢየሐልቅ ፡, für ዘኢየኀልቅ ።. — 26) Fehlt in T $L_2$. — 27) $P_2$ ወዝንኒ ፡, fehlt in $L_2$. — 28) Fehlt in $L_2$. — 29) እንስሳ ፡] ንስ in T auf einer Rasur, in W vorher እን durch Einklammern emendiert. — 30) Fehlt in T, $L_2$ noch unverst. ውእቶሙሰ ፡. — 31) $P_1$ ተጠብሰ ፡. — 32) $P_2$ ኢይለክፎሙ ፡. — 33) T ንሕነሰ ፡. — 34) Fehlt in $P_2$ T $L_2$. — 35) $P_2$ $L_2$ ዝናመ ፡ ክረምት ፡, F T ማየ ፡ ክረምት ፡. — 36) F ፈለግ ፡. — 37) $P_2$ $L_2$ T ዐበይት ፡.

1) Siehe S. 217, Note 18). — 2) $L_2$ dem furchtbaren Zorne. — 3) Fehlt in T. — 4) Vgl. Lk. 21, 29; Mc. 13, 25. 24; II Petr. 3, 10; Joel 2, 10; Ez. 32, 7. — 5) T fügt hinzu „des Pflaumenbaumes“. — 6) Petrusapok. Bruchstück 5. — 7) Fehlt in F. — 8) Fehlt in T. — 9) F T $P_2$ seines Feuers Zur Stelle II Petr. 3, 10. 12. 7. — 10) Fehlt in $L_1$ $P_1$ F $L_2$. — 11) T fügt hinzu „zweifachen“. — 12) $L_1$ $P_1$ W F $P_2$ $L_2$ uns wird gegeben, $L_2$ noch „der zweifache e. T.“. — 13) T dem Schlachtmesser, $L_2$ die Verbergung. — 14) Vgl. Apok. 9, 6 (Apok. d. Elias IV, 27, 7-9). $L_2$ die nicht aufhört. — 15) Fehlt in T $L_2$. — 16) Fehlt in $L_2$. — 17) „als wir“ fehlt in T. — 18) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 19) $P_2$ $L_2$ Platzregen (vgl. Ezech. 34, 26; Job 37, 6). F T Regenwasser. 20) F einem großen Strome.

14. ወእምድኅረዝ፡ ይትኬነኑ፡ ክርስቲያን[1]፡ እለ[2]፡ ኢነስሑ[2]፡ በገዝየ[2]፡ በከመ፡ ይቤ[3]፡ ጳውሎስ፡ ወእለሰ[4]፡ ዘበሕግ፡ አበሳሆሙ፡ ዘበሕግ[5]፡ ኰነኔሆሙ[5]፡ ወእለሰ፡ ዘእንበለ፡ ሕግ፡ አበሳሆሙ፡ ዘእንበለ፡ ሕግ፡ ኰነኔሆሙ[6]። 15. ወካዕበ፡ ይቤ፡ ጳውሎስ[7]፡ ወአመ፡
*fol.177 v a ገነየ[8]፡ ኵሉ[8]፡ ሎቱ፡ ይእተ፡ ዕለተ፡ *ወልድኒ፡ ይገኒ፡ ለዘአግነየ፡ ሎቱ። 16. ወዐቢይ[9]፡ ምሥጢር፡ ውእቱ፡ ዝንገር። 17. አማን፡ አመ፡ ኵሉ፡ ገነየ፡ ሊተ፡ ይእተ፡ ዕለተ፡ አነኒ፡ እገኒ፡ ለአብ፡ እንዘ[10]፡ እብል[10]፡ ናሁ፡ ፈታሕከ፡ ፍትሐ፡ ጽድቅ፡ ላዕለ[11]፡ ደቂቁ፡ ለአዳም፡ ሞተ፡ ለእለሂ[12]፡ አበሱ[13]፡ ወለእለሂ[14]፡ ኢአበሱ፡ በእንተ፡ ውእቱ፡ ዘተዐደወ፡ ትእዛዘከ፡ ደለወቶሙ፡ ለደቂቁ፡ ይስተዩ[15]፡ ምረ[ሮ][16]፡ ለሞት። 18. ወነዋ[17]፡ አነ፡ ዘኢተዐደውኩ፡ ትእዛዘከ[18]፡ ዘእንበለ፡ ዘወሰኩ። 19. ወይእዜኒ[19]፡ አአባ፡ አንተ[20]፡ ውእቱ[20]፡ ርሑቀ፡ መዐት[21]፡ ወብዙኀ፡ ምሕረት፡ ወጻድቅ፡ መሐሮሙ[22]፡ ለኵሎሙ[23]፡ ክርስቲያን፡ በእንቲአየ፡ ለእለ፡ አበሱሂ፡ ወለእለ፡ ኢአበሱሂ[24]። 20. እስመ፡ ደቂቅየ፡ እሙንቱ፡ እለ፡ ተጠምቁ፡ በስምከ፡ ወበስምየ[25]፡ ወበስመ[26]፡ መንፈስ[27]፡ ቅዱስ። 21. በሞተ፡ ዚአየ፡ ተማሀልኩሙ፡ ለንፍሳት፡ እለ[28]፡ ኢተጠምቁ፡ አውፃእኩሙ፡ እምሲኦል፡ ምስለ፡ አዳም፡ አቡሆሙ። 22. እሮኬ፡

---

1) Fehlt in T. — 2) Fehlt in $L_2$ T. — 3) In F im Intercolumnium nachgetragen. — 4) Fehlt in $P_2$. — 5) T hat dafür irrtümlich ዘበህግ፡ አበሳሆሙ፡. $L_2$ hat dafür – der Schreiber übersah die Stelle durch Homoioteleuton und schrieb so falsch ab – ዘእንበለ፡ ሕግ፡ ይትኬነኑ።, das folgende fehlt in $L_2$ bis Kap. 3, 26 (cf. S. 222 Note 10). — 6) Das folgende fehlt in T bis Kap. 3, 26 (cf. S. 222 Note 10). — 7) Die ganze Stelle von ጳውሎስ፡ Z. 2 bis hierher in F durch Homoioteleuton ausgefallen. — 8) $P_2$ ኵሉ፡ ገነየ፡. — 9) $P_2$ ዐቢይ፡. — 10) In F auf einer Rasur. — 11) W ላእለ፡! — 12) $P_2$ ላዕለ፡! — 13) $P_2$ አበሱሂ፡. — 14) $P_2$ ወላዕለ፡. — 15) So nach F $P_1$ $P_2$, $L_1$ hat ይስተዮ፡, W ይሰተይ፡. — 16) So nach W F $P_1$ $P_2$, $L_1$ hat verschrieben ምሬ፡. — 17) ወነዋ፡] ዋ in $P_1$ zerstört, F ነዋ፡. — 18) So nach W $P_2$, $L_1$ $P_1$ verschrieben ትእዛዝከ፡. — 19) Fehlt in F. — 20) Fehlt in F. — 21) In F über der Zeile nachgetragen. — 22) $P_2$ መሀሮሙ፡. — 23) $P_2$ fügt hinzu ሕዝበ፡. — 24) $P_2$ ኢአበሱ፡. — 25) Fehlt in $P_2$. — 26) Fehlt in $P_2$, W F ወስመ፡. 27) $P_2$ ወበመንፈስከ፡. — 28) $P_2$ ለእለ፡.

**14.** Und danach werden die Christen[1]) gerichtet werden, die[2]) hienieden nicht Buße taten[2]), so wie Paulus sagt: Die[3]), die[3]) am Gesetze gesündigt haben[4]), werden nach dem Gesetze gerichtet werden; die aber außer dem Gesetze gesündigt haben, werden auch außer dem Gesetze gerichtet werden[5]). **15.** Und weiter sagt Paulus[6]): Und wann alles sich vor ihm niedergeworfen hat an jenem Tage, wird auch der Sohn sich vor dem niederwerfen, der ihm (alles) unterworfen hat[7]). **16.** Und[8]) ein großes Geheimnis ist dieser Ausspruch. **17.** Wahrlich, wann alles sich vor mir niedergeworfen hat an jenem Tage, werde auch ich mich vor dem Vater niederwerfen mit den Worten: Siehe, ein gerechtes Gericht hast Du über die Kinder Adams gehalten, den Tod für die, die gesündigt haben, und für die, die nicht gesündigt haben um dessen willen, der dein Gebot überschritten hat, ziemt es sich für seine Kinder, die Bitterkeit des Todes zu trinken. **18.** Und[9]) siehe ich habe dein Gebot nicht übertreten, sondern habe hinzugefügt. **19.** Und[9]) jetzt[9]), o Vater, Du[9]) bist[9]) ja[9]) langmütig, viel erbarmend und gerecht, erbarme Dich aller[10]) Christen[10]) um meinetwillen, derer, die gesündigt haben, und auch derer, die nicht gesündigt haben. **20.** Denn meine Kinder sind jene, die getauft sind in Deinem Namen und[11]) in[11] meinem[11]) Namen[11]) und[11]) im[11]) Namen[11]) des heiligen[12]) Geistes[12]). **21.** Mit meinem Tod habe ich die Seelen begnadet, die nicht getauft sind, ich habe sie aus der Unterwelt samt Adam, ihrem Vater, herausgeführt[13]). **22.** Wie also sollen jetzt die[14]), die getauft sind,

---

[1]) Fehlt in T. — [2]) Fehlt in $L_2$ T. — [3]) Fehlt in $P_2$. — [4]) $L_2$ „die außer dem Gesetz gesündigt haben". Das folgende fehlt in $L_2$ bis Kap. 3, 26. — [5]) Das folgende fehlt in T bis Kap. 3, 26. Zur Stelle Röm. 2, 12, die Stelle stimmt so wörtlich zur griechischen Übersetzung, der Platt'sche Text hat eine etwas geänderte Fassung. — [6]) Die Stelle von Paulus (Satz 14) an fehlt in F. — [7]) I Cor. 15, 28. Stimmt bis auf leichte Stellungsverschiedenheit mit Platt's Text, nur ኵሉ፡ fehlt. — [8]) Fehlt in $P_2$. — [9]) Fehlt in F. — [10]) $P_2$ der ganzen Christengemeinde. — [11]) Fehlt in $P_2$. — [12]) $P_2$ und in deinem Geiste. — [13]) Vgl. Ascensio Jesaiae, Kap. 4, 21. — [14]) FW fügen hinzu „die Christen".

ይእዜ ፡ እለ ፡ ተጠምቁ ፡ ይትሀጐሉ[1] ፡ እመሰ[2] ፡ ይትሀጐሉ[2] ፡ ክርስቲያን[2] ፡ ለምንት ፡ ፈኖከኒ[3] ፡ እምሰማይ ፡ ከመ ፡ እልበስ ፡ ሥጋሆሙ ። 23. ወበእንተ[4] ፡ ከንቱ[5] ፡ ተፀገሥኩ ፡ ኅፍረተ ፡ መስቀል ፡ ቅትራተ ፡ ወኵናተ ። 24. አአበ ፡ አኮኑ ፡ ትቤለኒ ፡ በአፈ ፡ ነቢይ ፡ ሰአል ፡ እምኔየ ፡ እሁበከ[6] ፡ አሕዛበ ፡ ለርስትከ ፡ ወምኵናንከኒ[7] ፡ ለትውልደ ፡ ትውልድ ። 25. ወካዕበ ፡ ትቤለኒ[8] ፡ አድኅን ፡ ሕዝበከ ፡ ወባርክ ፡ ርስተከ ፡ ረዐዮሙ[9] ፡ ወአልዕሎሙ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ። *fol. 177 r b 26. ወሶቤሃ[10] ፡ ይቤለኒ ፡ አቡየ[11] ፡ አንሰ[12] ፡ ኢይኴንን ፡ ወኢ*መንሂ[13] ፡ አላ[14] ፡ ኵነኔየ ፡ አወፈይኩከ ፡ ለከ ፡ ኰንኖሙ[15] ፡ ለክርስቲያን ፡ በሲኦል[16] ፡ መጠነ ፡ ምግባሮሙ[17] ፡ ምስብዒቶ[18] ። 27. ወሶበ ፡ ፈጸሙ[19] ፡ ሥቃዮሙ[20] ፡ አውፅኦሙ ፡ እምሲኦል ፡ [ወ]አንብሮሙ[21] ፡ ኅበ[22] ፡ አግዋረ[23] ፡ ጻድቃን ፡ ኅበ ፡ ሠናይ ፡ መካን ፡ ዘይኄይስ ፡ እምዝ ፡ ዓለም ፡ ከመ ፡ ይንበሩ ፡ ውስቴታ ፡ ዘእንበለ ፡ ጻማ ፡ ወዘእንበለ ፡ ዐስብ[24] ፡ ወይቴክዙ ፡ ወትረ[25] ፡ ሶበ ፡ ይሬእዩ[26] ፡ እምርሑቅ ፡ ዐስበ ፡ ስብሐቶሙ ፡ ለጻድቃን ፡ ዘኢይትረጐም ። 28. ወእምኵሉ ፡ ዘ[ተ]መስከነ[27] ፡ ጽድቀ[28] ፡ ይትወሀቦ ፡ ስሱ ፡ እምጣነ[29] ፡

---

1) FW fügen hinzu ክርስቲያን ፡. — 2) In F durch Homoioteleuton ausgefallen. — 3) F ፈነውከኒ ፡. — 4) $P_2$ ወበእንተዝ ፡. — 5) $P_2$ ከንቶሙ ፡. — 6) W እሆበከ ፡. — 7) F$P_2$ ወምኵናኒከኒ ፡ (nach Ludolf's Psalmentext), W ወምኵናኒ ፡, mit Zusammenziehung aus *mekuenānni* (gegen Dillmann, Gramm. § 168, 4, Anm. 4, S. 328). — 8) WF ይቤለኒ ፡. — 9) $L_1$F$P_2$$L_2$ ረአዮሙ ፡. — 10) So nach $P_2$, $L_1$ $P_1$ WF verschrieben ወሶቤሁ ፡, das schon syntaktisch ausgeschlossen ist (vgl. Dillmann, Gramm. § 170, 3, S. 328), $L_2$ T ሶቤሃ ፡, vorangeht in beiden folgendes (vgl. S. 220, Note 5, 6): ወሶበ ፡ አነ ፡ ሰአልክዎ ፡ ለአቡየ ፡ በእንተ ፡ ክርስቲያን ፡ በእንተ ፡ ($L_2$ ዘእንተ ፡) ዘለበስኩ ፡ ሥጋሆሙ ፡. — 11) So nach WF$L_2$T, $P_2$ አቡየ ፡ አቡየ ፡, $L_1$ $P_1$ verderbt አአቡየ ፡. — 12) Fehlt in F. — 13) $P_2$ መንሂ ፡. — 14) $P_2$ fügt hinzu ኵሎ ፡, $L_2$ T verschrieben ኵሉ ፡! (Nominativ!) — 15) $L_2$ T ኰንኖሙኬ ፡. — 16) T fügt hinzu ምስብዒተ ፡. — 17) $L_2$ T ገብሩ ፡. — 18) F ምስብዒተ ፡, $L_2$ ምክዕቢቶ ።. — 19) $L_2$ ሰለጡ ፡, T ሠለጡ ፡. — 20) In $L_2$ auf einer Rasur. — 21) So nach WF$P_2$T, $L_2$ verschrieben ወአንበሮሙ ፡, $L_1$ $P_1$ አንብሮሙ ፡. — 22) $L_2$ T ውስተ ፡. — 23) Fehlt in F. WF ገነተ ፡ ምስለ ፡. — 24) Die Stelle von ከመ ፡ — ዐስብ ፡ fehlt in $L_2$ T. — 25) Fehlt in T. — 26) So nach F$P_2$ $L_2$, $L_1$ $P_1$ WT haben ርእዩ ፡. — 27) locus depravatus: $L_1$ $P_1$ $L_2$ T haben ዘመስከነ ፡,

zugrunde gehen?; wenn[1]) aber[1]) die Christen[1]) zugrunde[1]) gehen[1]), wozu hast Du mich vom Himmel gesandt, daß ich ihr Fleisch anziehe? **23.** Für nichts habe ich also[2]) die Schmach des Kreuzes erduldet, die Nägel und die Lanze? **24.** O Vater, sagtest Du mir nicht durch den Mund des Propheten: Begehre von mir, ich will Dir die Völker zu Deinem Erbe geben und zu Deiner[3]) Richter-Gewalt, Geschlecht für Geschlecht[4]). **25.** Und weiter sagtest[5]) Du[5]) zu mir: Erlöse Dein Volk und segne Dein Erbe, weide und erhöhe sie bis in Ewigkeit. **26.** Und da[6]) sagte mein[7]) Vater[7]) zu mir: Ich[8]) werde sicher[8]) keinen richten, sondern Dir habe ich[9]) mein Urteil anheimgestellt, züchtige[10]) die Christen in der Hölle nach ihren Werken siebenfach[11]). **27.** Wann sie aber das Maß ihrer Pein erfüllt[12]) haben[12]), führe sie aus der Unterwelt heraus[13]) und laß sie in der Nachbarschaft[14]) der Gerechten an einem schönen Orte wohnen, der besser ist als diese Welt, damit[15]) sie darin ohne Mühsal und ohne Belohnung wohnen[15]), und sie werden stets[16]) betrübt sein, wenn sie von ferne den herrlichen Lohn der Gerechten sehen[17]), der nicht geschildert werden (kann). **28.** Und der, der an allem verarmt ist, wird sechsmal mehr als die Gesamtheit dieser[18]) Welt (mit) Gerechtigkeit[19]) (be)schenkt

---

$P_2$ **ዘመሰክን ፡**, W **ዘመሰክን ፡**, F **ዘወሰክኒ ፡**, all dies sind wohl Verschreibungen für **ዘተመሰክን ፡**. — [28]) T **ጽድቀ ፡ ጽድቀ ፡**, $P_2$ verschrieben **ጽድቅ ፡**. — [29]) Fehlt in F, T $L_2$ **መዐን ፡**.

[1]) Fehlt in F. — [2]) $P_2$ Und dann habe ich um nichts . . . — [3]) Fehlt in W. — [4]) Ps. 2, 8, Ludolf's Text jedoch: **እስከ ፡ አጽናፈ ፡ ምድር ፡** bis zu den Enden der Erde. — [5]) W F sagte er. — [6]) Voran geht in $L_2$ T folgendes: Und als ich meinen Vater betreffs der Christen fragte, deren Leib ich angezogen hatte, da . . — [7]) In $P_2$ zweimal, $L_1$ $P_1$ verderbt; o mein Vater. — [8]) Fehlt in F. — [9]) $P_2$ fügt hinzu: all. — [10]) $L_2$ T fügt hinzu: also. — [11]) $L_2$ doppelt; T siebenfach, wie sie sein Siebenfaches taten. — [12]) $L_2$ abgebüßt haben. — [13]) Vgl. Ascensio Jesaiae, Kap. 4, 21. — [14]) F beim Paradiese mit (den Gerechten), W in der Nachbarschaft des Paradieses mit (den Gerechten). — [15]) Die Stelle fehlt in $L_2$ T. — [16]) Fehlt in T. — [17]) $L_1$ $P_1$ W F gesehen haben. — [18]) T der. — [19]) In T zweimal.

ኵለንታሁ[1] ፡ ለዝዓለም[2] ፡ ወይፌደፍድ ፡ ብርሃኑ ፡ ምክዕቢተ[3] ፡
እምፀሓይ ። 29. ወፍጹማንሰ ፡ ይበርሁ ፡ ምስብዒተ[4] ፡ እምፀሓ
ይ[5] ። 30. አሜን ፡ አሜን ፡ እብለከ[6] ፡ ከመ፡ እንጦንዮስ ፡ አበ ፡ ኵ
ልክሙ ፡ መንከሳት ፡ ይከውን[7] ፡ ብርሃኑ[8] ፡ መጠነ ፡ ፯ወ፪ፀሓይ ።
Kap. 4. 1. ወይእዜኒ[9] ፡ ናሁ[10] ፡ ነገርኩከ ፡ ዘይከውን ፡ በደኃሪት ፡ ዕለ
ት ፡ ላዕለ ፡ ጻድቃን[11] ፡ ወ[ላዕለ][12] ፡ ኃጥኣን[12] ። 2. ወባሕቱ ፡ እም
ነ[13] ፡ ክርስቲያንኒ[14] ፡ ሀለዉ[15] ፡ ብዙኃን[15] ፡ እለ ፡ ይትገደፉ ፡ ውስ
ተ ፡ ገሃነም ፡ ዘለዓለም[16] ። 3. ወእቤሎ[17] ፡ ለከ[18] ፡ ስብሐት[18] ፡ እግ
ዚኦ ፡ አጠይቀኒ[19] ፡ እለ ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ። 4. ወይቤለኒ ፡ ይትባረ
ክ ፡ ስሙ ፡ እለ ፡ ድኅፁ[20] ፡ ንስቲተ ፡ እምአሚነ ፡ ሥላሴ[21] ፡ ቅድስ
ት[21] ፡ ከመ ፡ ማህው ፡ ዘተሰቀረ[22] ፡ [ዘ]ኢይትከሀል[23] ፡ ለረፊእ ፡
እሉ[24] ፡ እሙንቱ[24] ። 5. ወእቤሎ[25] ፡ እግዚኦ ፡ ሎሙሰ[26] ፡ ይደል
ዎሙ ፡ [ለከ ፡] ስብሐት ፡ ወሰጊድ[27] ፡ ቦኑ[28] ፡ ከልእ ፡ ዘይትገደፍ[29] ፡
እምክርስቲያን[29] ፡ ውስተ ፡ ኵነኔ ፡ ዘለዓለም[30] ። 6. ወይቤለኒ ፡ ይ

---

1) W verschrieben ኵልንታሁ ፡, F ኲለንታሁ ፡, T ኵለንታሃ ፡. — 2) T ለዓለም ፡. — 3) FT ምስብዒተ ፡. — 4) F ምክብዒተ ፡, ክ aus ስ korrigiert, $P_2$ umgestellt ምስብዒተ ፡ ይበርሁ ፡. — 5) Die Stelle von ወፍጹማንሰ ፡ — እምፀሓይ ፡ in $L_2$ durch Homoioteleuton ausgefallen, T hat dafür ወፍጹማንሰ ፡ ይፌድፍዱ ፡ እምብዙኀ ፡ ፀሐይ ፡. — 6) T እብለክሙ ፡, offenbar in Anlehnung ans Evangelium. — 7) In $L_2$ auf einer Rasur. — 8) In $L_2$ auf einer Rasur. — 9) Fehlt in $L_2$ T. — 10) $L_2$ T ወነዋኬ ፡. — 11) $L_2$ T ኃጥኣን ፡. — 12) $L_2$ T ወላዕለ ፡ ጻድቃን ፡, daraus ist oben ላዕለ ፡ aufgenommen. — 13) Fehlt in $L_2$ T. — 14) W F ክርስቲያን ፡, T $L_2$ እምክርስቲያንሂ ፡. — 15) $P_2$ ሀለወ ፡, hinter ወ eine Rasur, $L_2$ T umgestellt ብዙኃን ፡ ሀለዉ ፡. — 16) W F ለዓለም ፡. — 17) So nach $P_2$ $L_2$ T, W F $L_1$ $P_1$ ወይቤሎ ፡, da jedoch auch in diesen Hs. das Suffix ኒ ፡ auf die direkte Rede in der ersten Person hinweist und diese später stets auch in Rez. A gebraucht wird, korrigiere ich schon jetzt nach der Rez. BC (vgl. Einleitung). — 18) $P_2$ $L_2$ T umgestellt, ስብሐት ፡ ለከ ፡. — 19) F verschrieben አጤይቀኒ ፡. — 20) T ሕፀፅ ፡ offenbar verschrieben statt ሐጸጹ ፡. — 21) $P_2$ umgestellt ቅድስት ፡ ሥላሴ ፡. — 22) W ዘተሳቂረ ፡ wäre, wenn nicht ungrammatische Länge vorliegt, eine bei Dillmann unbelegte Form III $^3$, $L_2$ fügt hinzu ንስቲተ ፡. — 23) So nach $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ W $P_2$ ኢይትከሀል ፡, F ኢይከሀል ፡ sic. — 24) Fehlt in $L_2$ T. — 25) So nach $P_2$ $L_2$ T (cf. Note 17), W F $L_1$ $P_1$ ወይቤሎ ፡] ይ in W auf einer Rasur. — 26) In $L_1$ auf einer Rasur. — 27) F fügt ለከ ፡ über der Zeile hinzu, daraus habe ich es vor ስብሐት ፡ (nach $L_2$ T) eingefügt, in

werden und sein Licht wird[1]) doppelt[2]) so stark sein wie die Sonne[1]). **29.** Und die Vollkommenen werden siebenmal[3]) so stark leuchten wie die Sonne[4]). **30.** Wahrlich, wahrlich, sage ich dir[5]), das Licht des Antonius, des Vaters von euch Mönchen allen, wird so stark sein wie 12 Sonnen.

**1.** Und[6]) jetzt[6]) siehe[6]), will ich dir berichten, was am letzten Tage (mit) den Gerechten und den Sündern geschehen wird. **Kap. 4.** **2.** Von den Christen aber wird es viele geben, die auf ewig[7]) in die Hölle geworfen werden. **3.** Da sagte ich[8]) zu ihm: Dir sei Preis, o Herr, teile mir mit, welche es sind. **4.** Er aber sagte mir — gepriesen sei sein Name —: jene, die auch nur ein wenig im Glauben an die heilige Dreieinigkeit wanken[9]), die sind[10]) wie ein durchlöchertes[11]) Glasgefäß, das[12]) nicht geflickt werden kann. **5.** Da sagte ich[8]) zu ihm: O Herr, es geschieht ihnen recht, [Dir sei[13])] Lobpreisung und Anbetung[14]); gibt es[15]) nun noch andere Christen, die in die ewige Verdammnis geworfen werden? **6.** Er sagte zu mir — ge-

$P_1 L_1 W P_2$ fehlt **ለከ፡**. Für die Stelle von **ወእቤሎ፡** an hat $P_2$ nur **ይደልዎሙ፡ እግዚእ፡ ሎሙስ ።**, $L_2$ **እግዚእ፡ ለከ፡ ውዳሴ፡ ወንእድ፡ ሎሙስ፡ ይደልዎሙ፡** (**ልዎሙ፡** auf einer Rasur), T **እ"፡ ለከ፡ ይደሉ፡ ውዳሴ፡ ወንግሢ፡ ሎ"፡ ይደ"፡**. — [28]) $P_2 L_2$ T **ወቦኑ፡**. — [29]) $L_2$ T umgestellt **እም"፡ ዘ"፡**. — [30]) **ዘለዓለም፡**] **ዘ** und das zweite **ለ** in W über der Zeile nachgetragen.

[1]) Vgl. Mt. 13, 43; Dan. 12, 3; Petrusapok. 7 f. — [2]) FT siebenmal. — [3]) F doppelt. — [4]) Der ganze Satz fehlt in $L_2$, T hat „Und die Vollkommenen werden stärker sein (leuchten) als viele Sonnen. — [5]) T euch. — [6]) $L_2$ T Und sieh also. — [7]) So WF, die übrigen Ms. eig. „in die ewige H." — [8]) W F $L_1$ $P_1$ er. — [9]) T abnehmen. Daß die Häretiker im Glauben an die Trinität Schenute stets sehr beschäftigten, zeigt einmal seine Teilnahme am Konzil zu Ephesus und dann die Erzählung, die sich nach $V^a$, S. 467, 5 ff. im aeth. Synaxarium und im Synax. Alexandr. findet, wo Schenute noch auf dem Sterbebette den Herrn Jesus bittet ihn gesund zu machen, um gegen die Ketzer wettern zu können; es heißt dort (Synax. Aeth.): O mein Herr und mein Gott, stärke Du mich wohl, wie einst, damit ich auf das Konzil (gemeint ist das von Chalcedon) gehe; denn der Erzbischof hat geschickt, um mich zu rufen um der Ketzer willen, die die heilige Dreieinigkeit verlästern und Deine Gottheit herabsetzen (**ወየሐጽጹ፡**). — [10]) Fehlt in $L_2$ T. — [11]) $L_2$ eigentl. ein wenig durchlöchertes. — [12]) Fehlt in $L_1 P_1 W F P_2$. — [13]) Fehlt in $P_1 L_1 W P_2$. — [14]) Die Stelle von dir — Anbetung fehlt in $P_2$; $L_2$ T haben: o Herr, Dir sei (T gebührt) Lob und Preis, es geschieht ihnen recht. — [15]) $P_2 L_2$ T und gibt es.

*fol. 177 v c ትባረክ ፡ ስሙ ፡ [፯]አ*ክላብ[1] ፡ እለ ፡ ዘከሮሙ ፡ አቡቀለምሲስ ፡ በራእዩ[2] ፡ ዘውእቶሙ[3] ፡ መሠርያን ፡ ወመዐንስባን[4] ፡ ወመጣዓዊያን[5] ፡ ወእለ[6] ፡ የኀርዩ[7] ፡ ዕለታተ[8] ፡ ወቀታልያን[9] ፡ በእድ[10] ፡ ወበልሳን ፡ ወበከልእ ፡ ኪን[11] ፡ ወዘማዊያን[12] ። 7. ወእቤሎ[13] ፡ አለዘከሮቱ ፡ ስግደት[14] ፡ ወአኮኑ[15] ፡ ትቤለኒ[16] ፡ ይትኴነኑ[17] ፡ ወይድኅኑ ። 8. ወይቤለኒ ፡ እግዚእየ[18] ፡ በመዐት[19] ፡ ኢይቤለከ[20] ፡ በእንቲአሆሙ[20] ። 9. ወእምዝ[20] ፡ ነጸረኒ ፡ በመዐት[21] ፡ በእንቲአሆሙ[22] ፡ እስከ ፡ ተመስወ ፡ ኵለንታየ[23] ፡ በረዓድ[24] ፡ ወይቤለኒ ፡ ለምንት ፡ ኢትሌቡ ፡ ቃለ[25] ፡ ጳውሎስ[25] ፡ እንዘ ፡ ታነብብ ፡ ወትረ[26] ፡ ዘይቤ ፡ እለሰ ፡ ዘበሕግ ፡ አበሳሆሙ ፡ ዘበሕግ ፡ ኵነኔሆሙ[27] ፡ ዘይቤ ፡ እሉ[28] ፡ እሙንቱ[29] ፡ ዘይገብሩ[30] ፡ ጽድቀኒ ፡ ወኀጢአተኒ ፡ ኅቡረ[31] ። 10. ወበዕለተ[32] ፡ ኵነኔ ፡ ይደልውዎ[33] ፡ በመዳልው ፡ ለጽድቁኒ ፡ በ፩[34]

---

1) So nach $P_2 L_2 T$, ፯ fehlt in $L_1 P_1$ W F, vgl. übrigens 5, 26 und Apok. 22, 15. — 2) $L_2$ verschrieben በርእዩ ፡. — 3) $L_2 T$ እሉ ፡ እሙንቱ ፡. — 4) መዓንስባን ፡ in $P_1$ auf einer Rasur, fehlt in W F. — 5) $L_2 T$ ወመጣዓውያን ፡, fehlt in W F. — 6) $P_2 T$ እለ ፡. — 7) Dahinter in W ein Buchstabe radiert. — 8) ዕለታተ ፡] ታተ in $P_1$ auf einer Rasur. — 9) ወቀታልያን ፡] ወቀታል ፡ in $P_1$ auf einer Rasur. — 10) F በዕድ ፡ (sic). — 11) Dahinter in F ein Buchstabe zerstört. — 12) W F $P_1 L_2 T$ ወዘማውያን ፡. — 13) So nach $P_2 L_2 T$, $L_1 P_1$ W F ወይቤሎ ፡. — 14) W F $L_2 P_2$ ሰጊድ ፡. — 15) Fehlt in T; $P_2 L_2$ አኮኑ ፡. 16) $P_2$ ዘትቤለኒ ፡, T ወትቤለኒ ፡. — 17) $P_2 L_2 T$ ኢይትኴነኑ ፡. — 18) Fehlt in $P_2 L_2 T$. — 19) Fehlt in $P_2$. — 20) Fehlt in $L_2$. — 21) $L_2$ verderbt መዓት ፡. — 22) Fehlt in $P_2 L_2$. Die Stelle von ኢይቤለከ ፡ an in T durch Homoioteleuton ausgefallen. — 23) ኵለንታየ ፡] ኵለንታ ፡ in $P_1$ auf einer Rasur. — 24) W ለረዓድ ፡. — 25) Fehlt hier in $L_2 T$, cf. Note 26). — 26) $L_2 T$ fügt hinzu ቃለ ፡ ጳውሎስ ፡. — 27) $L_2 T$ fügen hinzu ወእለሰ ፡ ዘእንበለ ፡ ሕግ ፡ አበሳሆሙ ፡ ዘእንበለ ፡ ሕግ ፡ ኵነኔሆሙ ።, $L_2$ hat noch ዘበሕግ ፡ አበሳሆሙ ፡. — 28) So nach W F $P_1 P_2$, in $L_1$ ist das ū ausradiert, fehlt in $L_2 T$. — 29) Fehlt in $L_2 T$. — 30) W $P_2 L_2 T$ እለ ፡ ይገብሩ ፡. — 31) W ሕቡረ ፡, $L_2$ ኅቡሠ ፡, T ሕቡሰ ፡. — 32) $L_2 T$ ወእመ ፡ ዕለተ ፡. — 33) W F ይደልውዎሙ ፡. — 34) F $P_2 L_2 T$ በ፭ ፡.

priesen sei sein Name: die [fünf][1]) Hunde, die die Apokalypse in ihrer Vision erwähnt[2]), womit die Zauberer und die Wahrsager[3]) und die Götzendiener[4]) gemeint sind, und[5]) jene, die die Tage auswählen[6]), und die, die mit der Hand und mit der Zunge und anderem Werkzeug morden, und die Ehebrecher[7]). **7.** Da sagte ich[8]) zu ihm: O Du, bei dessen Erwähnung man sich in Anbetung niederwirft, sagtest[9]) Du[9]) mir[9]) denn nicht[10]), sie werden[11]) gezüchtigt und erlöst? **8.** Da sagte mir mein[12]) Herr[12]) voll[13]) Zorn[13]): ich[14]) rede nicht (mehr) über sie zu dir. **9.** Danach[14]) blickte er mich voll Zorn über[15]) sie[15]) an, so daß ich ganz vor Zittern verging und sagte zu mir: Warum erfaßt du nicht das Wort des Paulus, wo du doch immer liest, was er sagte: Die, die unter dem Gesetz gesündigt haben, werden nach dem Gesetze gerichtet werden[16]), was besagt, es sind dies die[17]), die Recht und Sünde zugleich[18]) getan haben. **10.** Und am Tage des Gerichts wird man seine[19]) Gerechtigkeit auf der Wage mit vierfachem[20]) Gewicht und seine[21]) Sünden mit einfachem[22]) Gewicht wiegen[23]).

---

[1]) Fehlt in $L_1 P_1$ WF. — [2]) Vgl. Apok. 22, 15; 21, 8. — [3]) Fehlt in WF und Apok. 22, 15. — [4]) Fehlt in WF. — [5]) Fehlt in $P_2$ T. — [6]) Dasselbe Vergehen scheint in der in der arab. Version der Vita Schenutes erhaltenen Didache („die beiden Wege") erwähnt zu sein, wo es heißt: ولا مراقبا للساعات „und gehöre nicht zu denen, die die Stunden erwarten" ($V^a$ S. 293 Z. 4). Auf derselben Seite ist auch von den Zauberern und Magiern die Rede: „O mein Sohn, besuche nicht die Zauberer und Magier, fliehe sie und ihre Worte, denn der, der sie besucht, entfernt sich von Gott". — [7]) Diese Reihenfolge findet sich in allen altchristlichen Sündenkatalogen. — [8]) $L_1 P_1$ WF er. — [9]) $P_2$ was du mir sagtest, T du sagtest mir doch. — [10]) Fehlt in T, $P_2$ ist nicht. — [11]) $P_2 L_2$ T fügt hinzu: nicht. — [12]) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — [13]) Fehlt in $P_2$. — [14]) Die ganze Stelle fehlt in $L_2$. — [15]) Fehlt in $P_2 L_2$, die Stelle von: „ich rede nicht" an in T. — [16]) Röm. 2, 12, $L_2$ T fügt noch hinzu: und die, die außer dem Gesetz gesündigt haben, werden außer dem Gesetz gerichtet werden. $L_2$ hat noch: die im Gesetz gesündigt haben . . . — [17]) Fehlt in $L_2$ T. — [18]) $L_2$ T gemischt. — [19]) WF ihre. — [20]) F$P_2 L_2$ T mit einfachem. — [21]) T die. — [22]) $P_2 L_2$ vierfachem. — [23]) Cf. Apok. d. Elias II, 13, 11–14, p. 57 „man wägt die guten und die bösen (Taten) auf einer Wage". Diese Anschauung stammt, wie dies schon G. Steindorff erkannt hat, ohne Zweifel aus den eschatalogischen Religionsvorstellungen der alten Ägypter. Von

መዳልው ፡ ወለኀጢአቱኒ[1] ፡ በ፩[2]መዳልው[3] ። 11. ወለእመ ፡ ኮነ ፡
ኀጢአቱ ፡ መጠነ ፡ አድባር[4] ፡ ዐበይት ፡ ወጽድቁኒ[5] ፡ ለእመ ፡ ኮነ
[ት][6] ፡ [መጠነ ፡][6] ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ ኢትትገደፍ[7] ፡ ጽድቅ ፡ እስመ ፡
ፍቅርት ፡ ይእቲ[8] ፡ በኀቤየ ፡ በከመ[9] ፡ ወርቅ ፡ ፍቅርት ፡ ለነዳይ ፡ አ
ላ[10] ፡ ለውእቱ[11] ፡ ብእሲ ፡ ዘኮነ[12] ፡ ኀጢአቱ ፡ መጠነ ፡ አድባር[13] ፡
ዐበይት[14] ፡ ምስብዒቶ[15] ። 12. ወእምከመ[16] ፡ ተፈጸመ[17] ፡ ኵነኔ
ሁ[18] ፡ ትትወሀቦ[19] ፡ ንስቲት ፡ ጽድቅ[20] ፡ ይእቲ[21] ፡ ትከውን[22] ፡ ሎ
ቱ ፡ መጠነ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ ወትጸልሎ ፡ ለባሕቲቱ[23] ፡ ከመ ፡
ኀይመት ፡ ወታበውኦ[24] ፡ ውስተ[25] ፡ ሕይወት ፡ ዘለዓለም ። 13. ወ
ጽድቁኒ[26] ፡ ለእመ ፡ ኮነት[27] ፡ መጠነ ፡ አድባር[4] ፡ ዐበይት[28] ፡ ወኀ
*fol. 178 r a ጢአትኒ ፡ ለእመ[29] ፡ ኮነት[29] ፡ መጠነ[30] ፡ ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ *ይሠቀይ[31] ፡
ውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ምስብዒቶ[32] ፡ በቀለምጺጸ[33] ፡ እሳት[34] ፡ እስከ ፡
ይነጽሕ ፡ ለእመ ፡ ኢነጽሐ[35] ፡ በዝየ ፡ በንስሓ ፡ ወበኀዲግ[36] ።

---

1) T ወለኀጢአትኒ ፡, W F ወለኀጢአቱ ፡. — 2) $P_2$ በ፩ ፡, $L_2$ በ፩. — 3) W F መድሎት ፡. — 4) $L_2$ T fügen hinzu ወእውግር ፡, die Stelle von hier bis መጠነ ፡ (Zeile 8) in $L_2$ auf einer Rasur. — 5) ወ in T über der Zeile nachgetragen. — 6) So nach $P_2$ $L_2$ T, መጠነ ፡ fehlt in $L_1$ $P_1$ W F. $L_1$ $P_1$ W F haben ኮነ ፡, doch wird ጽድቅ ፡ im folgenden als Fem. gefaßt. — 7) F ኢይትገደፍ ፡. — 8) Fehlt in W F $L_2$ T. — 9) በከመ ፡], በ in $P_2$ über der Zeile nachgetragen. — 10) Fehlt in $P_2$. — 11) $P_2$ ውእቱ ፡. — 12) $L_2$ ዘኮነት ፡. — 13) T fügt hinzu ወእውግር ፡. — 14) $P_2$ fügt hinzu ከማሁ ፡ (dahinter ein Buchstabe radiert) ኵነኔሁኒ ፡ መጠነ ፡ አድባር ፡ ዐበይት ፡, $L_2$ ወከማሁ ፡ ኵነኔሁኒ ፡ መ" ፡ አ" ፡ ወእውግር ፡ ዓ" ፡. — 15) W F ምስብዒቱ ፡, $L_2$ ምክዕቢቶ ፡. — 16) F እምከመ ፡, $L_2$ T ወሶበ ፡. — 17) $L_2$ ስለጠ ፡, T ሠለጠ ፡. — 18) W ኵነኔሆሙ ፡, T ሥቃዩ ፡, $L_2$ ስቃዩ ፡. — 19) $P_2$ $L_2$ T fügen hinzu ይእቲ ፡. 20) W ጽድቀ ፡. — 21) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T, W F ይእቲኒ ፡. — 22) $L_2$ $P_2$ ወትከውን ፡, T ወትከውኖ ፡. — 23) In $L_2$ T nach ኀይመት ፡. — 24) Fehlt in T. — 25) $L_2$ fügt hinzu ገነተ ፡. — 26) $P_2$ ወጽድቅኒ ፡. — 27) $L_2$ T hat ወካዕበ ፡ ለእመ ፡ ኮነት ፡ ጽድቅ ፡. — 28) Fehlt in $L_2$. — 29) Fehlt in T. — 30) Die Stelle von አድባር ፡ (Z. 10) an in $P_2$ durch Homoioteleuton ausgefallen. — 31) F ይስቀይ ፡ für ይሥቀይ ፡, $P_2$ $L_2$ ይሰቀይ ፡. Beide Formen sind so bei Dillmann (Lex. 247) nicht belegt; der Grundstamm erscheint bei ihm nur als $I^3$, müßte also statt ይሥቀይ ፡ F, das übrigens so aus $III^1$ verschrieben ist, ይሣቀይ ፡ lauten, der Reflex. Pass. Stamm nur als $III^3$, müßte also ይሣቀይ ፡ lauten. Trotzdem glaube ich nicht, daß obige Formen der MSS. nach Dillmann zu verbessern sind, sondern neige eher der Ansicht zu, daß wir es eben einmal mit unbelegten Formen zu tun haben. — 32) W F

**11.** Und wenn seine Sünden so groß sind wie hohe Berge[1]) und wenn dagegen seine Gerechtigkeit (nur) so groß ist [wie][2]) ein Senfkorn, so wird die Gerechtigkeit nicht zu schanden werden, denn sie ist mir teuer, so wie das Gold dem Armen teuer ist, sondern[3]) dem Manne[4]) dessen Sünden so groß sind wie hohe Berge[5]), (werde) das Siebenfache[6]) (auferlegt). — **12.** Und[7]) wenn seine Züchtigung zu Ende ist[8]), wird ihm ein wenig Gerechtigkeit gegeben, sie wird für ihn so groß wie Himmel und Erde sein und ihn allein gleich einem Zelte beschatten und[9]) ins ewige Leben einführen[10]). **13.** Wenn aber seine[11]) Gerechtigkeit dagegen so groß ist wie hohe Berge[1]) und wenn[12]) seine Sünden (nur) so groß sind[12]) wie ein Senfkorn, so wird jener Mann die[13]) siebenfache Qual in den Funken des Feuers[14]) erdulden, bis er rein ist, wenn er sich[15]) nicht in diesem Leben durch Reue und durch Ablassen (v. d. Sünde) gereinigt[15]) hat[15]).

---

Ägypten aus hat sich diese Vorstellung dann ins übrige Christentum verbreitet; so besitzt die Bibliothek der Mechitaristen in Wien eine armenische Evangelienhs. mit einer Darstellung des jüngsten Gerichts, in der neben der Seele der Engel mit der Wage steht. Man glaubt fast eine Darstellung des Totenbuchs vor sich zu haben. Weiter findet sich dieselbe Vorstellung in Henoch, Kap. 61, 8 „und ihre Taten werden auf der Wage gewogen werden". Daß Schenute übrigens die beiden angeführten Apokryphenbücher gekannt und wenigstens ersteres (Eliasapok.) in seiner uns als Bruchstück vorliegenden koptischen Apokalypse benutzt hat, hat schon J. Leipoldt nachgewiesen und es liegt kein Grund vor, dies nicht auch für die äthiopische Vision anzunehmen.

---

**ምስብዒተ ፡**, fehlt in $L_2$ T. — [33]) $L_2$ T **በቀለምጺጺተ ፡** ($L_2$ verschrieben **በቀለምጸጸተ ፡**). — [34]) $L_2$ fügt hinzu **መጠን ፡ ኃጢአቱ ፡ ምክዕቢቶ ፡**, T **መ" ፡ ኃ" ፡ ምስብዒቶ ፡**. — [35]) F **ኢንስሐ ፡**. — [36]) **ወ** in F über der Zeile nachgetragen.

[1]) $L_2$T fügen hinzu: und Hügel. — [2]) $L_1P_1$WF s. G. ein Senfkorn ist. — [3]) Fehlt in $P_2$. — [4]) $P_2$ der Mann. — [5]) T fügt hinzu: und Hügel. $P_2$ fügt hinzu: dessen Züchtigung ist auch wie hohe Berge. $L_2$ dessen Züchtigung ist auch so groß wie hohe Berge und Hügel. — [6]) $L_2$ das Doppelte. — [7]) Fehlt in F. — [8]) T wenn er seine Qual abgebüßt hat, $L_2$ wenn s. Q. zu Ende ist. — [9]) $L_2$ in den Garten des. — [10]) T hat dafür „im ewigen Leben" beschatten. — [11]) $P_2$ die. $L_2$T und weiter wenn die Gerechtigkeit. — [12]) Fehlt in T, von „Berge" an fehlt das Stück in $P_2$. — [13]) eigentl. seine, WF die. — [14]) T$L_2$ fügt hinzu: nach seiner Sünde das Doppelte (T siebenfache). — [15]) F abgebüßt (eigentl. bereut) hat.

Kap. 5. 1. ነዋ[1] ፡ ነገርኩከ ፡ በእንተ ፡ እለ[2] ፡ ይድኅኑ ። 2. ወስማዕ ፡ ክዕበ ፡ እንግርከ[3] ፡ በእንተ ፡ እለ ፡ ይትሀጐሉ ፡ በከመ[4] ፡ ይቤ[5] ፡ ጳውሎስ[6] ፡ እለሰ ፡ ዘእንበለ ፡ ሕግ ፡ አበሳሆሙ[7] ፡ ዘእንበለ[7] ፡ ሕግ[7] ፡ ኵነኔሆሙ ። 3. እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ነገርኩከ[8] ፡ ፭[9] አክላብ[10] ፡ ግሙራ ፡ እለ[11] ፡ ውፁኣን ፡ እምኵሉ ፡ ጽድቅ[12] ፡ ለዝሙቶሙኒ[13] ፡ ዘእልቦ ፡ ዐቅም[14] ፡ እለ ፡ ከመ[15] ፡ እንስሳ ፡ ኮኑ ፡ ኀበ ፡ ዘይደሉኒ[16] ፡ ወኀበ ፡ ዘኢይደሉኒ[17] ፡ ለነጊር ። 4. ወበእንተ[18] ፡ ሥራዮሙኒ[18] ፡ ወበእንተ[18] ፡ ቀቲሎቶሙ[18] ፡ አልቦሙ[18] ፡ ድንጋጼ[18] ፡ አላ[19] ፡ ይትፌግዑ[20] ፡ ባቲ ፡ በኵሉ[21] ፡ መዋዕለ ፡ ሕይወቶሙ ። 5. ገደፍዋ ፡ ለወንጌል ፡ ወኬድዋ ፡ ለኦሪት ፡ ተናከርዋ ፡ ለምጽዋት ፡ ወዘበጥዎሙ ፡ ለእለ ፡ ይስእሉ[22] ፡ ምጽዋተ ። 6. አስተይዎሙ[23] ፡ ሥራዮ ፡ ለድውያን[24] ፡ ወቀተልዎሙ ፡ ወ[ዲበ ፡][25] ሙቁሓንሂ[26] ፡ ወሰኩ ፡ ነገረ ፡ ወአጽንዑ ፡ ቦሙ ፡ መዋቅሕተ ። 7. ወሶበ ፡ በጽሐ[27] ፡ እንግዳ ፡ ፈቅአ ፡ ወሰደዱ ፡ ይውሕከዎሙ[28] ፡ ለነዳያን[29] ። 8. ወበልዑ[30] ፡ ግዩራነ ፡ ቈእዋ ፡ ለጽድቅ ፡ ወተሳለቅዋ ፡ ለንስሓ ፡ ተዓረኩ[31] ፡

---

1) T ነዋኬ ፡, $L_2$ ወነዋኬ ፡. — 2) In F über der Zeile nachgetragen. — 3) Fehlt in $P_2$, እ in W zerstört. — 4) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T, ከ in W zerstört. — 5) Fehlt in W, $L_2$ T ዘይቤ ፡. — 6) Fehlt in $P_2$. — 7) አበ in W zerstört, in $P_2$ $L_2$ T durch Homoioteleuton ausgefallen. — 8) $L_2$ fügt hinzu ቀዳሚ ፡, T ቀዲሙ ፡. — 9) F ausgeschrieben ኃምስቱ ፡, grammatisch müßte der Akk. ኃምስተ ፡ stehen. — 10) So alle Ms., grammatisch richtig wäre der Akk. — 11) F እለ ፡ እለ ፡. — 12) ጽ in W zerstört. — 13) Nach $P_2$ $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ hat እዝ ፡ ውእቶሙኒ ፡, W F ውእቶሙኒ ፡; $L_1$ $P_1$ dürfte aus $P_2$ $L_2$ T verschrieben sein, es gibt wenigstens keinen guten Sinn. W F stammt, wenn es nicht gleichfalls verschrieben ist, offenbar aus einer anderen Fassung der Stelle. — 14) $P_2$ እቅመ ፡. — 15) Fehlt in F, W hat statt እለ ፡ ከመ ፡ ሶበ ፡ ከመ ፡] ሶበ ፡ ከ fast ganz zerstört. — 16) $P_2$ ዘኢይደሉኒ ፡, F W ዘኢይደሉ ፡, ኢ in W emendiert. — 17) W F ዘኢይደሉ ፡] ኢ in W über der Zeile nachgetragen, $P_2$ ይደሉኒ ፡. — 18) $L_2$ ወለሥራዮሙኒ ፡ ወለቀቲሎቶሙኒ ፡ ወአልቦሙ ፡ ድንጋጼ ፡, T ወለሥራዮሙ ፡ ወ" ፡ እለ ፡ አልቦሙ ፡ ድንጋጼ ፡. — 19) Fehlt in $L_2$, W F እለ ፡. — 20) $P_1$ verschrieben ይትፌግሁ ፡!, F ይትፈግሁ ፡!, T hat ይትፈግዑ ፡, $L_2$ ወተፈግዑ ፡. — 21) በ in W zerstört, $L_2$ ኵሉ ፡. — 22) $L_2$ ይስእልዎሙ ፡. — 23) F $P_2$ $L_2$ T ወአ" ፡, in $P_2$ danach ein Buchstabe radiert. — 24) W F ለድዉያን ፡. — 25) So nach $P_2$ $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ hat das unbrauchbare ወይቤ ፡, W F ወለእለ ፡, W dies jedoch am Rande nachgetragen, im Text ወይቤ ፡ und ይቤ durch zwei darüber und

**1.** Siehe[1]), ich habe dir nun über die berichtet, die erlöst **Kap. 5.**
werden. **2.** Doch höre weiter, (auf daß) ich[2]) dir[2]) über die berichte[2]), die zugrunde gehen werden, so[3]), wie[3]) Paulus[3]) sagt[3]): Die, die außer dem Gesetze[4]) gesündigt haben, werden auch außer dem Gesetze[4]) gerichtet werden[5]). **3.** Es sind dies jene, von denen ich dir[6]) schon erzählte, die fünf Hunde, überhaupt jene[7]), die jeglicher Wahrheit beraubt (bar) sind[7]), für ihre Hurerei hinwiederum maßlos[8]), die wie[9]) Tiere geworden sind sowohl darin, was zu erzählen sich schickt[10]), als auch darin, was (zu erzählen) sich nicht schickt[11]). **4.** Wegen ihrer Zauberei und wegen ihres Mordens haben sie keine Furcht, sondern[12]) schwelgen (mit Wollust) alle Tage ihres Lebens darin. **5.** Sie verwarfen das Evangelium[13]) und traten das Gesetz (Mosis) mit Füßen; Almosen (zu spenden) verschmähten sie und prügelten die, die[14]) um Almosen bitten. **6.** Den[15]) Kranken gaben sie Gift zu trinken und töteten sie; und die, die gefangen sind, brachten sie in noch schlimmere Lage und schnürten ihnen ihre Fesseln fester. **7.** Und wann ein Fremdling kam, verwundeten und verjagten sie ihn, indem sie die Armen[16]) zum Zorne reizten[17]). **8.** Und Fremde stellten sie unter falsche Anklage[18]); sie spieen die Gerechtigkeit aus und trieben ihr Spiel mit der Reue, mit den Dämonen schlossen sie einen Bund und den Satan machten sie sich zum

---

daruntergesetzte Striche (ወይቤ፡) emendiert. — [26]) T ሙቁሓን፡. — [27]) In W über der Zeile nachgetragen. — [28]) F የሀውክዎሙ፡], የሀው auf einer Rasur, nachher ein Buchstabe zerstört. $P_2 L_2$ ሐኪሞሙ፡, T ወሐ"፡. — [29]) F ለንግዲን፡] ግዲን፡ auf einer Rasur und offenbar verschrieben für ለንግዳን፡. — [30]) T ወበልዓሞሙ፡. — [31]) So nach W F $L_2$ T $P_2$, $L_1 P_1$ verschrieben ተግርኩ፡.

[1]) $L_2$T sieh also. — [2]) Fehlt in $P_2$. — [3]) Fehlt in $P_2$ W „nach P.“. — [4]) Die ganze Stelle fehlt in $P_2 L_2$T. — [5]) Röm. 2, 12. — [6]) $L_2$T fügt hinzu: vorher. — [7]) I Tim. 6, 5. — [8]) W F hat „sie sind ohne Maß“, also wie I Petr. 4, 4, Jak. 3, 8 . . . $L_1 P_1$ hat . . . . für das sind sie, was ohne Maß ist. Beide Varianten sind wohl aus $P_2 L_2$T entstanden. — [9]) Fehlt in F, W wann sie wie. — [10]) $P_2$F nicht schickt. — [11]) F (irrtümlich nochmals: sich nicht schickt), $P_2$ sich schickt. — [12]) $L_2$ und schwelgen, W F die . . . darin schwelgen. — [13]) Petrusapok. 34. — [14]) $L_2$ fügt hinzu: sie. — [15]) F $P_2 L_2$T Und den . . . — [16]) F Fremden. — [17]) $P_2 L_2$ verzehrten, T und verzehrten sie. — [18]) So übersetzt nach Dillmann, Lex. 489, 2ª, eigentl. „fraßen sie auf“.

ምስለ ፡ አጋንንት ፡ ወተሳተፍዎ[1] ፡ ለሰይጣን ። 9. እሉ ፡ እሙንቱ ፡ ፀጋማዊያን[2] ፡ እለ ፡ እብሎሙ ፡ ይእተ[3] ፡ ዕለተ[3] ፡ ሑሩ[4] ፡ ርጉማን ፡ ውስተ ፡ እሳት[5] ፡ ዘለዓለም[5] ፡ እንተ ፡ እልባቲ ፡ ማኅለቅት[6] ፡ ዘድልው ፡ ለሰይጣን ፡ ወለሐራሁ[7] ። 10. እሉ[8] ፡ እሙንቱ[8] ፡ ስሞ *fol. 178 r b ሙ[9] ፡ ክርስቲያ*ን ፡ ወምግባሮሙ ፡ ረሲዓን ።

Kap. 6. 1. ወእቤሎ[10] ፡ ለምንት[11] ፡ እግዚእ[12] ፡ ኢያድኅኖሙ[13] ፡ ቅብዐ ፡ ክርስትናሆሙ[14] ፡ ወርትዕት[15] ፡ ሃይማኖቶሙ[16] ፡ እምድኅረ[17] ፡ ሰለጡ[17] ፡ ኵነኔሆሙ[17] ። 2. ወይቤለኒ ፡ ከዐበ[18] ፡ በመዐት ፡ ለምንት[18] ፡ እንከ[19] ። 3. እስከ[20] ፡ ማእዜኑ[21] ፡ ኢትሌቡ[22] ፡ ዘታንብብ[23] ፡ ቃለ ፡ ሐዋርያ[24] ፡ ያዕቆብ[24] ፡ ሃይማኖት ፡ እንተ[25] ፡ እልባቲ[25] ፡ ምግባረ[26] ፡ ሠናይ[27] ፡ ምውት ፡ ይእቲ ። 4. ወእቤሎ ፡ እግዚእ ፡ ሃይማኖትኑ ፡ የዐቢ ፡ ወሚመ ፡ ምግባ[ረ ፡ ሠናይ ።][28] 5. ወይቤለኒ ፡ ይትባረከ[29] ፡ ስሙ[29] ፡ ሃይማኖት ፡ ይመስል ፡ ነፍሰ ፡ ወምግባ[ረ ፡ ሠናይ[30] ፡] ይመስል ፡ ሥጋ ፡ ወክልኤሆን[31] ፡ ለእመ ፡ ተፈልጣ[32] ፡ ይመውታ[33] ፡ [ወ]ለእመ[34] ፡ ክልኤሆን[35] ፡ ሀለዋ ፡ ኅቡረ ፡ የሐይዋ ፡ ክልኤሆሙ[36] ። 6. ስማዕ[37] ፡ እንግርከ ፡ ከዐበ[38] ፡ ብእሲ ፡ [ይመስል[39] ፡] ፈትለ ፡ ሃይማኖት[40] ፡ ይመስል ፡ እሳተ ፡ ወምግባረ ፡ ሠናይ ፡

---

1) $P_2$ T ወተሰፈውዎ ፡, $L_2$ ወተሰፈዎ ፡. — 2) ፀጋማዊያን ፡] ዊ in W aus ው korrigiert, $P_1$ $L_2$ T ፀጋማውያን ፡, F ጸ" ፡. — 3) $L_2$ T በይእቲ ፡ ዕለት ፡. — 4) $P_2$ ሑሩ ፡. — 5) W F umgestellt ዘ" ፡ እ" ፡. — 6) $P_2$ Akk. ማኅለቅተ ፡. — 7) $P_2$ $L_2$ ወለኵሉ ፡ ሐራሁ ፡, T ወለኵሎሙ ፡ ኃራሒ ፡ (sic). — 8) W F hat dafür እለ ፡, $P_2$ fügt noch እለ ፡ hinzu. — 9) Hinter ሞ in $L_1$ ein Buchstabe radiert, $L_2$ ስሙ ፡. — 10) T fügt hinzu እግዚእ ፡. — 11) Fehlt in F. — 12) $L_2$ እእግዚእ ፡ ለምንትኑ ፡. — 13) So nach W $P_2$, $L_1$ $P_1$ verschrieben ኢያድኅኖሙ ፡, F ኢያድኅኖሙኒ ፡] ኒ auf einer Rasur nachgetragen, $L_2$ T ዘኢያድኅኖሙ ፡. — 14) $P_2$ fügt hinzu እስመ ፡. — 15) Fehlt in $L_2$ T, $P_2$ ርትዕት ፡. — 16) Fehlt in $L_2$ T. — 17) ሠለጡ ፡ $L_1$ $P_1$ W T, fehlt in $P_2$, $L_2$ T fügen hinzu እስመ ፡ ርቱዕ ፡ ሃይማኖቶሙ ፡. — 18) Fehlt in $P_2$. — 19) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 20) Fehlt in $L_2$ T. — 21) ማዕ in $P_1$ auf einer Rasur, fehlt in $L_2$ T. — 22) T ዘኢትሌቡ ፡. — 23) T እንዘ ፡ ታንብብ ፡ ወትረ ፡, $L_2$ ወእንዘ ፡ ታ" ፡ ወ" ፡. — 24) $L_2$ T umgestellt ያዕቆብ ፡ ሐዋርያ ፡ und fügen hinzu ዘይቤ ፡. — 25) F hat dafür ዘእንበለ ፡. — 26) F ምግባር ፡. — 27) Fehlt in F. — 28) So nach W F $P_2$ $L_2$ T (das ረ in F durch Rasur aus ር korrigiert), $L_1$ $P_1$ nur ምግባር ፡. — 29) Fehlt in $L_2$ T. — 30) So nach $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ W F $P_2$ nur ምግባር ፡, vgl. Note 28). — 31) $L_2$ T ክልኤሆን ፡, W ወ፪ኤሆን ፡, F ወ፪ሆን ፡ (mit dem Zahlzeichen).

Genossen[1]. **9.** Sie sind die Linken, zu denen ich an jenem Tage sagen werde: Gehet hin ihr Verfluchten ins ewige Feuer, das ohne Ende (währt), das dem Satan und seinen[2] Scharen bereitet ist[3]. **10.** Sie sind dem Namen nach Christen, ihren Werken nach aber Gottlose.

**Kap. 6.** **1.** Da sagte ich zu ihm[4]: Warum[5], o Herr, rettet sie nicht das Öl ihrer Taufe und[6] ihr[6] rechter[6] Glaube[6], nachdem[7] sie[7] ihre[7] Strafe[7] abgebüßt[7] haben[7]? **2.** Da sagte er abermals[8] voll Zorn zu mir: Warum[8] denn[9]? **3.** Wie[10] lange[10] wirst[11] du[11] denn noch das Wort des Apostels Jakobus[14] nicht[11] erfassen[11], das du liest[12]: Der Glaube ohne gute[13] Werke ist tot[14]. **4.** Da sagte ich zu ihm: O Herr, ist der Glaube größer oder die [guten][15] Werke? **5.** Da sagte er zu mir — gepriesen[16] sei[16] sein[16] Name[16] —: Der Glaube gleicht der Seele und die [guten][17] Werke gleichen dem Leibe; und wenn sie sich von einander[18] trennen, sterben beide[19]; wenn sie [aber][15] beide vereinigt bleiben, leben sie beide. **6.** Höre[20] auf das ich dir abermals sage[21]: Der Mann gleicht[22] einem Stricke, der[23] Glaube gleicht dem Feuer und die guten Werke gleichen dem Öle.

— [32]) $L_2$ verschrieben **ተፋሌጠ :**, entweder aus **ተፈለጠ :** (III [1]) oder wahrscheinlich aus **ተፋለጠ :** (III [3]), $L_2$T fügen hinzu **በበይናቲሆን : ከልኢሆን :**. — [33]) $P_2$ fügt hinzu **ከልኢሆን :**, T **ኅቡረ ።**. — [34]) So nach WF$P_2$$L_2$T, $L_1$$P_1$ hat **ለእመ :**. — [35]) W **፪ኢሆን :**, F **፪ሆን :** (mit dem Zahlzeichen). — [36]) F **፪ሆን :**, $P_2$ hat die Stelle von **ከልኢሆን :** an wie folgt: **ሀለዎ : ከልኢሆን : ኅቡረ : የሐይዎ ።**, T **ከልኢሆን : ሀለዎ : ኅ" : ከልኢሆን : የ" :**, $L_2$ **ከ" : ሀ" : ኅ" : ፪ኢሆን : የ" :**. — [37]) $L_2$ **ወስማዕ :**. — [38]) Fehlt in $L_2$T. — [39]) So nach WF$P_2$$L_2$T, in $L_1$$P_1$ fehlt **ይመስል :**. — [40]) $L_2$T **ወሃ" :**.

[1]) Vgl. I Cor. 10, 20. — [2]) $P_2$$L_2$T und allen seinen. — [3]) Mt. 25, 41: **እንተ : እልበቲ : ማኅለቅት :** fehlt bei Platt, statt **ወለሐራሁ :** hat Platt **ወለመላእክቲሁ :**. — [4]) T fügt hinzu: o Herr. — [5]) Fehlt in F. — [6]) Fehlt in $L_2$T, $P_2$ denn ihr Glaube ist recht. — [7]) Fehlt in $P_2$, $L_2$T fügen jetzt hinzu: denn ihr Glaube ist recht. — [8]) Fehlt in $P_2$. — [9]) Fehlt in $P_2$$L_2$T. — [10]) Fehlt in $L_2$T. — [11]) T der du nicht erfaßt. — [12]) $L_2$T indem du immer das Wort des Apostels Jakobus liest, der da sagt. — [13]) Fehlt in F. — [14]) Jak. 2, 14. 17 f. 26. — [15]) Fehlt in $L_1$$P_1$. — [16]) Fehlt in $L_2$T. — [17]) Fehlt in $L_1$$P_1$WF$P_2$. — [18]) $L_2$T beide von einander. — [19]) T sterben sie beide zusammen. — [20]) $L_2$ Und höre. — [21]) Fehlt in $L_2$T. — [22]) Fehlt in $L_1$$P_1$. — [23]) $L_2$T und der.

ይመስል[1] ፡ ቅብእ ። 7. ቦኑ ፡ ዘርኢከ ፡ ዘየኀቱ[2] ፡ ማኅቶተ[3] ፡ ዘእንበለ ፡ ቅብእ[4] ። 8. ፈትልሰ ፡ ለእመ[5] ፡ ረስሐ ፡ ያነጽሕዎ ፡ በማይ ፡ ወበእንተ[6] ፡ ቅብእሰ[7] ፡ ለእመ ፡ ተኀጥአ ፡ ምንተ[8] ፡ ይገብር[9] ፡ ዘእንበለ ፡ ጥፍአተ ፡ ማኅቶት ። 9. ተፈጸመ ፡ ቃልየ ፡ ዘእቤ ፡ ለዘሰ[10] ፡ አልቦ[11] ፡ እለሂቦ[12] ፡ የሀይድዎ ፡ ዘቦ[13] ፡ እዝን[13] ፡ ሰሚዐ[14] ፡ ለይስማዕ[15] ።

Kap. 7. 1. ወእቤሎ ፡ ስብሐት ፡ ለከ ፡ እግዚኦ[16] ፡ ኵሉ ፡ ትእዛዝከ ፡ ጽድቅ ፡ ውእቱ[17] ። 2. ወይእዜኒ[18] ፡ እሴአለከ[19] ፡ ሠለስተ[20] ፡ ቃለ[21] ፡ ከመ ፡ ትንግረኒ[22] ፡ [ወታይድዐኒ[23] ፡] እስመ[24] ፡ የዐጽበኒ ፡ ዘነበብከ ። 3. ወትቤ ፡ ለእመ[25] ፡ ኮነት ፡ ጽድቅ[26] ፡ መጠነ ፡ ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ ትከውን ፡ መጠነ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ ወታሐይዎ[27] ፡ ለብእሲሁ[28] ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ኀጣውኢሁ[29] ፡ ዲቤሁ ፡ መጠነ ፡ አድባር[30] ፡ ዐበይት[31] ። 4. ወካዕበ ፡ ትቤ ፡ ለእመ ፡ ሀሎ[32] ፡ ኀጣውእ[33] ፡ መጠነ ፡ ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ ትሠቅዮ[34] ፡ *ለጻድቅ[35] ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ጽድቁ[36] ፡ ላዕሌሁ[36] ። *fol. 178 r c 5. ወበእንቲአየኒ[37] ፡ ወበእንተ[38] ፡ ይእቲ ፡ ዕለት ፡ ውስተ ፡ እዴከ ፡

---

1) In T vorher Rasur. — 2) $P_2$ የሐቱ ፡, $L_2$ II¹ ዘያኁቱ ፡. — 3) W $P_2$ verschrieben ማኅቶት ፡. — 4) $L_2$ hat folgende Anordnung ዘያኁቱ ፡ ዘእንበለ ፡ ቅብእ ፡ ማኅቶተ ፡, T ዘእንበለ ፡ ቅብዕ ፡ ዘያኁቱ ፡ ማኅቶተ ፡. — 5) F እመ ፡. — 6) Fehlt in $P_2$. — 7) $P_2$ ወቅብዕሰ ፡. — 8) $P_2$ ምንት ፡. — 9) $P_2$ T ይትገበር ፡, $L_2$ ይበቅዕ ፡. — 10) T ወለዘሰ ፡] ለ über der Zeile nachgetragen, $P_2$ ለዘሂ ፡, $L_2$ ለዘቦ ፡. — 11) Fehlt in $L_2$. — 12) Fehlt in $P_2$ $L_2$. — 13) T እ″ ፡ ዘ″ ፡, $L_2$ እዝነ ፡ ዘቦ ፡. — 14) So nach T und Apok. 2, 7 ff. u. a.; $L_1$ $P_1$ W F $P_2$ $L_2$ ሰሚዕ ፡. — 15) $L_2$ fügt hinzu ምዕራፍ ።. — 16) So nach F $P_2$, $L_1$ $P_1$ W $P_2$ እግዚእ ፡. — 17) $L_2$ T haben ወ″ ፡ እግዚእ ፡ ፍትሕከ ፡ ርቱዕ ፡ ወኵሉ ፡ (fehlt in T) ኵነኔከ ፡ ጽድቅ ።. — 18) $L_2$ T ወባሕቱ ፡. — 19) F እስእለከ ፡. — 20) W $P_2$ ፫, T ፫ተ (mit den Zahlzeichen). — 21) Fehlt in W; $L_2$ T ቃላተ ፡. — 22) $L_2$ T ታጠይቀኒ ፡, F hat ከመ ፡ (darüber Rasur) ትንግረኒ ፡ ፫ነገረ ፡. — 23) locus depravatus, fehlt in $L_1$ $P_1$ F $P_2$ $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ W haben dafür አይሁድ ፡, das in W emendiert und dafür an den Rand gesetzt die Korrektur ወታይድእኒ ፡, die ich oben in den Text aufgenommen habe. — 24) እስ in F auf einer Rasur. — 25) ለ in F auf einer Rasur und nach እ ein ለ radiert. — 26) $L_2$ umgestellt ጽድቅ ፡ ለእመ ፡ ከነት ፡, T ጽድቅሰ ፡ ለ″ ፡ ከ″ ፡. — 27) So nach $L_2$ T, die übrigen Ms. haben I¹ ወተሐይዎ ፡, das hier natürlich keinen Sinn gibt und offenbar verschrieben ist. — 28) $L_2$ T ለኃጥእ ፡. — 29) ኢሁ ፡ in $L_1$ auf einer Rasur. — 30) Fehlt in $P_2$. — 31) Die Stelle von እንዘ ፡

7. Hast du jemals eine Lampe gesehen, die ohne Öl leuchtet? 8. Den Strick dagegen reinigt man im Wasser, wenn er schmutzig ist, und was das Öl anbelangt[1]), was soll es bewirken[2]), wenn es ausgegangen ist, als das Auslöschen der Lampe? 9. Es hat sich mein Wort erfüllt, das ich sage: D e m,  d e r  n i c h t s  h a t[3]),  b e r a u b t  m a n  (a u c h)  u m  d a s,  w a s  e r  h a t[4]).  W e r  O h r e n  h a t  z u  h ö r e n,  d e r  h ö r e ![5])

1. Da sagte ich zu ihm: Preis sei Dir, o Herr[6]), a l l[6]) D e i n **Kap. 7.**
G e b o t  i s t  G e r e c h t i g k e i t[7]). 2. Jetzt aber[8]) frage ich Dich um drei Dinge[9]), damit Du (sie) mir auseinandersetzest[10]) [und erklärst][11]); denn was Du gesagt hast, ist mir schwer verständlich. 3. Du sagst nämlich: Wenn die Gerechtigkeit so groß wie ein Senfkorn ist, so wird sie so groß wie Himmel und Erde werden und den Menschen[12]) erlösen, während doch seine Sünden, (die) auf ihm lasten, so groß wie hohe Berge[13]) (sind)[14]). 4. Und dann wieder sagst Du: Wenn die Sünden[15]) so groß sind wie ein Senfkorn, so wirst Du den Gerechten plagen[16]), während er doch seine[17]) Gerechtigkeit aufzuweisen hat. 5. Um meinetwillen also[18]) und[19]) um jenes Tages willen empfehle ich meine Seele in Deine Hand;

---

(Zeile 12) an fehlt in $L_2$ T. — [32]) $L_2$ T ክንቶ ፡. — [33]) $P_2$ ኃጣውኢሁ ፡, $L_2$ T ኃጢአት ፡. — [34]) $L_2$ T ትኬንኖ ፡, ንኖ in T auf einer Rasur. — [35]) So nach W F $P_2$ $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ verschrieben ለጽድቅ ፡. — [36]) $L_2$ T hat dafür ምስለ ፡ ዓቢይ ፡ ጽድቅ ፡. — [37]) W F በእንቲአየ ፡, $L_2$ T ወበእንቲአየሂ ፡. — [38]) $P_2$ በእንተ ፡.

[1]) $P_2$ und das Öl aber. — [2]) $P_2$ T was soll geschehen, $L_2$ was nützt es. — [3]) $L_2$ mißverstanden: den der etwas hat. — [4]) Mt. 13, 12, Mk. 4, 25, Lk. 8, 18. — [5]) Apok. 2, 7. 11. 17, Mt. 13, 9. 43 und häufig. $L_2$ fügt hinzu „Kapitel". — [6]) $L_1$ $P_1$ W $P_2$ Herr des Alls. — [7]) Vgl. Ps. 118, 75. 144. 172, $L_2$ T haben: Da sagte ich zu ihm, o Herr, Dein Urteil ist richtig und all (fehlt in T) Dein Gericht gerecht. — [8]) $L_2$ T allein ich frage. — [9]) Fehlt in W. — [10]) F jetzt aber bitte ich Dich, daß Du mir drei Dinge auseinandersetzest. — [11]) Fehlt in $L_1$ $P_1$ F $P_2$ $L_2$ T, so nach W. — [12]) $L_2$ T dem Sünder. — [13]) Fehlt in $P_2$. — [14]) Die Stelle von „während" (Z. 14) an fehlt in $L_2$ T. — [15]) $P_2$ seine Sünden, $L_2$ T die Sünde. — [16]) $L_2$ T verdammen. — [17]) $L_2$ T fügt hinzu: große. — [18]) Fehlt in W F. — [19]) Fehlt in $P_2$.

አመሐፅን ፡ ነፍስየ[1] ፡ እስመ ፡ አልብየ ፡ ጽድቅ[2] ፡ መጠነ ፡ ኅጠተ ፡ ሰናፔ ፡ አላ ፡ ኀጢአትየ[3] ፡ መጠነ ፡ አድባር ፡ ወአውግር[4] ። 6. ወይቤለኒ ፡ ፀሐየ[5] ፡ ጽድቅ[5] ፡ ክርስቶስ[5] ፡ ይትባረከ[6] ፡ ስሙ[6] ፡ ኢትፍራህ[7] ፡ አሲናድዮስ[8] ፡ ፍቁርየ[9] ፡ እስመ[9] ፡ ተድላ ፡ ዘኢክ[10] ፡ ይእቲ[11] ፡ ዕለት ፡ ወ[ዘ]ኵሎሙ[12] ፡ ጻድቃን[13] ፡ ቅዱሳን[14] ፡ እኅዊከ ። 7. ወበከመ ፡ ከኖሙ[15] ፡ በመዋዕለ ፡ ሙሴ ፡ ጽልመት ፡ ለግብጽ ፡ ወብርሃን[16] ፡ ለእስራኤል ፡ ደመ ፡ ለግብጽ ፡ ወማየ ፡ ለእስራኤል ፡ በረድ ፡ ምስለ ፡ እሳት ፡ ይዘንም[17] ፡ ለግብጽ ፡ ወፀሐይ ፡ ብሩህ[18] ፡ ለእስራኤል ፡ ከማሁ ፡ ይከውን ፡ ይእተ[19] ፡ ዕለተ[19] ፡ ተሠርዎ ፡ ለኃጥኣን ፡ ወስብሐት ፡ ለጻድቃን ። 8. እስመ[20] ፡ ዘየዐቅብ ፡ ሐሊበ ፡ እንበለ[21] ፡ ቱሳሔ ፡ ምስለ ፡ ደም[22] ፡ ጸጋሁ[23] ፡ ለአቡየ[24] ፡ የዐቅበከሙ[25] ፡ እምነ ፡ መንሱታ[26] ፡ ለይእቲ[27] ፡ ዕለት ፡ ግርምት ፡ ዘዐቀበ[28] ፡ ለኖኅ ፡ ወለሎጥ ፡ ወለአበሜሌክ[29] ። 9. አሜን[30] ፡ እብለከ[31] ፡ አንተኒ[32] ፡ ትነብር ፡ በየማንየ[33] ፡ ምስለ ፡ ፲ወ፪[34] ወትኬንን ፡ ኵሎ ፡ መ

---

1) $L_2$ hat die Stelle von ወበእንተ ፡ (Zeile 15) an in folgender Fassung: ነፍስየ ፡ ውስተ ፡ እዴከ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡, T በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ነፍስየ ፡ ውስተ ፡ እዴከ ፡, አመሐፅን ፡ ist in beiden offenbar ausgefallen. — 2) $P_2 L_2$ ጽድቀ ፡. — 3) $L_2$T ኃጣውእየ ፡. — 4) $L_2$T fügen hinzu ዓበይት ።. — 5) $L_2$T hat dafür ክ" ፡ እምላኪየ ፡ ፀሐየ ፡ ጽድቅ ፡, $P_2$ ክ" ፡ ፀ" ፡ ጽ" ፡. — 6) Fehlt in $L_2$T. — 7) T fügt hinzu እንተሰ ፡. — 8) In W auf einer Rasur. — 9) Fehlt in $P_2$. — 10) $L_2$T ዘኢክስ ፡. — 11) $L_2$T በይእቲ ፡. — 12) ዘ in $L_1$ fast ganz zerstört, $P_1$ ወኵሎሙ ፡. — 13) Fehlt in WF$L_2$. — 14) Fehlt in $P_2$, ዱ in $L_2$ zerstört, T umgestellt ቅ" ፡ ጻ" ፡. — 15) Hinter ክ in W radiert. — 16) ወ in $P_2$ auf einer Rasur. — 17) $L_2$T umgestellt እሳት ፡ ወበረድ ፡ ዘይዘንም ፡. — 18) Fehlt in T. — 19) $L_2$T በይእቲ ፡ ዕለት ፡, F setzt über die Zeile nochmals ዕለተ ፡. — 20) Fehlt in $P_2$. — 21) T ዘእንበለ ፡. — 22) WF umgestellt ምስለ ፡ ደም ፡ እንበለ ፡ ቱሳሔ ፡, $L_2$T fügen hinzu ከማሁ ፡ የዓቅበከሙ ፡. — 23) In W dahinter ein Buchstabe ausradiert. — 24) ለ in W ausradiert, $L_2$T fügen hinzu ዘበሰማያት ፡, in T እ" ፡ ዘበሰማያ ፡ auf einer Rasur. — 25) Fehlt in $L_2$T (cfr. Note 22)). — 26) T መንሱት ፡. — 27) In F über der Zeile nachgetragen, T በይእቲ ፡. — 28) $P_1$ ዘዓቀበ ፡, $P_2 L_2$ ዘዐቀበሙ ፡, FT ዘዓቀበሙ ፡, W ዘአቀበሙ ፡. — 29) F$L_2$ ወለአቤሜሌክ ፡. — 30) $L_2$T አሜን ፡ አሜን ፡. — 31) $L_2$ እብለከሙ ፡ offenbar eine Reminiszenz an die Evangelienstelle. — 32) $L_2$T ወአንተኒ ፡. — 33) $L_2$T በመናብርት ፡. — 34) $P_2 L_2$ fügen hinzu አርዳእየ ፡.

denn ich habe keine Gerechtigkeit so groß wie ein Senfkorn, sondern meine Sünden sind wie Berge und[1]) Hügel! **6.** Da sagte mir die Sonne der Gerechtigkeit, Christus[2]) — gepriesen[3]) sei[3]) sein[3]) Name[3]): Fürchte dich nicht[4]), o Sinodios[5]), mein[6]) Geliebter[6]); denn jener[7]) Tag ist deine Wonne und [die][8]) aller Gerechten[9]), Heiligen[10]), deiner Brüder. **7.** So wie in den Tagen des Moses Finsternis für die Ägypter und Licht für Israel war, Blut für die Ägypter und Wasser für Israel, Hagel mit Feuer für die Ägypter herabregnete und die Sonne für Israel schien, so wird an jenem Tage auch Ausrottung den Sündern und Herrlichkeit den Gerechten zu teil werden. **8.** Denn[11]) die Gnade meines Vaters[12]), der acht hat, daß sich die Milch nicht mit dem Blute vermische[13]), wird euch[14]) vor der Bedrängnis jenes[15]) schrecklichen[15]) Tages[15]) bewahren, der (die) schon Noah, Lot und Abimelech bewahrt hat. **9.** Wahrlich[16]), sage ich dir[17]), du[18]) wirst mit den Zwölfen[19]) zu[20]) meiner[20]) Rechten[20]) sitzen[21]) und alle Mönche zusammen mit Antonius und Makarius richten[22]).

---

[1]) $L_2$T fügen hinzu: hohe. — [2]) $L_2$T fügen hinzu: mein Gott. — [3]) Fehlt in $L_2$T. — [4]) T du, fürchte dich nicht. — [5]) Der Name ist in dieser Form wohl aus dem griech.-kopt. ⲥⲓⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ übernommen. — [6]) Fehlt in $P_2$. — [7]) $L_2$T an jenem. — [8]) Fehlt in $P_1$. — [9]) Fehlt in W F $L_2$. — [10]) Fehlt in $P_2$. — [11]) Fehlt in $P_2$. — [12]) $L_2$T fügen hinzu: der im Himmel ist. — [13]) Vgl. Ex. 34, 26. 23, 19, Dt. 14, 21? — [14]) $L_2$T sie wird euch auch. — [15]) T an jenem schrecklichen Tage. — [16]) $L_2$T wahrlich wahrlich. — [17]) $L_2$ euch. — [18]) $L_2$T auch du. — [19]) $P_2 L_2$ meinen zwölf Jüngern. — [20]) $L_2$T hat dafür: auf Stühlen. — [21]) Apok. 4, 14 f., Lk. 22, 30, Mt. 19, 17. — [22]) Vgl. Mt. 19, 28. Die Stelle findet sich in der Vision Mathäus des Armen (Mingarelli 275, Zoega 536, Mémoires publ. par les membres de la mission archéologique au Caire, Bd. IV, XI: E. Amélineau, Vie de Matthieu le Pauvre, p. 734), sie lautet dort: „Man antwortete ihm (dem Mathäus): dies ist Antonius, dies Paḫōmō, dies Theodorus und Petronius, dies Apa Schenute vom Berge Atrēpes, dies Apa Makarius vom Berge Schēts. Dies sind die Richter (ⲗⲟⲅⲟⲑⲉⲧⲏⲥ) dieser Menge Mönche"; vgl. Leipoldt, l. c. 158. In der arabischen Version der Vita Schenute's wird Schenute einmal als vierzehnter Apostel bezeichnet; die Stelle $V^a$ S. 313, 3 ff. lautet: وقال مرحبا بقدومك اليوم الى عاعنا يا خليلنا المعلم الرسول الطاهر قدصار المعلم بولس ثالث‌عشر للحواريين وانت ايضا الرابع‌عشر وانت تجلس وتدين بنيك الرهبان لأن القديسين قدموك اليه واخلوك له. „Sei will-

ንከሳተ[1] ፡ ደርገ ፡ ምስለ ፡ እንጦንዮስ ፡ ወመቃርዮስ ፡ ወትዛለፍዎሙ[2] ፡ ለእለ ፡ ኢሖሩ[3] ፡ በእሠርክሙ[3] ፡ ወትዌድስዎሙ[4] ፡ ለእለ ፡ ተመሰሉክሙ[5] ። 10. ለሥዩማን ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ይዛለፎሙ[6] ፡ ጴጥሮስ[7] ፡ ወለአይሁድ[8] ፡ ይዛለፎሙ[9] ፡ ሙሴ ፡ ወለክርስቲያን ፡ ጳውሎስ ፡ ወለዲያቆናት ፡ እስጢፋኖስ ፡ ወለነገሥት ፡ ቈስጠንጢኖስ[10] ፡ ወለአንስት ፡ ይዛለፋሆን[11] ፡ ቅዱሳት ፡ አንስት ። 11. ወእምድኅረ[12] ፡ *fol. 178ᵛa ዝልፈት[13] ፡ የ*ሐውር ፡ ኵሉ[14] ፡ ኀበ ፡ ሥቃዩ[15] ፡ መጠነ ፡ ምግባሩ[16] ።

**Kap. 8.** 1. እንግረከ[17] ፡ ይእዜኒ[18] ፡ በእንተ ፡ ጽድቅ ፡ ለእመ ፡ ኮነት ፡ መጠነ ፡ ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ ታሐዩ[19] ወኀጢአትኒ[20] ፡ ለእመ ፡ ኮነት ፡ መጠነ ፡ ኀጠተ[21] ፡ ሰናፔ ፡ ትቀትል[22] ። 2. ስማዕ[23] ፡ እንግርከ[23] ፡ ወክሥት[24] ፡ እገዚ[25] ፡ ልብከ ፡ ወእዕምእ ፡ ወፍታሕ ፡ ዐይነ[26] ፡ ኀሊናከ[27] ፡ ወርኢ ፡ ከመ ፡ እሙን ፡ ውእቱ ፡ ዝንቱ[28] ፡ ነገር[28] ። 3. እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ጽድቅ ፡ ኀበ[29] ፡ ሙሴ ፡ መጠነ ፡ አድባር[30] ፡ ዐበይት ፡ ና

---

[1]) Alle Ms. መንከሳት ፡. — [2]) W $P_2$ ወትዘለፍዎሙ ፡ ($III^1$). F ወትዘልፎሙ ፡] ዘ im Intercolumnium nachgetragen, $L_2$T እንዘ ፡ ትዘለፍዎሙ ፡. — [3]) በእሰርክሙ ፡ WF$P_2$, $L_2$ hat dafür ኢዓቀቡ ፡ ሥርዓተክሙ ፡ (Ms. ሥርዓትክሙ ፡), T ኢ" ፡ ሥርዓተ ፡ ምንኵስና ፡. — [4]) In F zwischen ዎ und ሙ radiert, $L_2$T ወእንዘ ፡ ትዌድስሙ ፡. — [5]) So nach F$P_2$$L_2$T, $L_1$$P_1$ ተመስሉክሙ ፡, W verschrieben ተመሰሉክሙ ፡. — [6]) So nach FW$L_2$T und Z. 4, $L_1$$P_1$ Subj. $I^1$ ይዝልፎሙ ፡. — [7]) $P_2$ umgestellt ጴ" ፡ ይዘልፎሙ ፡. — [8]) $P_2$ ወለአይሁድኒ ፡. — [9]) Fehlt in $P_2$$L_2$T. — [10]) $P_1$ ቈስጠንጢኖስ ፡. — [11]) $P_2$ ይዘልፋሆን ፡. — [12]) $L_2$ ወድኅረ ፡. — [13]) $L_2$T ዝልፈቱ ፡. — [14]) Fehlt in WF. — [15]) F ስቃዩ ፡. — [16]) $L_2$T ገብረ ፡, $L_2$ fügt hinzu ምክዕቢቱ ። und danach ምዕራፍ ፡ und setzt fort ወካዕበ ፡ ስማዕ ፡, T hat ምስብዒቶ ፡ ፨ = ፨ (als Kapitelschlußzeichen) und setzt ebenfalls fort ወ" ፡ ስ" ፡. — [17]) $L_2$T እንግርከ ፡. — [18]) Fehlt in $L_2$T, cf. Note [16]. — [19]) So nach F$P_2$, $L_1$$P_1$W verschrieben $I^1$ ተሐዩ ፡, die Stelle von በእንተ ፡ (Zeile 8) an fehlt in $L_2$T. — [20]) F ወኃጢአት ፡, $L_2$T ኃጢአት ፡. — [21]) Fehlt in $P_2$. — [22]) F ትቅትል ፡, $L_2$T ዘከመ ፡ ትኬንን ፡ (T verschrieben ትትኬንን ፡). — [23]) Fehlt in $L_2$T. — [24]) $L_2$T ክሥት ፡. — [25]) In T dahinter wahrscheinlich ከ ausradiert. — [26]) T እዕይንቲከ ፡. — [27]) Fehlt in T. — [28]) $L_2$T ዝነገር ፡. — [29]) T ምስለ ፡. — [30]) $L_2$T fügt hinzu ወእውግር ፡.

Und[1]) ihr[2]) werdet diejenigen zurechtweisen, die nicht in euren Fußtapfen wandelten[3]), und[4]) werdet[4]) die[4]) beloben[4]), die es euch gleichgetan haben. **10.** Die Kleriker der Kirche wird Petrus zurechtweisen, die Juden wird[5]) Moses zurechtweisen[5]), die Christen Paulus, die Diakone Stephanus, die Könige Konstantinus, und die Frauen werden heilige Frauen zurechtweisen. **11.** Und nach[6]) der Zurechtweisung wird jeder[7]) nach seinen Werken zu seiner[8]) Peinigung[9]) eingehen.

**1.** Jetzt will ich zu dir von der Gerechtigkeit reden[10]); wenn **Kap. 8.** sie so groß wie ein Senfkorn ist, wird sie erlösen[11]) und[12]), wenn[12]) die Sünde so groß wie ein Senfkorn ist, wird sie töten. **2.** Höre[13]), daß[13]) ich[13]) dir's[13]) auseinandersetze[13]); so[13]) öffne das Ohr deines Herzens und horche, und tu das[14]) Auge[14]) deines[14]) Verstandes[14]) auf und sieh, daß jener Ausspruch wahr ist. **3.** Während Moses (doch) Gerechtigkeit so groß wie große Berge[15]) hatte, siehe[16]),

---

kommen, da du heute hierher kamst, o unser Freund, Jünger der Apostel, Reiner; der Jünger Paulus ist der dreizehnte Apostel, und du wiederum bist der vierzehnte. Du wirst dich (auf einen Thron) setzen und wirst deine Kinder, die Mönche richten, denn die Heiligen haben dich dazu zum Richter eingesetzt und haben dich dazu für würdig erachtet.“ Vgl. ferner ebenda V[a] p. 346: وقد تجلس انت والرسل وتدينوا بحكم عدل الذين صنعوا الحسنات الى قيامة الحياة والذين عملوا السيئات الى قيامة الدنيوية. „Und du wirst dich mit den Aposteln niedersetzen und ihr werdet mit gerechtem Urteil diejenigen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens verurteilen und die, die Böses getan zur Auferstehung der Vergänglichkeit (des Todes).

[1]) $L_2$T indem ihr. — [2]) F du wirst. — [3]) $L_2$ die eure Regel nicht befolgten, T die die Mönchsregel nicht befolgten. — [4]) $L_2$T und indem ihr die belobet. — [5]) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — [6]) $L_2$T fügt hinzu: seiner. — [7]) Fehlt in W F. — [8]) F zur P. — [9]) $L_2$ „zweifachen Peinigung“ und danach: Kapitel. T „zu siebenfacher Peinigung“ (eigentl. z. P. sein siebenfaches) und danach Kapitelzeichen. — [10]) $L_2$T Und jetzt höre, auf daß ich dir sage. — [11]) Die Stelle von Z. 9 „von der Gerechtigkeit“ an fehlt in $L_2$T. — [12]) Fehlt in $L_2$T, „wie die Sünde, die so groß wie ein Senfkorn ist, verdammt“. — [13]) Fehlt in $L_2$T. — [14]) T deine Augen. — [15]) $L_2$T fügen hinzu „und Hügel“. — [16]) Fehlt in $L_2$T.

ሁ[1] ፡ ረከበቶ ፡ ንስቲት ፡ ኀጢአት ፡ መጠነ ፡ ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ በኍበ[2] ፡ ማየ[2] ፡ ቅስት[2] ። 4. ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሙሴ ፡ እስመ ፡ ኢቀደስከኒ ፡ በቅድመ ፡ ሕዝብ ፡ ሶበ ፡ ነቅዐ ፡ ማይ ፡ እምኰኵሕ ፡ ነዋ[3] ፡ ትመውት ፡ በዛቲ ፡ ገዳም ፡ ወኢትበውእ[4] ፡ ለምድረ ፡ ርስት[5] ። 5. ወሰአለ[6] ፡ ሙሴ ፡ በእንቲአሃ[7] ፡ ወተምዕዐ[8] ፡ ወአበየ ፡ ወሞተ[9] ፡ ሙሴ ፡ ቍልዔሁ[10] ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በገዳም[11] ፡ በእንተ[12] ፡ ፩[13] ዳኅፅ ። 6. ሚመጠን[14] ፡ እለ[15] ፡ ተዐቅጹ[16] ፡ ከመዝ[17] ፡ አዳም[18] ፡ ወ[ከም ፡ ወ][19]ዔሳው[20] ፡ ወብዙኃን ፡ እለ ፡ ይመስልዎሙ ፡ እለ ፡ ዳዊት ፡ ወጊያዝ[21] ፡ እንዘ ፡ ሀለዉ[22] ፡ ምስለ ፡ ዐቢይ[23] ፡ ጽድቆሙ ፡ መጠነ[24] ፡ አድባር[24] ፡ ወአውግር[24] ፡ ዐበይት[24] ፡ ሶበ[25] ፡ ረከቦሙ ፡ ንስቲት ፡ ኀጢአት[26] ፡ ሚመጠን[27] ፡ ዘረከቦሙ[28] ፡ መንሱታት[29] ። 7. ቦ[30] ፡ እለ ፡ ተሰዱ ፡ እምገነት[31] ፡ ወቦ ፡ እለ[32] ፡ ወረሱ ፡ ግብርናተ ፡ ለትውልደ ፡ ትውልድ ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ኀደጉ[33] ፡ ብኵርና ፡ ወቦ[34] ፡ እለ[35] ፡ ተሰዱ ፡ እመንግሥት[36] ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ለብሱ ፡ ለምጸ ። 8. ኀጢአት ፡ እምድኅረ ፡ ተገብረት[37] ፡ ኢትወፅእ ፡ ዕራቃ ፡ ዘእንበለ ፡

---

1) Fehlt in $L_2$T über ና in $L_1$ radiert. — 2) Fehlt in $L_2$T. — 3) Die ganze Stelle von ለሙሴ ፡ (Z. 2) an fehlt in $L_2$T, das በኍበ ፡ ማየ ፡ ቅስት ፡ ሞተ ፡ hat, cf. Note 2) und 6). — 4) $L_2$T ወኢትበውእ ፡, $P_2$ ወኢትበውኣ ፡, F ወኢትውኣ ፡ (sic). — 5) $L_2$T fügt hinzu እስመ ፡ ኢሰባሕከኒ ፡ በቅድመ ፡ ሕዝብ ፡ (T እሕዛብ ፡) ሶበ ፡ ነቅዓ ፡ ማይ ፡ እምኰኵሕ ፡, cf. Note 2) u. 6). — 6) ሰ in $L_1$ teilweise zerstört. — 7) $L_2$T fügen hinzu ወአስተብቍዓ ፡ በኍበ ፡ እግዚአብሔር ፡. — 8) $P_2$ ወተምዕዖ ፡. — 9) $L_2$T fügen hinzu በገዳም ፡. — 10) So W$P_1P_2L_2$T, $L_1$F ቍልዒሁ ፡. — 11) Fehlt jetzt in $L_2$T, cf. Note 9). — 12) ን in $L_1$ teilweise zerstört, $L_2$T fügen hinzu ንስቲት ፡. — 13) $P_2L_2$T ausgeschrieben አሐቲ ፡. — 14) So nach WF$P_2$, $L_1P_1$ ሚመጠነ ፡, T ወሚመጠን ፡, $L_2$ ወሚመጠነ ፡ ብዙኃን ፡. — 15) Fehlt in F. — 16) $L_2$T haben das folgende in dieser Fassung: በዘከመዝ ፡ ($L_2$ በእንተ ፡ ንስቲት ፡ በዘንስቲት ፡ በዘከመዝ ፡, dies ist jedoch offenbar ein Versehen, es wird wohl heißen müssen በእንተ ፡ ንስቲት ፡ ዘከመዝ ፡) ግብር ፡ እለ ፡ አዳም ፡ ወእለ ፡ ከም ፡ ወእለ ፡ ኤሳው ($L_2$ ዒሳው ፡) ። ወካልአንሂ ፡ ብዙኃን ፡ እለ ፡ ከማሆሙ ፡ እለ ፡ ዳዊት ፡ ወእለ ፡ ግያዝ ፡. — 17) መ in $L_1$ teilweise zerstört, WF ከመ ፡. — 18) WF ዘአዳም ፡. — 19) So nach $P_2$($L_2$T), in WF fehlt ወከም ፡, $L_1P_1$ verschrieben ወከመ ፡. — 20) $L_1P_1$ ዒሳው ፡, WF ወኤሳው ፡. — 21) F$P_2$ ግያዝ ፡. — 22) So nach $P_1P_2$T, die andern verschrieben ሀለው ፡. — 23) Fehlt in F, T ዐበይት ፡. — 24) Fehlt in $P_2$. — 25) Fehlt in T, $L_2$ ወሶበ ፡. — 26) $L_2$T fügen hinzu መጠነ ፡ ኀጠተ ፡ ሰናፔ ፡ (T ሰነፔ ፡). — 27) F$P_2$ $L_2$T ሚመጠነ ፡. — 28) $P_2L_2$T ዘረከቦ ፡. — 29) $P_2L_2$T መንሱታተ ፡.

da stieß ihm eine Sünde so klein wie ein Senfkorn[1]) beim Haderwasser zu. **4.** Und Gott sprach zu Moses: Weil du mich vor dem Volke nicht geheiligt hast, als das Wasser aus dem Felsen hervorsprudelte, so siehe: Sterben wirst du in dieser Wüste und nicht in das Land des Erbes kommen[2]). **5.** Und es betete Moses deswegen (zu Gott)[3]), er aber ergrimmte[4]) (darüber) und wies ihn ab, und Moses, der Diener Gottes, starb wegen eines einzigen[5]) Versehens in der Wüste. **6.** Wie viele sind es, die also[6]) zu Falle gebracht wurden[7]), Adam und[8]) Cham[8]) und Esau und viele, die ihnen gleichen, (Männer) wie David und Giyāz[9]), während sie doch ihre Gerechtigkeit groß[10]) wie[11]) große[11]) Berge[11]) und[11]) Hügel[11]) aufzuweisen hatten; wie viel Heimsuchung hat sie getroffen[12]), als[13]) ihnen ein kleines[14]) Versehen[14]) zustieß. **7.** Die einen wurden aus dem Paradiese vertrieben, andere ererbten die Knechtschaft von Geschlecht zu Geschlecht, wieder andere gaben das Recht der Erstgeburt auf, wieder andere wurden aus dem Königreiche vertrieben, wieder andere zogen den Aussatz an. **8.** Wann die Sünde getan ist, geht sie nicht unverrichteter Dinge weg, es sei denn, sie wird

---

— [30]) Fehlt in T. — [31]) $L_2$ እምግት ፡, sicher aus obigem verschrieben, vgl. übrigens Dillmann, Lex. 940 s. v. — [32]) In F über der Zeile nachgetragen. — [33]) T fügt aus Versehen hinzu ግብርናት ፡. — [34]) T ብኵርናት ፡, $L_2$ በኵርናት ፡. — [35]) $P_2$ ቦእለ ፡. — [36]) F እምግንትመንግሥት ፡ emendiert. — [37]) $L_2$T umgestellt እ" ፡ ተ" ፡ ኃ" ፡.

[1]) Das folgende in $L_2$T in nachstehender Fassung: Und es sagte Gott zu ihm beim Haderwasser: des Todes sollst du sterben in dieser Wüste und nicht ins Land des Erbes kommen, da du mich nicht gepriesen hast vor dem Volke (T den Völkern), als das Wasser aus dem Felsen hervorsprudelte. — [2]) Num. 27, 12–14, Deut. 32, 51. 52. — [3]) $L_2$T Und es betete und flehte Moses deswegen zu Gott. — [4]) $P_2$ ergrimmte über ihn. — [5]) $L_2$T noch: kleinen. — [6]) Fehlt in WF. — [7]) WF fügt hinzu: wie. — [8]) Fehlt in WF. — [9]) Der Name ist bis jetzt nicht belegt, gemeint ist wohl Hiob. $L_2$T hat die Stelle in folgender Fassung: Und wie viele sind es, die zu Falle gebracht werden, wegen einer solchen ($L_2$ fügt hinzu: kleinen) Tat, wie Adam und wie Cham und wie Esau; und auch viele andere, die ihresgleichen sind, wie David und wie Geyāz. — [10]) Fehlt in F. — [11]) Fehlt in $P_2$. — [12]) $P_2L_2$T wie viele Heimsuchungen haben sie durchgemacht (eigentl. gefunden). — [13]) Fehlt in T, $L_2$ Und als. — [14]) $L_2$T ein Versehen, klein wie ein Senfkorn.

*fol. 178 v b ትደሐፍ[1] : እመኒ[2] : ዐቢይ[3] : ይእቲ : ወእ*መኒ : ንስቲት : ይእቲ[4] ። 9. እስመ[5] : ምስሌሃ[6] : ከመ : ሕምዝ : ወከመ[7] : ዕጉሥታር[8] : ዘይመርር[9] : ወኍስሕ[10] : እመኒ[11] : ዐቢይ[12] : እሙንቱ[13] : ወእመኒ[14] : ንስቲት[15] : እሙንቱ[16] : ዕሩየ[17] : ይቀትሉ[18] : ወይመርሩ : ወይጸይኡ ። 10. ከማሁ : ይእቲ : ኀጢአት : ጽልእት[19] : በቅደመ[20] : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ወበቅድመ[21] : መላእክቲሁ : ቅዱሳን[22] ። 11. ቀሊልኑ[23] : እምዕፆ : እግዚአብሔር : ወአኮ[24] : ከመ[25] : ሰብእ : እስመ[26] : አከ[26] : እምድኅረ[26] : ፍትሕ[25] : ዘይትየዋህ[27] : ወይትረኀራኅ[28] : እስመ : ገጹ : ለእግዚአብሔር[29] : ኀበ : እለ : ይገብሩ : እኩየ : ከመ : ይሠሩ[30] : እምድር : ዝክሮሙ ። 12. ወእቤሎ[31] : እመሰ[32] : ከመዝ[33] : ውእቱ[34] : መኑ : ይድኅን[35] : እስመ[36] : አልቦ : መኑሂ[37] : ሰብእ[38] : ዘየሐዩ[38] : ፩[39] ሰዓተ : ዘእንበለ[40] : ኀጢአት ። 13. ወይቤለኒ : ኢታንክሩ[41] : ለኀጢአት : አላ[42] :

---

1) So die etymologisch richtige Schreibung (III$^1$) nach W F $P_2$, $L_1$ $P_1$ ትደኃፍ :, T ትድኃፍ : (Subj. I$^1$), $L_2$ ትድኀፍ : (Impf. I$^1$), vgl. Dillmann, Lex. 1085. — 2) In $P_2$ vorher eine Rasur und ዐ, $L_2$ T እመሂ :. — 3) F ዓቢይ :, W ዓበይ :. — 4) Fehlt in $P_2$, $L_2$ hat nur እመሂ : ንስቲት : ወእመሂ : ዐባይ :, T እ" : ን" : እው : ዓበይ :. — 5) Fehlt in $P_2$. — 6) $L_2$ T ምሳሌሃ :, dahinter in W zwei Buchstaben radiert. ምስሌሃ : ist natürlich gleich ምሳሌሃ :; es liegt hier die bei Dillmann, Lex. 173 am Ende als passim bezeichnete Verschreibung vor, die aus ምስላ : wohl in Anlehnung an die Präposition ምስሌሃ : machte. — 7) Fehlt in F, W ወ . . . :, Rasur zweier Buchstaben, wohl ከመ :. — 8) F ወእጉስታር :. — 9) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 10) T ወከመ : ኍስሕ :. — 11) $L_2$ T እመሂ :. — 12) F ዓበይ :, W ዓበይ :. — 13) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T, in $P_1$ Einschaltungszeichen ┼ beigesetzt, am Rande ወእመኒ : ንስቲት : እሙንቱ :. — 14) ስቲት : in W ausradiert. $L_2$ ንኡስ :, T ንዑስ :. — 15) $L_2$ T ወእመሂ :. — 16) Fehlt in $L_2$ T F, in F an seiner Stelle Rasur von 4—5 Buchstaben und darauf zwei schiefe Kreuze. — 17) W እሩየ :. — 18) W ይቅትሉ :. — 19) F ጽእልት :, $P_2$ fügt hinzu ይእቲ :. — 20) $L_2$ T haben Satz 10 bis hierher in folgender Fassung: እስመ : ጽልእት : (T ጽልዕት :) ይእቲ : ኃጢአት : በኀበ :, in T danach Rasur dreier Buchstaben. — 21) So nach $P_2$ T, F $L_2$ offenbar verschrieben (vgl. በኀበ : in $L_2$ T!) ወበቅድመ :, $L_1$ $P_1$ W ወበ : ቅድመ :. — 22) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 23) ኑ in W zerstört. — 24) $P_2$ $L_2$ T አከ :. — 25) Fehlt in F, in W ausradiert, $L_2$ ዘከመ :. — 26) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 27) $L_2$ umgestellt ዘይትረኃርኅ : (sic! für Imperf. III$^1$ ይትረኅራኅ :), T ዘይትራኃራኅ : (für dasselbe). — 28) $L_2$ ወይጼዋህ :, verschrieben aus ወይትዬዋህ : III$^2$, T um-

(mit Gewalt) vertrieben[1]), ob sie nun groß ist[2]) oder ob[2]) sie[2]) klein ist. **9.** Denn[3]) sie gleicht dem Gifte, und der bitteren[4]) Aloë und dem Kote, ob diese groß oder ob sie klein (an Menge) sind, sie töten, sind bitter und stinken in gleicher Weise. **10.** So ist auch die Sünde verhaßt[5]) vor dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste und vor seinen heiligen[6]) Engeln. **11.** Reizt etwa eine Kleinigkeit Gott zum Zorne und[7]) nicht wie[8]) die Menschen? Denn[7]) nach[7]) dem[7]) Urteile[7]) läßt er sich nicht[7]) zur Milde umstimmen, noch durch Mitleid bewegen; denn das Angesicht[9]) Gottes[9]) ist gegen die (gerichtet), die Böses tun, auf daß er ihr Gedächtnis von der Erde vertilge[10]). **12.** Da sagte ich[11]) zu ihm: Wenn[12]) dies sich so verhält[13]), wer wird[14]) (dann) erlöst werden? Denn es gibt keinen Menschen, der auch nur eine Stunde lang ohne Sünde lebt[15]). **13.** Da sagte er zu mir: Kümmere dich nicht um die Sünde, sondern laß sie[16]), damit sie dich lasse[17]),

---

gestellt **ወይትየዋሀ፡**. — [29]) Fehlt in $P_2 L_2$. — [30]) $P_2 L_2$ T **ይሰፉ፡**. — [31]) So nach F $L_2$ T, $P_2$ **እቤሉ፡**, W nach **ወ** einen Buchstaben (wohl **ይ**) ausradiert, $L_1 P_1$ **ወይቤሉ፡**. — [32]) $L_2$ **ወእመሰ፡**. — [33]) $L_2$ fügt hinzu **እግዚእ፡**. — [34]) Fehlt in $L_2$ T. — [35]) $P_2$ **ይክል፡ይድኅን፡**. — [36]) **እ** in $L_1$ teilweise zerstört. — [37]) Fehlt in $L_2$ T. — [38]) T **ኢየሐዩ፡ሰብእ፡**, $P_2$ **ሰ"፡ይድኅን፡**. — [39]) $P_2$ T ausgeschrieben **እሐተ፡**, $L_2$ **እሐተኒ፡**. — [40]) F **እንበለ፡**. — [41]) $L_2$ **ኢታንክርክ፡**, T **ኢታንክርኪ፡**. — [42]) $L_2$ fügt hinzu **ኃዲገ፡**, T **ኀዲገ፡**.

[1]) Eine interessante bis jetzt nicht belegte Form des Verbums **ይሐፈ፡**, ich habe nach der bei Dillmann, Lex. 1085 für **ዳሕፍ፡** angegebenen Bedeutung (expulsio) übersetzt. Übrigens sind die bei $L_2$ T erscheinenden Formen I [1] wahrscheinlich aus III [1] verschrieben. — [2]) Fehlt in T. — [3]) Fehlt in $P_2$. — [4]) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — [5]) F schändlich (wahrscheinlich aber verschrieben!), $L_2$ T: Denn die Sünde ist verhaßt. — [6]) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — [7]) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — [8]) Fehlt in F. — [9]) $P_2 L_2$ nur: sein Angesicht. — [10]) Ps. 33, 17. — [11]) $L_1 P_1$ „sagte er“, $P_2$ einfach: ich sagte. — [12]) $L_2$ Und wenn. — [13]) $L_2$ fügt hinzu: o Herr. — [14]) $P_2$ kann. — [15]) $P_2$ heil bleibt. Die Anschauung, daß es sündenlose Menschen gibt, ist in der koptischen Kirche nicht allgemein gewesen (Leipoldt, l. c. 79, Note 7), zur obigen Stelle vgl. auch $V^a$ 406, 3 v. u.: „es gibt keinen, der ohne Sünde ist, außer Gott allein (لم يكن أحد بلا خطيئة الا الله وحده).“ — [16]) ($L_2$) T eigentl. laß sie ein, Lassen. — [17]) F so wird sie dir erlassen, $P_2$ damit du sie unterlassest, W damit sie dich lasse, $L_2$ T damit sie dich erlöse. Das folgende fehlt in $L_2$ T bis Satz 14.

ኀድጋ[1] ፡ ከመ[2] ፡ ታኀድገከ[3] ፡ እስመ[4] ፡ አልባቲ[5] ፡ ኀይል[6] ። 14. ነግሀ ፡ ለእመ ፡ አበስከ[7] ፡ ጊዜ ፡ ፲[8] ሰዓት ፡ ጸሊ[9] ፡ በጥብዐት[10] ፡ ይሰረይ[11] ፡ ለከ[12] ። 15. ወከማሁ ፡ በ[13] ጊ[14] ሰዓት[15] ፡ ለእመ ፡ ጸለይከ[16] ፡ በጥብዐት[17] ፡ ይሰሪ[18] ፡ ለከ ፡ ደቃውቃት[19] ፡ ወዐበይትሰ[20] ፡ ኀጢአት[21] ፡ ይሰረይ[22] ፡ [ለከ ፡][23] በቍርባን ፡ ወበኢጲፋንያ[24] ፡ ወበምንኵስና ፡ ወበምጽዋት ፡ ወበንስሓ[25] ። 16. አሜን[26] ፡ እብለከ ፡ አልቦ ፡ ምንትኒ[27] ፡ ኀጢአት[28] ፡ ዘይኄይላ ፡ ለንስሓ ። 17. ወእቤሎ ፡ እግዚኦ[29] ፡ ምንት[30] ፡ ውእቱ[31] ፡ ንስሓ ። 18. ወይቤለኒ ፡ ሐዘን[32] ፡ በእንተ ፡ ዘኀለፈ ፡ ወኁዲግ[33] ፡ በእንተ ፡ ዘይመጽእ[34] ፡ ወፈዲይ[35] ። 19. ወእቤሎ ፡ ምንት[36] ፡ ፍድዮቱ[37] ። 20. ወይቤለኒ ፡ ገቢረ[38] ፡ ጽድቅ ። 21. ወእቤሎ[39] ፡ ምንት ፡ ውእቱ ፡ ገቢረ ፡ ጽድቅ ። 22. ወ
*fol.178v c ይቤለ*ኒ[40] ፡ ይትባረክ[41] ፡ ስሙ[41] ፡ ጾም ፡ ወጸሎት ፡ ወምጽዋት ፡ ወአፍአዊት[42] ፡ ወየውሃት[43] ፡ ወትሕትና ፡ ወንጽሕ[44] ፡ ኀቡአዊት[45] ፡ ፍቅረ[46] ፡ እግዚአብሔር ፡ ወዐቂበ ፡ ትእዛዙ ፡ ወአፍቅሮ ፡ ሰብእ ፡ ወአሠንዮ[47] ፡ ለኵሉ ፡ ወኢያሕሥም[48] ፡ ለ፩ኒ[49] ። 23. ዘቲ ፡ ይእቲ ፡

---

[1] $P_2$ ሕድግ ፡, $L_2$ verschrieben ኀዲጋ ፡. — [2] Fehlt in F. — [3] $P_2$ ትሕድጋ ፡, F ወተኃድገከ ፡, W ትኀድገከ ፡. — [4] Fehlt in $P_2$. — [5] $P_2$ ወአልባቲ ፡. — [6] $P_2$ ኃይለ ፡, $L_2$ hat statt der Stelle von ታኀድገከ ፡ an nur ታሕይውከ ፡, T ታሕዩከ ፡. — [7] T fügt hinzu ወጸለይከ ፡. — [8] $P_2L_2$T በ፲ ፡, F ausgeschrieben ሰለስቱ ፡. — [9] Fehlt in T. — [10] Fehlt in $P_2L_2$T. — [11] T ይሰሪ ፡. — [12] F fügt hinzu ኃጢአትከ ፡, W ኃጢአተከ ፡. — [13] WF ጊዜ ፡. — [14] WF ፮. — [15] So nach WF$P_2L_2$, $L_1P_1$T ሰዓታት ፡, T fügt hinzu: ይሰሪ ፡ ለከ ። ወከማሁ ፡ በኵሉ ፡ ሰዓታት ፡. — [16] In F auf einer Rasur. — [17] Fehlt in T. — [18] $P_2L_2$ ይሰረይ ፡ (ሰ in $L_2$ aus ሰ korrigiert). — [19] $L_1P_1$ verschrieben ደቃቅዋተ ፡, F$P_2$T ደቃቃት ፡, W ደቃቃተ ፡, $L_2$ ደቃቅ ፡. — [20] $P_2$ ወዐበይት ፡, T ወዓበይትኒ ፡. — [21] WF$P_2L_2$T ኃጣውእ ፡. — [22] $P_2L_2$T ይሰረይ ፡, WF ይሰረያ ፡. — [23] So nach T, in allen andern Ms. fehlt es. — [24] WF$P_1P_2$ ወበኤጲፋንያ ፡, von ኤ″ ፡ an in $P_2$ auf einer Rasur. — [25] $L_2$T umgestellt በኤጲፋንያ ፡ ($L_2$ በኤጲፋንያ ፡) ወበም″ ፡ ወበቍ″ ፡ ወበን″ ፡. — [26] T አሜን ፡ አሜን ፡, $L_2$ አማን ፡ አማን ፡. — [27] So nach WF$P_2L_2$, $L_1P_1$T ምንተኒ ፡. — [28] Fehlt in T. — [29] Fehlt in $L_2$T. — [30] WF ምንትኑ ፡. — [31] Fehlt in WF. — [32] $L_2$ ኀዚን ፡, $P_2$ ሐዚን ፡. — [33] $L_2$ ወተዓግሶ ፡ (für ወተዐግሦ ፡), T ወተ ፡ እግሥ ፡. — [34] F verschrieben በይመጽእ ፡. — [35] WF ወፈድዮ ፡, T fügt hinzu በእንቲአሃ ፡. — [36] In T vor- und nachher ein Buchstabe ausradiert; $L_2$T fügen hinzu ውእቱ ፡, $P_2$ ምንተ ፡. —

denn[1]) sie hat keine Kraft. **14.** Wenn du in der dritten Stunde bei Tagesanbruch gesündigt hast, so[2]) bete[2]) mit[3]) Vertrauen[3]) und es wird[4]) dir vergeben[5]). **15.** Und ebenso wenn du in der siebenten[6]) Stunde mit[7]) Vertrauen[7]) betest, werden dir die kleinen (Sünden) vergeben[8]); die großen Sünden aber werden dir[9]) beim Meßopfer, zur Zeit des Epiphaniafestes, beim Eintritt ins Kloster, durch Almosen und durch Buße verziehen. **16.** Wahrlich[10]), sage ich dir, es gibt keine Sünde[11]), die die Reue überwältigt. **17.** Da sagte ich zu ihm: o[12]) Herr[12]), was ist die Reue? **18.** Da sagte er zu mir: Die Trauer um dessen willen, was geschwunden ist, das Ablassen[13]) bezüglich dessen, was kommen wird, und das Abbüßen[14]). **19.** Da sagte ich zu ihm: Worin besteht seine[15]) Buße? **20.** Und er sagte mir: Gerechtigkeit zu tun. **21.** Da sagte ich zu ihm: Worin besteht das Gerechtigkeittun? **22.** Er sagte mir — gepriesen[16]) sei[16]) sein[16]) Name[16]) —: Das Fasten und das Beten und das Almosengeben und das sich Zurückziehen in die Einsamkeit und die Milde und die Demut und die verborgene Keuschheit, die Liebe zu Gott und das Beobachten seiner Gebote und die Menschenliebe und allen wohl tun und niemandem Unrecht tun, — **23.** das ist die Gerechtigkeit mit ihren zahllosen Ausläufern (Fransen),

---

37) T ፊዲይ ።. — 38) W ገብረ ።. — 39) In F dahinter ein Buchstabe ausradiert. — 40) So nach $P_1 P_2 L_2$ T W F, $L_1$ verschrieben ወይቤኢ ።. — 41) Fehlt in $L_2$ T. — 42) W F $P_2 L_2$ T እፍእዊት ።, T fügt hinzu ይእቲ ፡ ($L_1 P_1$ die bessere Fassung). — 43) $P_2$ የዋሀት ።, W ወየዋሀት ።. — 44) $L_2$ umgestellt ት" ፡ ወየ" ፡ ወንጽሕና ።, T ትሀትና ፡ ን" ፡ የ" ።. — 45) T fügt hinzu ይእቲ ።. — 46) $P_1$ ወፍቅረ ።, $L_2$ ወእፍቅሮ ።, T እፍቅሮ ።. — 47) $P_2$ እሰንዮ ።. — 48) F $P_2$ ወእያሕስሞ ።, $L_2$ ወእያኀስሞ ።, T ወኢእሕስሞ ።. — 49) F $P_2$ ለፅሂ ።, $L_2$ T ወኢለመኑሂ ።.

1) $P_2$ so hat sie keine Kraft. — 2) T und du betest. — 3) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — 4) T wird er. — 5) W F fügen hinzu: deine Sünde. — 6) W F sechsten. — 7) Fehlt in T. — 8) T fügt hinzu: und ebenso in allen Stunden. — 9) Fehlt in $L_1 P_1$ W T $P_2 L_2$. — 10) $L_2$ T wahrlich, wahrlich. — 11) T es gibt nichts, was. — 12) Fehlt in $L_2$ T. — 13) $L_2$ T das sich Enthalten. — 14) T fügt hinzu: um ihretwillen. — 15) T die. — 16) Fehlt in $L_2$ T.

ጽድቅ ፡ ምስለ ፡ አዝፋሪሃ ፡ ዘአልቦ[1] ፡ ኍልቆ[2] ፡ ወኀዲግ[3] ፡ ኀጢአትኒ[4] ፡ ተናክሮታ ፡ ወሐሪሞታ[5] ።

Kap. 9. 1. ወእቤሎ ፡ እግዚኦ[6] ፡ ምንት[7] ፡ ውእቱ[8] ፡ ኀጢአት ። 2. ወይቤለኒ[9] ፡ ነሎ ፡ ዘይጸልእ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወዘያፈቅር ፡ ሰይጣን ፡ ኀጢአት ፡ ውእቱ[10] ። 3. ወይእዜኒ[11] ፡ ስማዕ[12] ፡ እንግርከ[13] ፡ በእንተ[14] ፡ ጽድቅ[15] ፡ ለእመ ፡ ከነት ፡ መጠነ ፡ ኀጠተ[16] ፡ ስናፔ ፡ ዘከመ[17] ፡ ታሐዩ[18] ፡ እንዘ[19] ፡ ሀሎ[19] ፡ ኀጣውእ ፡ መጠነ ፡ አድባር[20] ። 4. ርኢ[21] ፡ ጥዩቀ[22] ፡ እስመ[22] ፡ ለፈያታዊ[23] ፡ ዘየማን ፡ ኀጣውኢሁ ፡ ብዙኅ ፡ ከመ ፡ ኆጻ ፡ ባሕር ፡ ወኢያእመራ[24] ፡ ለጽድቅ ፡ ግሙራ[25] ፡ ዘእንበለ ፡ በይእቲ ፡ ሰዓት[26] ፡ እንተ[27] ፡ ይቤለኒ[28] ፡ ተዘከረኒ ፡ እግዚኦ ፡ አመ ፡ ትመጽእ ፡ በመንግሥትከ ። 5. ዘቲ ፡ ቃል ፡ ተለዐለት ፡ እምሰማየ[29] ፡ ሰማያት ፡ ወቦአት ፡ ውስተ ፡ እዝነ ፡ ጸባኦት ፡ ወከነ[30] ፡ ወራሲሃ ፡ ለምድረ[31] ፡ ሕይወት[32] ። 6. ወርኢ[33] ፡ ኀበ[33] ፡ መበለት[34] ፡ በዓልተ[35] ፡ ጸራይቅ ፡ ወዘማዊት ፡ ዘዕፍረት ፡ ወረዓብ[36] ፡ በእንተ ፡ ሰብአ ፡ ዐይን ፡ ወዘይመስሎ ፡ [ለ]ዘከመዝ[37] ፡ ብዙኃን[38] ።

---

1) $P_2$ ዘአልቦን ፡. — 2) $P_2$ ኍልቈ ፡, $L_2$T ኍልቍ ፡, F ኍልቈ ፡. — 3) T ኀዲግ ፡. — 4) T fügt hinzu: ወርሒቅ ፡ እምኔሃ ፡, $L_2$ ተግኅሦ ፡ ወ" ፡ እ" ፡. — 5) T ወተኃርሞታ ፡, $L_2$ fügt hinzu: ወኢቀረብ ፡ ኀቤሃ ። ምዕራፍ ።, dahinter freier Raum von drei Buchstaben, T ወኢቀረቦታ ።. — 6) $P_2$ አእግዚኦ ፡. — 7) WF umgestellt ምንትኑ ፡ እግዚኦ ፡. — 8) $P_2$ ይእቲ ፡. — 9) Fehlt in F. — 10) Die ganze Stelle von ወእቤሎ ፡ (Satz 1) an fehlt in $L_2$T. — 11) $L_2$ ወከዕበ ፡. — 12) T umgestellt ወስማዕ ፡ ከዕበ ፡. — 13) Fehlt in $L_2$, F እነግረከ ፡. — 14) Fehlt in $L_2$T. — 15) $L_2$T ጽድቅኒ ፡. — 16) Fehlt in $L_2$. — 17) Fehlt in $P_2$, WF ከመ ፡. — 18) So nach $P_2 L_2$T, $L_1 P_1$WF ተሐዩ ፡. — 19) Fehlt in F, wohl aus Versehen, da es sonst ኀጣውእ ፡ heißen müßte. — 20) Die Stelle von እንዘ ፡ (Z. 7) an fehlt in $L_2$T. — 21) ር in $L_1$ teilweise zerstört. — 22) Fehlt in $L_2$T. — 23) $L_2$ ፈያታዊ ፡, T ፈያታይ ፡. — 24) $P_2$ ወኢየእምራ ፡. — 25) $L_2$T umgestellt ወግ" ፡ ኢያ" ፡ ለ" ፡. — 26) $L_2$T ዕለት ፡. — 27) $L_2$T hat dafür ዘጸርኃ ፡ (T ዘጸርሐ ፡) ኀቤየ ፡. — 28) F ለኒ ፡ emendiert, $L_2$T ወይቤለኒ ፡. — 29) ሰማየ ፡ in T später eingefügt. — 30) $P_2$ ወከነት ፡ (sic). — 31) Fehlt in $L_2$T, ረ in $L_1$ teilweise zerstört. — 32) $L_2$T ለሕይወት ፡ ዘለዓለም ፡. — 33) Fehlt in $P_2$. — 34) $P_2$ ወመበለት ፡ ዘ፪ ፡. — 35) Fehlt in $P_2$. — 36) $P_2$ ወራእብ ፡, W ወረእብ ፡, $L_2$T hat die Stelle von ኀበ ፡ an in folgender Fassung: ዘማዊት ፡ በእንተ ፡ ዕፍረት ፡ ወርኢ ፡ ረእብሃ ፡ (ሃ

und[1]) die Sünde unterlassen[2]), ihr entsagen und sie für[3]) unerlaubt halten[4]).

**Kap. 9.** **1.** Da sagte ich zu ihm: Was ist nun die Sünde, o Herr? **2.** Und[5]) er[5]) sagte[5]) mir[5]): Alles, was Gott haßt und was der Satan liebt, ist Sünde[6]). **3.** Und nun[7]) höre, auf[8]) daß[8]) ich[8]) dir[8]) bezüglich[9]) der Gerechtigkeit sage[8]), wie[10]) sie[10]), wenn sie so groß wie ein Senfkorn ist, erlöst, auch wenn die Sünden so groß wie Berge sind[11]). **4.** Sieh genau[12]) zu: die Sünden des rechten Schächers nämlich[13]) waren zahlreich wie der Sand des Meeres und er wußte überhaupt nichts von Gerechtigkeit außer in jener[14]) Stunde[14]), als er zu mir sagte[15]): Gedenke meiner o Herr, wenn du in dein Reich eingehst[16]). **5.** Dies Wort hob sich über die Himmel der Himmel empor und kam zum Ohre Sabaoths, und er ward der Erbe des[17]) Landes[17]) des[18]) Lebens. **6.** Und sieh nach bei der Witwe, der Besitzerin der Ölkuchen[19]) und der Buhlerin mit dem Salböl[20]) und Ra'āb in dem, was Späher betrifft[21]);

---

später eingefügt in $L_2$, T ረኃብ፡). — 37) $L_1$ $P_1$ W F ዘከመዝ፡ ለብዙኃን፡, ለ an die unrechte Stelle gesetzt, $L_2$ T ለዘከመዝ፡ ግብር፡. — 38) $L_2$ T ብዙኃን፡, $L_1$ $P_1$ W F ለብዙኃን፡, das ለ wurde nach $L_2$ T besser zu ዘከመዝ፡ gezogen, T fügt hinzu ሀለወ።, die Stelle von ወዘይመስሉ፡ an fehlt in $P_2$.

1) Fehlt in T. — 2) T fügt hinzu: und von ihr wegzugehen (fern zu sein), $L_2$ sie zu fliehen und von ihr abzulassen. — 3) T noch: für sich für . . . — 4) $L_2$ T fügt hinzu: und ihr nicht nahe zu kommen, $L_2$ dahinter „Kapitel". — 5) Fehlt in F. — 6) Satz 1 und 2 fehlen in $L_2$ T. — 7) $L_2$ T abermals (weiter). — 8) Fehlt in $L_2$, F ich werde dir sagen. — 9) Fehlt in $L_2$ T. — 10) Fehlt in $P_2$. — 11) Die Stelle von „auch wenn" an fehlt in $L_2$ T. — 12) Fehlt in $L_2$ T. — 13) Vgl. Mc. 15, 27. — 14) $L_2$ T jenem Tage. — 15) $L_2$ T an dem er zu mir rief und sagte. — 16) Lk. 23, 42. — 17) Fehlt in $L_2$ T. — 18) $L_2$ T fügt hinzu: ewigen. — 19) 3 Kön. 17, 10 ff. (18!). — 20) Mt. 26, 7; Lk. 7, 39; Joh. 12, 3. — 21) רחב Jos. 2, 1, vgl. Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25. Interessant ist die Transkription mit ዓ (ኦ) im Äthiopischen. Sie wird aus jener Rezension der LXX zu erklären sein, die *'Ραάβ* hat. $P_2$ hat die Stelle wie folgt: Und die Witwe wegen der 2 Ölkuchen und die Buhlerin wegen des Salböls und Ra'āb um der Späher willen. $L_2$ T und siehe, die Buhlerin wegen des Salböls und siehe Ra'ab wegen der Späher.

7. ከማሁ[1] : አንተኒ : ለእመ : ብከ : ንስቲት[2] : ጽድቅ[3] : ኢትኅድጋ : ከመ : ታሕዩከ : ወለእመ : ብከ : ንስቲት[4] : ኀጢአት[5] : ግድፋ[6] : ከመ : ታሕይወከ[7] ። 8. ወዘንተኒ : ራእያተ[8] : ጸሐፍ : እ

*fol. 173ʳa. ስመ : ለብዙኃን : ይበቍዖሙ ። 9. ወዘንተ : ብሂ⹀ሎ : ተሰወረ : እምኔየ ። 10. ወእንኒ : ሰባሕክዎ : ለእግዚአብሔር : በእንተ : ብዕለ[9] : ጸጋሁ : ዘከሠተ : ሊተ : ዘሎቱ : ስብሐት : ለዓለመ : ዓለም : አሜን[10] ፨ ፨ ፨

## Die Vision von der Kirche.

Kap. 1. 1. ወእምድኅረ : አማንቱ : መዋዕል : ነጸርኩ[11] : ቤተ : ክርስቲያን : ዐቢየ[12] : ፻ወ፳[13] በእመት : ኖኃ[14] : ወግድማኒ[15] : ፻[16] ወቆማኒ[17] : ፻ወዘንተ : ሐነጽኩ : እንበለ[18] : እክሬ : ምድረ ። 2. ወሶበ : ፈጸምኩ : እንዘ : እጼሊ : አነ : ሲኖዳ : ወአስተኤድም : ሕንጼሃ[19] : ወእኄሊ : ላቲ : ኵሎ : ዘይደሉ : አስተርአየኒ : ሰይጣን : ገሃደ : ወይቤለኒ : ናሁ : አንተ : ሐነጽከ : ዘእንበለ : መሠረት : ወአነ : እነሥቶ : እስከ : ሰቡዕ[20] : ዕለት[21] ። 3. ወእቤሎ[22] : ሕንጻታ[23] : ለቤ

---

[1]) P₂ ከማሁኬ :, L₂ ወከማሁ :, T ወከማሁኬ :. — [2]) So nach WFP₂, L₁P₁T verschrieben ንስቲተ :. — [3]) T verschrieben ጽድቀ :. — [4]) T verschrieben ንስቲተ :. — [5]) Alle Ms. außer L₂ verschrieben ኃጢአተ :. — [6]) T ኅድጋ :. — [7]) WFP₂T ታሕዩከ :, L₂ umgestellt: ለእመ : ብከ : ንስቲት : ኃጢአት : ኅድጋ : ከመ : ታሕዩከ ፨ ወለእመ : ብከ : ንስቲት : ጽድቅ : (ብ" : ን" : ጽ" : auf Rasur) ኢትኅድጋ : ከመ : ታሕዩከ ፨. — [8]) L₂ fügt hinzu ዘርኢክ :. — [9]) Fehlt in F. — [10]) L₂T haben die Stelle von ወዘንተ : (Z. 4) an in folgender Fassung: ወዘንተ : ብሂሎ : እግዚእየ : (in L₂ nochmals und emendiert) ዓርገ : እምኔየ : ዘሎቱ : ይደሉ : (fehlt in T) ስብሐት : ወእኮቴት : ወክብር : (T umgestellt ወክ" : ወእኰቴት :) ምስለ : አቡሁ : መሓሪ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ማኅየዊ ፨ (T ማሕየዊ : ይእዜኒ : ወዘልፈኒ :) ለዓለመ : ዓለም : አሜን ፨. — [11]) In F sind auf fol. 3ᵛa die ersten zwei Zeilen leer, offenbar für das Rubrum obiger Stelle bestimmt, oben am Rande in fol. 3ʳ findet sich folgende Nachtragung: ወእምድረ : (sic) አማንቱ : (sic) ነጸርኩ :. — [12]) P₂ ዐበየ :. — [13]) In W auf Rasur. — [14]) W ኖኅ :, P₂ ኖኃ :. — [15]) P₁P₂ ወግድማ :. — [16]) Fehlt in P₂, in F fol. 3ᵛ hinter ዓቢይ : (so statt ዐቢየ :) wieder 1½ Zeilen leer, auf fol. 3ʳ oben am Rande die Nachtragung ፻ወ፳ (sic) በእመት : ኖኃ : ወግድማ : ፻. — [17]) F ቆመኒ :. — [18]) P₂ ዘእንበለ :. — [19]) Statt gewöhnlicherem ሕንጻሃ :, cf. Dillmann, Lex. 111. — [20]) P₂ das Zahlzeichen ፯. — [21]) T hat die Stelle bis hierher in folgender Fassung: ወከዕበ : ይቤ : አባ : ሲኖዳ ። ወእምድኅረዝ : ሐነፅኩ : ቤተ : ክርስቲያን : (sic) ኖኃ : ፻በእመት : [ወቆማ :

und viele (sind's), die solchem gleichen[1]). **7.** So[2]) sollst auch du, wenn du ein klein wenig Gerechtigkeit hast, sie nicht lassen, damit sie dich erlöse, und wenn du eine geringe Sünde hast, sie von dir werfen[3]), damit sie dich erlöse. **8.** Und (nun) s c h r e i b  d i e s e  V i s i o n e n[4]) n i e d e r[5]), denn vielen werden sie von Nutzen sein. **9.** Und mit diesen Worten entschwand er von mir. **10.** Ich aber pries Gott wegen der[6]) Fülle[6]) seiner Gnade, die er mir eröffnet hatte, der in alle Ewigkeit gepriesen sei. Amen[7]).

## Die Vision von der Kirche.

**1.** Nach diesen Tagen erblickte ich eine große Kirche, 108 Ellen in ihrer Länge, 100 (Ellen) in der Breite und 100 (Ellen) in der Höhe[8]), und diese erbaute ich ohne die Erde aufzugraben. **2.** Und als ich, Sīnōdā, fertig geworden war indem ich betete und mich an ihrem Baue erfreute und mir für sie alles ausdachte, was (für sie) geeignet wäre, da erschien mir leibhaftig der Satan und sagte zu mir: Siehe, du hast ohne Fundament gebaut und ich werde sie bis zum siebenten Tage einreißen[9]). **3.** Da sagte ich zu ihm:

---

ausgefallen] ወግድማ ፡ በበ፪፻ወ፰ ። ወእንስ ፡ ፈጸምኩ ፡ ማርሮታ ፡ እንዘ ፡ እሄሊ ፡ ላቲ ፡ በኵሉ ፡ ዘይደልዋ ፡ ዘእንበለ ፡ እከሪ ፡ ምድረ ። ወሶበ ፡ ፈጸምኩ ፡ ሐኒፃታ ፡ ቆመ ፡ ቅድሜየ ፡ ሰይጣን ፡ ወይቤለኒ ፡ አንተ ፡ ፈጸምከ ፡ ሐኒያታ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወእነ ፡ እንሕላ ፡ በሰቡዕ ፡ ዕለት ። (L₂ ወእምድረዘ ፡ ርኢኩ ፡ ወቢየ ፡ (L₂ verschrieben ወቢይ ፡) ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ (L₂ verschrieben ክርስቲያን ፡) ኑኃ ፡ ፻፰በእመት ፡ ወቆማ ፡ ወግድማ ፡ በበ፻፰ ። ወእንስ ፡ ፈጸምኩ ፡ ሳርሮታ ፡ ወሐነጸታ ፡ እንዘ ፡ እኄሊ ፡ ላቲ ፡ በእንተ ፡ ኵሉ ፡ ዘይደልዋ ፡ በእንተ ፡ (offenbar wegen des folgenden ዘ aus Versehen nochmals geschrieben) ዘእንበለ ፡ እከሪ ፡ ምድረ ። ወሶበ ፡ ፈጸምኩ ፡ ሐነጸታ ፡ ቆመ ፡ ቅድሜየ ፡ ሰይጣን ፡ ወይቤለኒ ፡ አንተ ፡ ፈጸምከ ፡ ሐነጸታ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወእነ ፡ በሰቡዕ ፡ ዕለት ፡ እንሕላ ።. — [22]) T fügt hinzu መሠረታ ፡, L₂ መሰረታ ፡. — [23]) T ወሐነያታ ፡, L₂ ወሕንጸታ ፡.

[1]) L₂ T und viele (T noch: waren es) die solcher Tat glichen. Die Stelle fehlt in P₂. — [2]) P₂ so sollst also, L₂ und so, T und so also. — [3]) T von ihr ablassen. — [4]) L₂ noch: die du gesehen hast. — [5]) Vgl. Apok. 1, 11. 19 u. a. — [6]) Fehlt in F. — [7]) L₂ hat Satz 9 und 10 in folgender Fassung: Und mit diesen Worten stieg mein Herr von mir weg empor, (er) dem Lob, Preis und Ehre gebührt samt seinem Vater, dem Erbarmer und dem heiligen Geiste, dem Erretter in alle Ewigkeit, Amen. T: Und mit diesen Worten stieg mein Herr von mir weg empor, dem Lob, Ehre und Preis sei samt seinem Vater, dem Erbarmer und dem heiligen Geiste, dem Erretter, jetzt und immerdar in alle Ewigkeit. Amen. — [8]) P₂ und in der Breite und Höhe wieder 100 Ellen. — [9]) T hat die Stelle bis hierher in folgender Fassung: 1. Und abermals erzählte

ተ ፡ ክርስቲያን[1] ፡ ዲበ ፡ ኵነሐ[2] ፡ እምላከዊ[2] ፡ ወኢይክልዋ[3] ፡ እናቅጸ[4] ፡ ሲኦል[4] ፡ እንቀልቅሎታ[5] ። 4. ወሶቤሃ[6] ፡ ገብረ ፡ ሰይጣን[7] ፡ ቅድመ[8] ፡ ገጽየ[9] ፡ ድልቅልቀ[10] ፡ ዐቢየ[10] ፡ ወሰፋሕኩ[11] ፡ እደዊየ[12] ፡ ኀበ[13] ፡ ሰማይ[13] ፡ ወጸለይኩ ፡ ኀበ[14] ፡ እግዚአብሔር[15] ፡ ልዑል[16] ፡ እንዘ ፡ እብል ፡ ርድአኒ ፡ አክሃሌ[17] ፡ ኵሉ ፡ ጸባኦት[18] ፡ እምላክ ፡ እስራኤል[19] ፡ ዘትነብር ፡ ዲበ[20] ፡ አክናፈ[21] ፡ ኪሩቤል ፡ መልዕልተ ፡ አርያም ፡ ኀበ ፡ አልቦ[22] ፡ ሰማየ[23] ፡ ዘይጼልል ፡ መልዕልቴከ ። 5. ኪያከ[24] ፡ ይሴብሑ ፡ ኵሉ ፡ ጉባኤ[25] ፡ እሳታዊ[ያ]ን[26] ፡ ዘአልቦ ፡ ዘይክል ፡ ኈልቆቶሙ[27] ፡ ዘእንበለ ፡ አንተ ፡ ባሕቲትከ[28] ፡ ፈጣሪሆሙ[29] ። 6. በብርሃን[30] ፡ ማዕበልከ[31] ፡ ይረውጹ[32] ፡ ወበጸዳለ[33] ፡ መብረቅ[34] ፡ ወልታከ ፡ ይቀንጹ ። 7. የሐልዩከ[35] ፡ ኵሎሙ[36] ፡

---

1) $P_2 L_2$ ክርስቲያንየ ፡. — 2) T ኵነሖ ፡ መለከት ፡, $L_2$ ኵነሖ ፡ ሃይማኖተ ፡ መለከት ፡. — 3) WF ወኢይክሉ ፡, $L_2$T ወአልቦ ፡ ዘይክል ፡. — 4) Fehlt in $L_2$T. — 5) So nach $P_1 L_2$T, WF$L_1$ verschrieben እንቅልቅሎታ ፡, $P_2$ እማስኖታ ፡ ወእንቀልቅሎታ ።. — 6) $L_2$T ወዕበ ፡ እቤሎ ፡ ከመዝ ፡. — 7) Fehlt in $L_2$T, ሰ in $L_1$ teilweise zerstört. — 8) Fehlt in $L_2$, T ቅድሜየ ፡. — 9) Fehlt in $L_2$T, F አዕይንትየ ፡. — 10) So nach F, $L_2$T umgestellt ዓቢየ ፡ ድልቅልቀ ፡, $L_1 P_1$ W $P_2$ ከመ ፡ ድልቅልቅ ፡ ዐቢይ ፡ ist wohl als loc. deprevatus zu fassen, ከመ ፡ etwa von ገብረ ፡ in der Bedeutung „bewirken" aus eingedrungen und dann der Nom. gesetzt oder sollte etwa ursprünglich gestanden haben ከመ ፡ ያደለቅልቅ ፡ ዐቢየ ፡? — 11) $L_2$T ወእንሰ ፡ ሰፋሕኩ ፡, $P_2$ ሰፋሕኩ ፡. — 12) FT እደውየ ፡, $P_2 L_2$ እደዊየ ፡. — 13) Fehlt in $L_2$T, ሰማይ ፡ in W fast ganz zerstört. — 14) Fehlt in T. — 15) Fehlt in $L_2$T. — 16) Fehlt in T. — 17) $P_1$ verschrieben አክሀሌ ፡, $L_2$ ከሃሊ ፡. — 18) In T auf einer Rasur, W ፀባያት ፡! — 19) ል in $L_1$ auf einer Rasur, F ፳ኤል ፡, vgl. Dillmann, Gramm. § 16, S. 27; $L_2$ hat statt ጸባኦት ፡ እ" ፡ እ" ፡ ንጉሥ ፡ እምላክ ፡ እስራኤል ፡ ጸባኦት ፡, T እ" ፡ እ" ፡ ጸ" ፡. — 20) T ላዕለ ፡. — 21) አክ in $P_1$ auf einer Rasur. — 22) In F über der Zeile nachgetragen. — 23) WF$P_1 L_2$ ሰማይ ፡. — 24) $P_2 L_2$T ዘኪያከ ፡. — 25) $P_2$ ጉባዔ ፡, T ኃይለ ፡ ሰማያት ፡. — 26) So nach $P_2$, $L_1 P_1$ verschrieben እሳታዊን ፡, WF እሳታውያን ፡, $L_2$T መንፈሰውያን ፡. — 27) so F, alle Ms. ኍ" ፡. — 28) ባሕቲ in W fast ganz zerstört, WF fügen hinzu ኪያከ ፡. — 29) Fehlt in $P_2$. — 30) F በብርሃንከ ፡, $L_2$T umgestellt ፈ" ፡ ባ" ፡ በ" ፡. — 31) Fehlt in F. — 32) T የሐውሩ ፡ ወይረውፁ ፡. — 33) So nach WF$P_2$T, $L_1 P_1$ verschrieben ወቦ ፡ ጸዳለ ፡. — 34) $L_2$ umgestellt ወበመብረቀ ፡ ጸዳለ ፡. — 35) T ይሴብሑከ ፡ ወየሐልዩከ ፡, $L_2$ ወያሄልዩከ ፡ (für ወያሐልዩከ ፡) ein Beleg, daß die Form II² nicht nur, wie bei Dillmann, Lex. 69 für „dono corrumpere", sondern offenbar auch für cantare (= I¹) gebraucht wird. — 36) Fehlt in $P_2$.

Die[1] Kirche ist auf einem göttlichen[2] Felsen[2] erbaut[3], und die[4] Pforten[4] der[4] Hölle[4] haben keine Macht sie zu erschüttern[5]. **4.** Da[6] verursachte der[7] Satan[7] alsbald[6] vor[8] meinem[8] Angesichte[8] ein heftiges Erdbeben, ich aber[9] streckte meine[10] Hand[10] gegen[11] den[11] Himmel[11] aus und betete zu[12] Gott[13] dem[12] Erhabenen[12] mit den Worten[14]: Hilf mir, o Allmächtiger, Sabaoth[15], Gott[15] Israels[15], der Du auf den Flügeln der Cherubim oben auf der Höhe thronst, wo es keinen Himmel gibt, der seinen Schatten über Dich spendet. **5.** Dich[16] preist die ganze Schar[17] der Feurigen (ignei)[18], die niemand zu zählen vermag als Du allein, ihr[19] Schöpfer[19]. **6.** Sie laufen[20] im[21] Lichte[21] Deines[21] Wurfgeschosses[21] und springen im Glanze[22] des[22] Blitzes[22], Deines[22] Schildes[22]. **7.** Sie[23] feiern[23] Dich[23]

---

'Abbā Sīnōdā. Und darauf erbaute ich eine Kirche, 100 Ellen lang und je 108 Ellen hoch und breit. 2. Und ich vollendete ihre Grundlegung, indem ich für sie an alles dachte, was für sie geeignet war, ohne die Erde aufzugraben. Und als ich ihren Bau vollendet hatte, stand der Teufel vor mir und sagte zu mir: Du hast den Bau der Kirche vollendet und ich werde sie am siebenten Tage einreißen. $L_2$ Und darnach sah ich eine große Kirche, 108 Ellen lang und je 108 Ellen hoch und breit. Und ich vollendete ihre Grundlegung und ihren Bau, indem ich für sie über alles nachdachte, was für sie geeignet war, ohne die Erde aufzugraben. Und als ich ihren Bau vollendet hatte, stand der Teufel vor mir (das übrige wie T).

1) $P_2$ $L_2$ meine. — 2) $L_2$ auf dem Felsen des göttlichen Glaubens. — 3) $L_2$ T gegründet und erbaut. — 4) Fehlt in $L_2$ T, die nur: „und niemand vermag sie zu erschüttern" haben. — 5) Sie zu zerstören und zu erschüttern. Zur Stelle vgl. Mt. 16, 18. — 6) $L_2$ T Und als ich also gesprochen hatte. — 7) $L_2$ T er. — 8) Fehlt in $L_2$, T vor mir, F vor meinen Augen. — 9) Fehlt in $P_2$. — 10) F T $P_2$ $L_2$ meine Hände. — 11) Fehlt in $L_2$ T. — 12) Fehlt in T. — 13) Fehlt in $L_2$ T. — 14) Vgl. ein ähnliches Gebet in den Apok. d. Elias I, 7, 19–20; 8, 1–6. — 15) $L_2$ König, Gott Israels, Sebaoth, T Gott Israels, Sebaoth. — 16) $P_2$ $L_2$ T Du, den (da) preist . . . — 17) T Macht der Himmel. — 18) $L_2$ T die ($L_2$ der) Geistigen. — 19) Fehlt in $P_2$, W F Dich (Du), ihr(en) Schöpfer. — 20) T geben und laufen. — 21) F nur: in Deinem Lichte. — 22) L im Blitzen des Schimmers Deines Schildes (als St. constr., wenn nicht ጸዳል፡ zu lesen ist!). — 23) T sie preisen und feiern Dich alle im Liede; „alle" fehlt in $P_2$.

እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ[1] ፡ ቅዱስ[1] ፡ አንተ[2] ፡ ውእቱ[3] ፡ እግ *fol. 179 r b ዚ.* አብሔር ፡ ርዩም[4] ፡ ዘኢ.ይትረጎም ፡ በጸዳለ[5] ፡ ጽላሎትከ[5] ፡ ዘያስተፌሥሕ ፡ ኵሎ[6] ፡ ፍጥረተ[7] ። 8. ዘኀባእከ[8] ፡ ዘመጠንዝ[9] ፡ ዕበየከ[10] ፡ ዘኢ.ይትመጠን[11] ፡ በአከለ ፡ ዚ.አየ[12] ፡ ከመ ፡ ትስዓር ፡ ትዕቢ.ቶ ፡ ለመኰንን[13] ፡ ኀጢ.አት[14] ። 9. ነጽር[15] ፡ እግዚ.አ[16] ፡ ዘከመ ፡ ይትዐበይ[17] ፡ ዕቡስ[18] ፡ ላዕለ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያንከ[19] ፡ ቅድስት ፡ እስመ ፡ ለከ[20] ፡ ስብሐት[21] ፡ ወክብር[22] ፡ ወዕዘዝ[23] ፡ ወለአቡከ[24] ፡ እኃዜ[25] ፡ ኵሉ[25] ፡ ወለመንፈስ[26] ፡ ቅዱስ ፡ ማሕየዊ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን[27] ።

Kap. 2. 1. ወሶበ[28] ፡ ጸለይኩ[29] ፡ ሶቤሃ[30] ፡ ወረደ[31] ፡ ሚካኤል ፡ ሊ.ቀ[32] ፡ መላእክት[33] ፡ እንዘ[34] ፡ ያንበለብል[34] ፡ ወነበረ ፡ ዲ.ቤሃ[35] ፡ ለቤተ[35] ፡ ክርስቲያን[36] ፡ ወቦአት ፡ ውስተ[37] ፡ ምድር[37] ፡ መጠነ ፡ ፵[38] እመት ፡ ወተረፈት[39] ፡ ፳እመተ[40] ፡ ላዕለ ፡ ምድር[41] ። 2. ወይቤለኒ ፡ ሊ.ቀ[42] ፡

---

1) $P_2$ ቅ ።. — 2) Fehlt in $L_2$ T. — 3) Fehlt in $L_2$ T, in W am Rande. — 4) F ግሩም ፡, T ጸባኦት ፡ ፍጹም ፡. — 5) Fehlt in T. — 6) T verschrieben ኵሉ ፡. — 7) T verschrieben ፍጥረት ፡, $L_2$ ፍጥረታተ ፡. — 8) $P_2$ ዘሐባእከ ፡, T ዘወሀብከ ፡. — 9) F ዘመጠን ፡. — 10) So nach F, $L_1$ $P_1$ W $P_2$ verschrieben ዕበይከ ፡, T ዕበይ ፡. — 11) $P_2$ T ዘኢ.ይትሜጠን ፡, $L_2$ die Verschreibung ዘኢ.ይትሜጠንዝ ፡ ዕበይከ ፡. — 12) $L_2$ ዚ.አከ ፡! — 13) $L_2$ ለመኮንን ፡, W verschrieben ለመኰንን ፡! — 14) T ጽልመት ፡ (für ጽልመተ ፡) ኃጢ.አት ፡, $L_2$ ዓመፃ ፡ ወኃጢ.አት ፡. — 15) $L_2$ T ርኢ. ፡. — 16) Fehlt in $P_2$. — 17) W F ይትዔበይ ፡ (III 2 für das seltenere III 1 Dillmann, Lex. 986), in $P_2$ ist ዓ aus ዔ durch Rasur korrigiert. — 18) $P_2$ ዝጽቡስ ፡, $L_2$ ርኢ. ፡ ዝንቱ ፡ ዕቡስ ፡ ዘከመ ፡ ይትኤበይ ፡, T ር" ፡ ዝ" ፡ ጽ" ፡ ዘይትዔበይ ፡. — 19) Nach ን in $L_1$ radiert. — 20) Fehlt in F. — 21) Fehlt in W F, $L_2$ fügt hinzu ወእክቲት ፡, T ወእኩቴት ፡. — 22) Fehlt in $P_2$, F ክብር ፡. — 23) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 24) $L_2$ T ምስለ ፡ አቡከ ፡. — 25) $L_2$ T መሐሪ ፡. — 26) $P_2$ $L_2$ T ወመንፈስ ፡. — 27) Fehlt in T, $L_2$ fügt hinzu ምዕረፍ ፡. — 28) Fehlt in $P_2$. — 29) $L_2$ T ፈጸምኩ ፡ ጸለዮ ፡, om. $P_2$. — 30) $P_2$ ወሶቤሃ ፡. — 31) $L_2$ umgestellt ወወረደ ፡ ሶቤሃ ፡ (das erste ወ auf einer Rasur), T ወረደ ፡ ሶ" ፡. — 32) Fehlt in $P_2$. — 33) ት in $L_1$ teilweise zerstört, in F über der Zeile nachgetragen, fehlt in $P_2$. — 34) Fehlt in $L_2$ T. — 35) $L_2$ T ዲበ ፡ ቤተ ፡. — 36) $P_2$ ክርስቲያንየ ፡. — 37) So nach F, $P_2$ ውስጠ ፡ ምድር ፡, W ውስጠምድር ፡, $L_1$ $P_1$ ውሥጠ ፡ ምድር ፡. — 38) Darnach in F በ emendiert. — 39) W ወተረፈ ፡, F ወተርፈ ፡. — 40) So

alle[1]) im Lied[1]), indem sie sagen: Heilig, heilig, heilig bist[2]) Du[2]), erhabener[3]) Gott, der (Du) im[4]) Glanze[4]) Deines[4]) Schattens[4]) nicht geschildert werden kann(st), der jedes Geschöpf erfreut. **8.** Der Du Deine so große Größe verborgen[5]) hast, die an meiner Person nicht gemessen werden kann. (Hilf mir), damit der Hochmut des Fürsten der[6]) Sünde[6]) zu schanden werde. **9.** Schau[7]), o[8]) Herr[8]), wie sich der[9]) Schwache über Deine heilige Kirche überhebt; d e n n D e i n  i s t  d i e  H e r r l i c h k e i t ,  E h r e  u n d  M a c h t  u n d  D e i n e m  V a t e r ,  d e m  A l l m ä c h t i g e n[10]) und dem heiligen Geiste, dem Heilbringer, in alle Ewigkeit. Amen[11]).

**1.** Als[12]) ich[12]) gebetet[12]) hatte[12]), da stieg alsbald der[13]) Erzengel[13]) Michael herab, indem er Flammen aussprühte[14]), und blieb über der[15]) Kirche schweben, (die) 20 Ellen tief in die Erde sank und 60[16]) Ellen über der Erde blieb[17]). **2.** Und es sagte zu mir der[18]) Erzengel[18]) Michael[18]): ich[18]) habe[19]) deine Kirche gefestigt, so daß sie nicht erschüttert werden wird, bis dein[20]) Herr[20]) kommt, **Kap. 2.**

---

nach $P_2$, $L_1$ $P_1$ W F verschrieben እመት ፡. — [41]) $L_2$ hat die Stelle von ወበእት ፡ an wie folgt: ወበእት ፡ ፃኀመት ፡ (verschrieben für እመተ ፡) ውስተ ፡ ምድር ፡ ወቆመት ፡ ፰እመት ፡ (für እመተ ፡) መልዕልተ ፡ ምድር ፡, T ወ ፡ ////ፃበእመት ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ ወቆመት ፡ ፺በእመት ፡ መልዕልተ ፡ ምድር ።. — [42]) Fehlt in $P_2$.

[1]) T sie preisen und feiern Dich alle im Liede; „alle“ fehlt in $P_2$. — [2]) $L_2$ T ist Gott .... — [3]) F verehrungswürdiger, T Sabaoth, Vollkommener. — [4]) Fehlt in T. — [5]) T verschenkt. — [6]) T der Finsternis der Sünde, $L_2$ der Schlechtigkeit und Sünde. — [7]) $L_2$ T sieh. — [8]) Fehlt in $P_2$. — [9]) $P_2$ $L_2$ T dieser. — [10]) Vgl. „W. H. note worthly rejected readings“ Weiß, Textus receptus, am Rande *ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα*, W F „Dein, Dein (in F ለከ ፡ aus Versehen ausgefallen) ist die Ehre und Macht und Deinem Vater (das übrige gleich $L_1$ $P_1$), $P_2$ denn Dein ist die Herrlichkeit und Deinem Vater (das übrige wie $L_1$ $P_1$), $L_2$ T denn Dein ist Lob und Preis und Ehre, samt Deinem Vater, dem Erbarmer. — [11]) Fehlt in T, $L_2$ fügt hinzu „Kapitel“. — [12]) Fehlt in $P_2$, $L_2$ T als ich mit dem Beten fertig war. — [13]) Fehlt in $P_2$. — [14]) Fehlt in $L_2$ T. — [15]) $P_2$ meiner — [16]) T 90. — [17]) $L_2$ T stehen blieb. — [18]) Fehlt in F. — [19]) $P_2$ $L_2$ T siehe, ich habe, W hat Satz 2 in folgender Fassung: Und er sagte zu mir: Der Erzengel Michael bin ich, ich habe ... — [20]) Fehlt in $P_2$.

መላእክት[1] : ሚካኤል[2] : አነ[3] : አጽናዕክዎ : ለቤተ : ክርስቲያንከ : ከመ[4] : ኢታንቀልቅል[5] : እስከ : ይመጽእ : እግዚእከ[6] : መኰንነ : ሕያዋን : ወምውታን[7] ። 3. ወእሚሃ[8] : ይገብር[9] : ቅዳሴ[10] : በውስተ[11] : ዛቲ[11] : መካን[11] : በከመ : አሰፈወከ : በቅዱስ[12] : አፉሁ[12] : ዘኢይሔሱ[13] : እንዘ[14] : ይብል[14] : ትንብር : ምስለ : ፲ወ፪ሐዋርያት : ዲበ : መናብርት : ወትኴንኖሙ[15] : ለመንከሳት[16] : ደርገ[17] : ምስለ[17] : እንጦንዮስ[17] : ወመቃርዮስ[17] ።

Kap. 3. 1. ወእምቅድመ : እማንቲ : መዋዕል : ይትነሥኡ : ፪ነገሥት : ፩ንጉሥ : ሮም : ዘስሙ[18] : ወ፩ንጉሥ : ኢትዮጵያ : ዘስሙ[19] : ትዮዳ[19] ። 2. ወይትጋብኡ : ውስተ[20] : ዛቲ[20] : ቤተ[20] : ክርስቲያን[20] : ምስለ : ሰራዊቶሙ : ወምስለ : ሊቃነ[21] : ጳጳሳቲሆሙ[22] : ወይነብሩ : በገዝየ[23] : ፳[24] አውራኅ[25] : እንዘ : ያስተ*ራትዑ : ሃይማኖተ : ወይትዋከሉ : ብዙኀ ። 3. ወይከውን[26] : ባእስ : ልሳን[27] : ብዙኀ : ወይትበሀሉ : ዚአነ[28] : ሃይማኖት : ይኄይስ[29] ። 4. ወእምዝ[30] : ይትነሣእ : ሊቀ : ጳጳሳት : ዘእለ[31] : እስክንድርያ[31] : ወይብል[32] : በቅድመ : ኵሉ : ጉባኤ[33] : ስምዑኒ : ሕዝብ[34] : እለ : ጸውዖሙ[35] : እግዚአብሔር : ኀበ : ሐዲስ : ልደት : ወኀበ : ጥንት[36] : ተፈጥሮ :

*fol. 179r c

1) Fehlt in $P_2$, ላእክት :, in F auf einer Rasur. — 2) Fehlt in F, $L_2$ T umgestellt ሚ" : ሊ" : መ" :. — 3) Fehlt in F; $P_2$ $L_2$ T ነዋ :, W setzt nochmals አነ : hinzu. — 4) W ከመ : ከመ :. — 5) T ኢያንቀልቅላ :, W ኢታንቅልቅል :! — 6) Fehlt in $P_2$. — 7) F ወሙታን :, danach ein Buchstabe ausradiert. — 8) Die Stelle von መኰንነ : an fehlt in $L_2$ T. — 9) $L_2$ T ወይገብር :. — 10) Fehlt in F. — 11) $L_2$ T በዝመካን :. — 12) $L_2$ T umgestellt በአፉሁ : ቅዱስ :. — 13) Fehlt in $P_2$. — 14) $L_2$ ወይቤለኒ : (ኒ auf Rasur), T ዘይቤለከ :. — 15) Nach ኖ in F Rasur. — 16) $L_2$ T hat die Stelle von ምስለ : an wie folgt: በመናብርት : ምስለ : ፲ወ፪ሐዋርያት : ወትኴንን : ኵሎ : መነከሳተ ።, $L_2$ fügt hinzu ምዕራፍ ።. — 17) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T. — 18) Fehlt in $P_2$ $L_2$ T, F hat dahinter einen leeren Raum von drei Buchstaben, der für das Rubrum reserviert war; F lag also der Name oder die Lücke der Vorlage vor. — 19) Fehlt in $L_2$ T. — 20) Fehlt in $P_2$, $L_2$ T dafür በዝመካን :. — 21) Fehlt in $P_2$ (T). — 22) $L_2$ ምስለ : ሊቃነ : ጳጳሳቲሆሙ : ወምስለ : ሠራዊቶሙ : ወምስለ : ኵሉ : ሕዝብ :, T ምስለ : ጳጳሳቲሆሙ : ወምስለ : ሠራዊቶሙ : ወምስለ : ሕዝቢሆሙ ።. — 23) $L_2$ T fügen hinzu መጠነ :. — 24) F ፳, in $P_1$ scheinbar durch Rasur aus ፲ korrigiert. — 25) $L_2$ T አውራኀ : (wegen መጠነ :). — 26) Fehlt in F. — 27) F በልሳን :. — 28) $P_2$ ዘዚአነ : (ዘ zwischen der Zeile

der[1]) Richter[1]) der[1]) Lebenden[1]) und[1]) der[1]) Toten[1]). **3.** Alsdann wird er[2]) an diesem Orte das[3]) Meßopfer[3]) zelebrieren, wie er dir durch seinen heiligen Mund, der[4]) nicht[4]) lügt[4]), versprochen hat, indem[5]) er[5]) sagt[5]): Du wirst mit den 12 Aposteln auf Thronsesseln sitzen und wirst die[6]) Mönche zusammen[7]) mit[7]) Antonius[7]) und[7]) Makarius[7]) richten[8]).

**Kap. 3.** **1.** Vor diesen Tagen werden sich zwei Könige erheben, der eine der König von Rom, dessen Name ......, und der andere der König von Äthiopien, dessen[9]) Name[9]) Teyōdā[9]) (sein wird)[9]). **3.** Sie werden in[10]) dieser[10]) Kirche[10]) mit ihren Truppen und ihren Patriarchen[11]) zusammenkommen und sieben[12]) Monate hier bleiben, indem sie den Glauben reformieren und viel untereinander streiten. **3.** Und es wird ein heftiges Wortgefecht geben[13]) und sie werden (darüber) disputieren (ob) unser Glaube der bessere sei[14]). **4.** Und darauf wird sich der Patriarch der[15]) Alexandriner[15]) erheben und vor der[16]) ganzen[16]) Versammlung[16]) sagen: „Höret mich, ihr Leute, die[17]) Gott bei der neuen Geburt und beim Anfang der Schöpfung

---

nachgetragen). — [29]) T hat Satz 3 in folgender Fassung: **ወእሚሃ፡ ይከውን፡ ወከሐ፡ ብዙኃ፡ እንዘ፡ ይብሉ፡ ሃይማኖት፡ ዚአነ፡ ይኄይስ።**, $L_2$ **ወእሚሃ፡ ይከውን፡ ወከሐ፡ በልሳን፡ እንዘ፡ ይብሉ፡ ሃይማኖት፡ ዘዚአነ፡ ይኄይስ።**. — [30]) $L_2$T **ወእምድኅረዝ፡**. — [31]) F **ዘለእስክንድርያ፡**, $P_2$ **ዘእስክንድርያ፡**, nach **እ** ein Buchstabe radiert, wohl **ለ**. — [32]) In $L_2$ dahinter ein Loch im Pergament. — [33]) $P_2$ **ጉቡእን፡**. — [34]) $L_2$ **ሕዝብኒ፡**. — [35]) W **ፀውዓክሙ፡**, F$P_2$ **ጸውዓክሙ፡**. — [36]) So nach F$P_2$$L_2$T, $L_1$$B_1$W verschrieben **ዋንት፡**.

[1]) Fehlt in $L_2$T. — [2]) $L_2$T Und er wird. — [3]) Fehlt in F. — [4]) Fehlt in $P_2$. — [5]) $L_2$ und er sagte zu mir, T der dir sagte. — [6]) $L_2$T alle. — [7]) Fehlt in $P_2$$L_2$T. — [8]) $L_2$ fügt hinzu „Kapitel“. Vgl. S. 237, Note 22. — [9]) Gemeint ist König Tēwodros, der 1411 bis 1414 regierte, vgl. C. C. Rossini, l. c. S. 216, 217. - Mit Tewodros beschäftigt sich auch die Apokalypse Fekkārē Iyāsūs. Fehlt in $L_2$T, wie Z. 8 „dessen Name“. Vgl. hierzu Kebra Nagašt, Kap. 117. — [10]) Fehlt in $P_2$, $L_2$T an diesem Orte. — [11]) $L_2$ fügt hinzu: und mit dem ganzen Volke, T und mit ihren Völkern. — [12]) F 6. — [13]) F hat die Stelle von „reformieren“ an wie folgt: und sie werden oft ein heftiges Wortgefecht untereinander ausfechten (Satz 2 und 3 ein Satz!). — [14]) $L_2$T haben Satz 3 in folgender Fassung: Und darauf wird es heftigen Streit ($L_2$ einen Wortstreit) geben, indem sie sagen werden: unser Glaube ist der bessere. — [15]) $P_2$ von Alexandria. — [16]) $P_2$ allen Versammelten. — [17]) WF$P_2$ die euch.

ከመ ፡ ይረሲክሙ ፡ መሲሐዊያን[1] ፡ በአሚን ፡ ወልዱ ፡ ብሉት ። 5. ዮም[2] ፡ ርኢኩ[2] ፡ በዛቲ[3] ፡ ሌሊት[3] ፡ ራእየ ፡ ግሩመ[4] ፡ ወቅዱሰ[5] ፡ ወባሕቱ ፡ ኢይነግር ፡ ይእዜ[6] ፡ እስመ ፡ አልቦ ፡ ዘየአምነኒ[7] ። 6. ወባሕቱ ፡ ለአኩ[8] ፡ ሀገረ[9] ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወያምጽኡ[10] ፡ መሬተ ፡ እምኀልኀታ[11] ፡ ወንሕንፅ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን[12] ፡ ወንግበር[13] ፡ ቅዳሴ ፡ በውስቴታ[14] ፡ አነ[15] ፡ እንተ ፡ ፩ገጽ ፡ ወእንተ[16] ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሮሜ ፡ ግበር ፡ ቅዳሴ[17] ፡ እንተ ፡ ፩ገጽ[18] ፡ ወእንዘ[19] ፡ ይሬእዩ ፡ ኵሉ[20] ፡ ሕዝብ ፡ ኀበ[21] ፡ ኮነ ፡ ተአምር[22] ፡ እምሰማይ[23] ፡ ንኅበር ፡ ሃይማኖተ[24] ። 7. ወይብሉ[25] ፡ ሕዝብ ፡ ከመ[26] ፡ ዘበ፩እፍ[26] ፡ ሠመርን[27] ። 8. ወሶቤሃ[28] ፡ ይገብሩ[28] ፡ ቅዳሴ ፡ ወይብሉ[29] ፡ ኪርያላይሶን[30] ። 9. ወሕዝብኒ[31] ፡ ይብሉ[32] ፡ ብጹዕ[33] ፡ ዘይሬኢ[34] ፡ ማኅለቅቶ ፡ ለዝንቱ[35] ፡ ነገር ። 10. ወአይሁድኒ[36] ፡ ወተንበላትኒ[37] ፡ ወአረሚኒ[38] ፡ ይብሉ[39] ፡ ንሕነኒ[40] ፡ ንከውን[41] ፡ ክርስቲያነ[42] ፡ ለእመ ፡ ርኢነ ፡ ዮም ፡ መንክረ[43] ፡ ዘይትገበር[44] ፡ እምሰማይ[45] ። 11. ወይደግሙ[46] ፡ ኪርያላይሶን ፡ ወይሜልሱ[47] ። 12. ወሶቤሃ ፡ ይወር

---

1) W F $P_1$ T መሲሐውያን ፡, $P_2$ መሲሓዊያን ፡, $L_2$ verschrieben መሲሐውያን ፡. — 2) $L_2$ T umgestellt ርኢኩ ፡ ዮም ፡. — 3) Fehlt in F, W fügt zwischen den Zeilen nochmals ርኢኩ ፡ hinzu. — 4) In $L_1$ auf einer Rasur, T verschrieben ራዕይ ፡ ግሩም ፡. — 5) So nach W F $P_1$ $P_2$ $L_2$, $L_1$ $L_2$ T verschrieben ወቅዱስ ፡. — 6) $L_2$ verderbt ይእዙ ፡! — 7) F die Emendierung ዘየአምእምነኒ ፡. — 8) $P_2$ ለአከ ፡, die Vokalbezeichnung *ū* zerstört, $L_2$ fügt hinzu ይእዜ ፡. — 9) Fehlt in T. — 10) F $P_2$ T ያምጽኡ ፡, $L_2$ ወአምጽኡ ፡. — 11) W F እምኀልኀታ ፡. — 12) Nach ያ in $P_1$ kleine Rasur. — 13) F ንግበር ፡. — 14) Fehlt in $L_2$ T ($P_2$ hinter ቴ Rasur). — 15) ነ teilweise zerstört in $L_1$. — 16) $P_1$ W $L_2$ (in Anbetracht des folgenden Imperativs ግበር ፡ wohl verschrieben) ወእንተ ፡, እ in $P_1$ aus አ korrigiert. — 17) Fehlt in T. — 18) F $L_2$ umgestellt እንተ ፡ ፩ገጽ ፡ ግበር ፡ ቅዳሴ ፡ (፩ in F zwischen den Zeilen nachgetragen), W ወእንተ ፡ ፩ገጽ ፡ ሊ" ፡ ጳ" ፡ ዘ" ፡ ግ" ፡ ቅ" ፡. — 19) $P_2$ እንዘ ፡. — 20) Fehlt in F. — 21) ኀ in $L_1$ teilweise zerstört, $P_2$ ውኅበ ፡. — 22) $P_2$ ተአምረ ፡, ረ aus ር korrigiert. — 23) ይ in $L_1$ teilweise zerstört. — 24) Die Stelle lautet von ወእንዘ ፡ an in $L_2$ T wie folgt: ውኅበ ፡ ዘኮነ ፡ ተአምር ፡ እምሰማይ ፡ ዲበ ፡ ፩እምኔነ ፡ እንዘ ፡ ይሬእዩ ፡ ኵሉ ፡ ሕዝብ ፡ በውእቱኬ ፡ ሃይማኖት ፡ ንሕበር ፡, (T ንእመን ፡ ወንኅበር ፡) ኵልነ ።. — 25) F ወይቤሉ ፡, F $P_2$ $L_2$ T fügen ኵሉ ፡ hinzu. — 26) W F $P_2$ ዘ፩እፍ ፡, $L_2$ በ፩እፍ ፡. — 27) $L_2$ ሠመርነ ፡ ሠመርነ ፡, $P_2$ ሰመርነ ፡ ሰመርነ ፡, T umgestellt ሠመርነ ፡ ሠመርነ ፡ ከመ ፡ ዘ፩ ፡ እፍ ።. — 28) $L_2$ ወይገብሩ ፡, T umgestellt ወይገብሩ ፡ ሶ" ፡. —

berufen hat, auf daß er euch im Glauben an seinen eingebornen Sohn zu Christen mache. **5.** Heute sah ich in[1]) dieser[1]) Nacht[1]) eine furchtbare und heilige Vision; allein ich werde jetzt nicht (davon) reden, denn keiner wird mir glauben. **6.** Indes ich habe[2]) (Boten) nach der[3]) Stadt[3]) Jerusalem geschickt, damit[4]) sie[4]) Staub von Golgatha bringen[4]), während wir in der Kirche sind, damit[5]) wir[5]) die heilige Messe in ihr zelebrieren[5]), ich in Person und auch du, Patriarch von Rom, zelebriere die[6]) heilige Messe[6]) in Person, und[7]) indem das ganze[8]) Volk sieht, wo[9]) Zeichen vom Himmel geschehen werden, werden wir uns in bezug auf den Glauben einigen[10]). **7.** Da wird[11]) das[12]) Volk wie[13]) aus einem Munde sagen[11]): Wir sind einverstanden[14]). **8.** Und darauf[15]) werden sie die heilige Messe zelebrieren und das Kyrie eleison sprechen. **9.** Und das Volk hinwiederum wird sagen: Selig, wer[16]) den Ausgang dieses Ereignisses sieht. **10.** Und[17]) die Juden und die Muhammedaner und die Heiden wieder werden[18]) sagen[18]): Auch[19]) wir[19]) werden Christen (werden), wenn wir das[20]) Wunder gesehen haben, das[20]) heute vom Himmel vollbracht[21]) werden[21]) wird[21]). **11.** Und sie werden (nun) abermals das Kyrie eleison sprechen und noch ein drittesmal. **12.** Und

---

29) **ወይ** in $P_1$ auf einer Rasur. — 30) T **ኪራላይሶን ፡**, $L_2$ **ኪራይላ ይሶን ፡**. — 31) **ወሐ** in $P_1$ auf einer Rasur. — 32) $L_2$ T umgestellt **ወይብሉ ፡ ሕዝብ ፡**. — 33) $P_2$ $L_2$ T fügen hinzu **ውእቱ ፡**. — 34) $L_2$ T fügen hinzu **ዮም ፡**. — 35) $P_2$ T **ለዝ ፡**. — 36) $P_2$ **አይሁድኒ ፡**. — 37) W $P_2$ **ወተንበላት ፡**, F **ወተንበላት ፡**. — 38) F **ወእረሚ ፡**, $P_2$ **ወእረሚ ፡**. — 39) Fehlt in F. — 40) $L_2$ T **ወንሕነኒ ፡**, **ኒ** in $P_2$ ausradiert. — 41) F die Emendierung **ንሕከውን ፡**. — 42) W F **ክርስቲያን ፡**. — 43) $L_2$ **ተአምረ ፡**, $P_2$ umgestellt **መ'' ፡ ዮ'' ፡**. — 44) Fehlt in $L_2$. — 45) T hat die Stelle von **ርኢነ ፡** an wie folgt: **ተአምራተ ፡ ዘይከውን ፡ ዮም ፡ እምሰማይ ፡**. — 46) W **ወይድግሙ ፡**. — 47) $P_2$ umgestellt **ወይ'' ፡ ወይ'' ፡ ኪ'' ፡**.

1) Fehlt in F. — 2) $L_2$ fügt hinzu „jetzt". — 3) Fehlt in T. — 4) $L_2$ und sie brachten, F $P_2$ T sie sollen bringen. — 5) F wir wollen zelebrieren; „in ihr" om. $L_2$ T. — 6) Fehlt in T. — 7) Fehlt in $P_2$. — 8) Fehlt in F. — 9) $P_2$ und wo. — 10) $L_2$ T haben die Stelle von „Person" (Z. 8) an in folgender Fassung: Und wir werden uns alle in dessen Glauben einigen (T glauben und uns einigen), über dem von uns Zeichen vom Himmel gesehen sind, indem (es) das ganze Volk sieht. — 11) F sagte. — 12) F $P_2$ $L_2$ T fügen hinzu: „ganze". — 13) Fehlt in W F $P_2$ $L_2$. — 14) $L_2$ T $P_2$ nochmals: wir sind einverstanden. — 15) $L_2$ T und sie werden. — 16) $L_2$ T fügen hinzu: „heute". — 17) Fehlt in $P_2$. — 18) Fehlt in F. — 19) $L_2$ T Und auch wir. — 20) $L_2$ T die. — 21) T geschehen wird, $L_2$ hat nur: wenn wir heute die Wunder vom Himmel gesehen haben.

ድ[1] ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ከመ[2] ፡ ርግብ ፡ ጸዐዳ[3] ። 13. ገጹ ፡ ከመ[4] ፡ ሰብእ[5] ፡ ወክሳዱ[6] ፡ ነዊኅ ፡ ከመ ፡ ንስር ፡ ወጸጕረ[7] ፡ ርእሱ[8] ፡ ይመ *fol.179 r a ስል[9] ፡ ዕንቈ[10] ፡ ኢያሰ፡ጲድ[11] ፡ ወሰርደዮን[12] ። 14. ወአክናፊሁ ፡ ይብርህ[13] ፡ ከመ ፡ ፀዓዕ ፡ መጠነ ፡ ፺[14] እመት[15] ፡ ወከመ[16] ፡ ቀስተ ፡ ደመና ፡ ወእገሪሁ[17] ፡ ከመ[18] ፡ ብርት ፡ ሊባኖስ ፡ ርሱን ፡ ወአዕይንቲሁኒ[19] ፡ ከመ ፡ እግረ[20] ፡ ፀሓይ ፡ ዘያጸድል[21] ፡ ከርሡ[22] ፡ [ከመ][22] ፡ ሰሌዳ[22] ፡ ወከመ[23] ፡ በረድ ፡ ጸዐዳ ። 15. ወእምን[24] ፡ አፉሁ[24] ፡ ይወፅእ ፡ ልሳን ፡ እሳት ፡ ዘቦቱ ፡ ፲ወ፪[25] አዝፋረ[26] ። 16. ወዲበ ፡ ርእሱ ፡ ትኩል ፡ ማዕተበ ፡ ብርሃን ፡ ወማእከለ ፡ ውእቱ ፡ [ማዕተበ ፡][27] ብርሃን[27] ፡ ትኩል[27] ፡ ያስተርኢ ፡ ገሃደ ፡ ከመ ፡ ገጸ[28] ፡ በግዕ ፡ ጸዐዳ ፡ ወቦቱ ፡ ፯አቅርንት ፡ ወ፯አዕይንት ፡ ወይነብብ ፡ ገሃደ ፡ በቃለ ፡ እጓለ[29] ፡ እመሕያው ፡ ወይብል[30] ፡ ኢየሱስ[31] ፡ አነ[31] ፡ ውእቱ[31] ፡ ዘቤተ ፡ ልሔም ፡ ዘይሁዳ[32] ፡ አምላከሙ[33] ፡ ለያዕቆባዊያን[34] ። 17. ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ ይነብር ፡ ዲበ ፡ ቍርባኑ ፡ ለሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእለ[35] ፡ እስክንድርያ[35] ። 18. ወእምድኅረዝ ፡ የዐርግ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ እንዘ ፡ ይሬእዩ[36] ፡ ኵሉ ፡ ሕዝብ[37] ፡ ወክነፊሁ[38] ፡ ይጼልል[39] ፡

---

[1]) Nach ር in $P_1$ ein Buchstabe radiert und ፡, ድ auf der nächsten fol. Seite. — [2]) In F zwischen den Zeilen nachgetragen, $L_2$ T በርእየተ ፡, nach እ in $L_2$ ein Loch im Pergament. — [3]) F umgestellt ጸ" ፡ ር" ፡. — [4]) In F zwischen den Zeilen nachgetragen. — [5]) $L_1$ $P_1$ F fügen wohl aus Versehen hinzu ነዊኅ ፡, W ነዊሕ ፡. — [6]) F verschrieben ወከሳዱ ፡, ወከሳ ፡ auf Rasur. — [7]) $P_1$ ወፀጕረ ፡. — [8]) $L_2$ T ዘባኑ ፡. — [9]) $L_2$ T ከመ ፡. — [10]) Fehlt in $P_2$. — [11]) F ኢያሳጲድ ፡, $P_2$ ኢያሳጴድ ፡. — [12]) W F ወሰርድዮን ፡, $P_2$ ወሰርዴኖን ፡. — [13]) $P_2$ $L_2$ T ይበርቅ ፡. — [14]) $P_2$ $L_2$ T ፫. — [15]) $L_2$ verschrieben ዓመት ፡! — [16]) $P_2$ $L_2$ T ከመ ፡. — [17]) $L_2$ ወእገሪሁኒ ፡, $P_2$ fügt hinzu ይመስል ፡. — [18]) Fehlt in T. — [19]) W F $P_2$ $L_2$ T ወአዕይንቲሁ ፡. — [20]) Fehlt in $L_2$ T. — [21]) $P_2$ ዘያንጸበርቅ ፡, $L_2$ T ዘያንፀበርቅ ፡. — [22]) locus depravatus, das folgende ወከመ ፡ setzt vor dem ersten comparatum (ሰሌዳ ፡) ein ከመ ፡ voraus, das gleichwohl in allen Ms. fehlt: W verschrieben ሰሌዳ ፡. — [23]) F ebenfalls verderbt ከመ ፡, in T ወ zwischen den Zeilen nachgetragen, also nach $L_1$ $P_1$ korrigiert. — [24]) $P_2$ $L_2$ T ወእምአፉሁ ፡. — [25]) T እ፲ወ፪ ፡ (wohl erster Buchstabe von እሥርቱ ፡). — [26]) F አዝፋር ፡. — [27]) locus depravatus, $L_1$ $P_1$ hat das unsinnige ብርሃን ፧ ወማዕተብ ፡ ትኩል ፡, W F ብርሃን ፡ ማዕተብ ፡ ትኩል ፡, in T fehlen die drei Worte, $P_2$ $L_2$ nur ማዕተብ ፡, was ja an und für sich annehmbar wäre, doch weist das verderbte $L_1$ $P_1$ und auch W F auf obige ursprüngliche Gestaltung. — [28]) Fehlt

alsbald wird der heilige Geist in Gestalt einer[1]) weißen Taube herabsteigen[1]). **13.** Sein Gesicht wird wie ein[2]) Mensch sein, sein Hals lang wie ein Adler und seine Kopffedern[3]) werden[6]) dem Edelsteine[4]) Jaspis[5]) und Sardion[5]) gleichen[6]). **14.** Und seine Flügel in der Länge von sieben[7]) Ellen werden wie der Blitz und[8]) wie der Regenbogen[9]) leuchten[10]), seine Füße wie[11]) das glühende Erz vom Libanon[9]), seine Augen wie der[12]) Strahl[12]) der[12]) leuchtenden[13]) Sonne[9]), sein Bauch [wie] eine Schreibtafel (Pergamenttafel) und wie der weiße Schnee[9]). **15.** Und aus seinem Munde wird eine Feuerzunge kommen, die zwölf Ausläufer (Fransen) hat. **16.** Und auf seinem Kopfe (wird) ein (Kreuzes)zeichen, (das) aus Licht (besteht), befestigt (sein) und inmitten dieses (Kreuzes)zeichens, (das) aus Licht (besteht), wird deutlich (etwas) zum Vorschein kommen, wie das[14]) Angesicht[14]) eines[14]) weißen Lammes[15]), und es wird sieben Hörner und sieben Augen[15]) haben und vor allen Augen mit menschlicher Stimme reden und[16]) sagen[16]): „Jesus bin ich von Bethlehem im Lande Juda[17]), der[18]) Gott[18]) der[18]) Jakobiten[18])". **17.** Diese (Worte) sprechend wird er über dem Opfer des Patriarchen der Alexandriner schwebend bleiben. **18.** Und darauf wird er zum Himmel aufsteigen, indem das[19]) ganze Volk[19]) (ihn)[20]) sieht, und[21])

---

in $L_2$T. — [29]) T እጎለ፡እጎለ፡. — [30]) $L_2$T እንዘ፡ይብል፡. — [31]) F $P_2$ $L_2$T umgestellt እ″፡ው″፡ኢ″፡. — [32]) T fügt hinzu ወልዱ፡ለማርያም።. — [33]) So nach W F $P_1$ $P_2$, fehlt in $L_2$T, $L_1$ wohl verschrieben እምላክሙ፡. — [34]) Fehlt in $L_2$T, W F $P_1$ ለያዕቆባውያን፡. — [35]) F ዘለእስክንድርያ።, $P_2$ ዘእስ″።. — [36]) $P_2$ $L_2$T ይሬእዮ፡, nach ሬ in T ein Buchstabe ausradiert. — [37]) T ዓለም፡. — [38]) Fehlt in T. — [39]) Fehlt in T, F fügt hinzu ኵሉ፡.

[1]) Vgl. Mt. 3, 16. — [2]) $L_1$ $P_1$ W F fügen hinzu: hoher. — [3]) $L_2$T die Federn seines Rückens. — [4]) Fehlt in $P_2$. — [5]) Vgl. Apok. 4, 3; 1, 14 f.; 2, 18. — [6]) $L_2$T wie .... sein. — [7]) $P_2$ $L_2$T drei. — [8]) Fehlt in $P_2$ $L_2$T. — [9]) Vgl. Petrusapok. 7 ff.; Dan. 10, 6; Apok. des Elias I, 9, 12–19; 10, 1. — [10]) $P_2$ $L_2$T blitzen. — [11]) Fehlt in T. — [12]) Fehlt in $L_2$T. — [13]) $P_2$ $L_2$T (die) blitzende. — [14]) $L_2$T einfach: „ein" (weißes Lamm). — [15]) Apok. 5, 6, vgl. I Petr. 1, 19. — [16]) $L_2$T indem es sagen wird. — [17]) T fügt hinzu: der Sohn der Maria. — [18]) Fehlt in $L_2$T. — [19]) Die ... Welt. — [20]) Steht in $P_2$ $L_2$T. — [21]) Fehlt in T.

ዓለመ[1] ። 19. ወሶቤሃ : ይዌውዕ[2] : ንጉሠ : ኢትዮጵያ[3] : ምስለ : ሰራዊቱ : እስመ[4] : ርእዮ : ለእግዚአብሔር[5] : በአዕይንቲሁ[6] ። 20. ወይቀውም[7] : ኵሉ : ዓለም : በሃይማኖተ : ዚአሁ ። 21. ወሰብአ[8] : ሮሜ[8] : የአወይዉ[9] : ወይዌርዉ[10] : መጻሕፍቲሆሙ[11] : ውስተ : ባሕር ። 22. ወይጠመቁ : ሮሜኒ[12] : ወአይሁድኒ[13] : ወተንበላትኒ[14] : ወአረሚኒ : ይጠመቁ[15] : ኵሎሙ : ኅቡረ[16] : በስመ : ሥላሴ[17] : ቅድስት[18] ። 23. ወይብል[19] : ዐዋዲ[20] : ቀዲሙሰ[21] : ሐዋርያት[22] : ሰበኩ : ውስተ[23] : ዓለም ። 24. ይእዜሰ[24] : ለሊሁ[25] : *fol. 179v b ሐዋርያ : ክነ : ለርእሱ[26] : አምላክነ[27] : በከመ : ር*ኢክምዎ : ወሰማዕክሙ[28] : ቃሎ ። 25. ወሑሩ[29] : ወስብኩ[30] : ለለመጻእክሙ[31] : አይሁድ[32] : ለአይሁድ[33] : ወተንበላት[33] : ለተንበለት[33] : ወአረሚ[34] : ለአረሚ[35] ። 26. ወዘአበየ[36] : ሰጊደ[37] : ወአሚነ[38] : ትትሀበዮ : ሰይፍ[39] ። 27. ይእቲ : አሚረ : እሴላ[40] : ለሀገረ[41] : መከ[42] :

---

[1] Fehlt in T. — [2] T ይጼውዕ :, T verschrieben ይበውዕ :! — [3] T fügt hinzu: ወይትፌሣሕ :. — [4] In $P_2$ dahinter Rasur in Ausdehnung zweier Buchstaben und darauf =. — [5] Nach እ in F ein Buchstabe radiert. — [6] $L_2$ በአዕይንቲሆሙ :. — [7] $L_2 P_2$ ወቆመ :. — [8] $L_2$ T ወሮምዕ :. — [9] So nach F $P_1 P_2$ T, $L_1$ W $L_2$ የአውይው :, T fügt hinzu ወየሐዝኑ :. — [10] So nach W $P_1 P_2$ T, F $L_1 L_2$ ወይዌርው :. — [11] Fehlt in $P_2$, መ in $L_1$ auf einer Rasur. — [12] $L_2$ T ሮምኒ :. — [13] $P_1 P_2$ ወአይሁድኒ :. — [14] $P_1$ ወተንብላትኒ :, T ወተንበላትኒ :, $L_2$ umgestellt ወተንበላትኒ : ወአ″ :. — [15] Fehlt in $L_2$, in T nach ኅቡረ : gesetzt. — [16] Fehlt in $P_2$, W F hat die Stelle von ወይጠምቁ : (Z. 2) an wie folgt: ወ″ : ኵሎሙ : ኅቡረ : ሮሜኒ : (F dafür አረሚ :) ወአይሁድ :. — [17] W ሥሉስ :, ሥሉ in W auf einer Rasur, F ስሉሥ :. — [18] W F $L_2$ ቅዱስ :. — [19] $L_2$ ወይጸርሕ :, T ወይጸርኅ :. — [20] $L_2$ አዋዲ :, T ዓዋዲ :, wohl verschrieben für ዕዋዲ :, circuitus „Umgebung" (darum $L_2$ ይብሉ :), $L_2$ fügt hinzu እንዘ : ይብሉ :, T እንዘ : ይብል : ንጉሠ : ኢትዮጵያ ።. — [21] $P_2$ እስመ : ቀዳሚ :. — [22] T ሐዋርያቲሁ :. — [23] T zwischen den Zeilen noch ኵሉ :. — [24] $L_2$ T ወዮምሰ :. — [25] Fehlt in F $P_2$. — [26] Fehlt in T, $L_2$ dafür ለነ :. — [27] $L_2$ እግዚእነ :, T እ″ : ኢየሱስ : ክርስቶስ :. — [28] $P_2 L_2$ ወሰማዕክምዎ :. — [29] So nach W $P_1$, F $L_2$ T ሑሩ :, $L_1 P_2$ den altertümlichen Imperativ ወሑሩ :. — [30] ስብ in $P_1$ auf Rasur, ወ in W auf Rasur, $L_2$ ስብኩ :. — [31] W ለለ : መጻእክሙ :, መጻ in W auf Rasur, $L_2$ T ለለ ዘመጽክሙ :, $P_2$ ለለ : ዘ″ :. — [32] T አይሁድኒ : ለአይሁኒ : und dahinter aus Versehen nochmals ለአይሁድ :. — [33] Fehlt in $P_2$, W F $P_1 L_2$ ወተንበላት : ለተንበላት :, T ወተንበላትኒ : ለተንበላት ።. — [34] $P_2$ አረሚ :, T ወአረሚኒ :. — [35] In $P_2$ auf Rasur. — [36] $L_2$

seine[1]) Fittiche[1]) die[1])[2]) Welt[1]) beschatten[1]). **19.** Und alsdann wird der König von Äthiopien mit seinen Truppen ein Geschrei erheben[3]), denn er[4]) wird[4]) Gott mit seinen[4]) Augen gesehen haben. **20.** Und die ganze Welt wird[5]) in seinem Glauben begründet[5]) werden[5]). **21.** Die[6]) Leute[6]) von[6]) Rom[6]) aber werden heulen[7]) und ihre[8]) Schriften[8]) ins Meer werfen. **22.** Und die Römer, die Juden, die Muhammedaner und die Heiden werden sich taufen lassen, sie[9]) alle insgesamt[10]) werden[9]) im Namen der heiligen Dreieinigkeit getauft[9]) werden[9]). **23.** Der[11]) Herold[11]) aber wird (also) sprechen[12]): „Einst[13]) haben die[14]) Apostel in der[15]) Welt gepredigt. **24.** Jetzt[16]) aber ist unser Gott[18]) selbst[17]) Apostel geworden, wie ihr ihn gesehen und seine Rede vernommen habt. **25.** So[19]) gehet hin und[20]) predigt, so[21]) wie[21]) ihr[21]) zu[21]) jedem[21]) kommt[21]), die Juden den Juden und[22]) die[22]) Muhammedaner[22]) den[22]) Muhammedanern[22]) und[22]) die Heiden den Heiden. **26.** Wer sich aber weigert anzubeten[23]) und[24]) zu[25]) glauben[25]), dem werde das Schwert in Aussicht gestellt[26]). **27.** Wehe[27]) der Stadt Mekka an jenem Tage vor den Mengen der Truppen des Königs von

---

aus Versehen ወዘእበየ ፡ እበየ ፡. — 37) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — 38) Fehlt in W F, $L_2 P_2$ T እሚን ፡. — 39) ሰዩ in $L_1$ auf einer Rasur. — 40) Fehlt in $P_2$. — 41) So nach F, $L_1 P_1 P_2 L_2$ T ለሀገር ፡, W ለሃገር ፡. — 42) Fehlt in T, $L_2$ hat verschrieben ከመ ፡ und darauf እብገዝኅ ፡ (offenbar verstand der Schreiber das Wort ወከ ፡ nicht), P hat folgendes: ለሀገር ፡ ለዘእበየት ፡ እሚን ፡ በእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ከመዝ ፡ ይብል ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ።.

1) Fehlt in T. — 2) F fügt hinzu: „ganze". — 3) T fügt hinzu: „und sich freuen". — 4) $L_2$ sie werden .... ihren .... — 5) $L_2$ T ist begründet. — 6) $L_2$ T die Römer. — 7) T fügt hinzu: „und trauern". — 8) Fehlt in $P_2$. — 9) Fehlt in $L_2$, W F haben Satz 22 wie folgt: „Und alle insgesamt werden sich im Namen des heiligen Dreieinigen taufen lassen, die Römer (F die Heiden) und die Juden". — 10) Fehlt in $P_2$. — 11) $L_2$ T die Umstehenden (Umgebung). — 12) $L_2$ T rufen, $L_2$ fügt hinzu: „indem sie sagen werden", T „indem der König von Äthiopien sagen wird". — 13) $P_2$ noch: „nämlich". — 14) T seine. — 15) T fügt hinzu: „ganzen". — 16) $L_2$ T Heute. — 17) $L_2$ hat dafür: „für uns". — 18) $L_2$ Herr, T Herr Jesus Christus. — 19) Fehlt in F $L_2$ T. — 20) Fehlt in $L_2$. — 21) $P_2 L_2$ T euren einzelnen Völkern. — 22) Fehlt in $P_2$. — 23) Fehlt in $P_2 L_2$ T. — 24) Fehlt in W F $P_2 L_2$ T. — 25) Fehlt in W F. — 26) T jetzt: „an jenem Tage" (ይ″ ፡ እ″ ።). — 27) In $P_2$ ausgefallen.

እምብዝኆ[1] ፡ ሰራዊቱ ፡ ለንጉሠ[2] ፡ ኢትዮጵያ[3] ፡ ጸሊማን ፡ እጋራዊያን[3] ፡ እስመ[4] ፡ ይበዝኁ[5] ፡ ወኢትበጽሖሙ[6] ፡ በበ፩[7] እብን ፡ ለንሚእታ[8] ፡ ወለንሚቶታ[9] ። 28. ወከመዝ ፡ ትእምርቱ ፡ ለውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ላሕይ[10] ፡ ጥቀ[11] ፡ ወጽሕም[12] ፡ ወሪትዕ[13] ። 29. ወይስዕሮ ፡ ለንጉሠ ፡ ምስር ፡ ወይዔውቀ[14] ፡ ብእሲቶ[15] ፡ ወይሠይም[16] ፡ ካልአ ። 30. ወእንዘ[17] ፡ የአቱ[18] ፡ ይመይጣ[19] ፡ ለግዮን[20] ፡ ከመ ፡ ይንሣእ ፡ ጸባሕተ ፡ እምግብጽ[21] ፡ ወንጉሠ[22] ፡ ሮሚ ፡ ወይመልክ[23] ፡ ለኢየሩሳሌም ። 31. ወከመዝ[24] ፡ ትእምርቱ ፡ ለውእቱ[25] ፡ ንጉሥ[26] ፡

---

1) $L_2$ verschrieben እብዝኆ ፡, T ወብዙኆ ፡. — 2) Fehlt jetz in T. — 3) W F $L_2$ $P_1$ እጋራውያን ፡, T አገራውያን ፡. — 4) Fehlt in $P_2$ $L_2$. — 5) $L_2$ ብዙኃን ፡. — 6) $P_2$ verschrieben ወኢይትበጽሖሙ ፡, $P_1$ ወኢትበጽሒሙ ፡. — 7) $L_2$ በበእሐቲ ፡, $P_2$ በ ፡ እሐቲ ፡, vor በ ein Buchstabe radiert (በ?). — 8) Fehlt in $P_2$ $L_2$. — 9) $L_2$ ለንሚቶታ ።, $P_2$ ለንሰቶታ ።, die ganze Stelle von እስመ ፡ (Z. 2) an fehlt in T. — 10) W F ልሁይ ፡. — 11) Fehlt in $L_2$ T. — 12) So nach $P_2$, $L_1$ $P_1$ W F T ወጸሐም ፡, $L_2$ umgestellt ጸኃም ፡ ወላሕይ ፡, beides wohl verschrieben für ጸሕም ፡. Zur Etymologie: Dillmann führt in seinem Lexikon 1325 zu እላ ፡ በዕምው ፡ (tranquillus, sedatus, modestus) die Varianten በጸሐምው ፡ und በጸሕም ፡ mit der Scholie በችር ፡ ሕባር ፡ auf. Diese Bedeutung paßt in unserem Zusammenhang nun gar nicht hinein, so daß ich es mit der Zusammenstellung der √ ጸሐመ ፡ mit arab. صحم VIII = sich aufrecht stellen, I also = aufrecht stehen, versuchen möchte. ጸሕም ፡ bezw. ጽሕም ፡ hieße also: „aufrecht, gerade" und paßt so als Synonym gut zu dem folgenden ወሪትዕ ፡, jedenfalls besser als „tranquillus". — 13) T dafür ወፍሡሕ ፡ እዕይንቲሁ ፡. — 14) Fehlt in $L_2$ T, so nach F W, $L_1$ $P_1$ $P_2$ ወይዔውዎ ፡. — 15) Fehlt in $L_2$ T, F ለብእሲቱ ፡. — 16) So nach W F $P_2$ $L_2$ T, $L_1$ $P_1$ ወይሠይሞ ፡, $L_2$ T fügen hinzu ህየንቴሁ ፡. — 17) Fehlt in $L_2$, $P_2$ እንዘ ፡. — 18) Fehlt in $L_2$. — 19) $P_2$ ወይመይጣ ፡. — 20) $L_2$ ለጌዎን ፡, T fügt hinzu ለማየ ፡ ተከዚ ።, vgl. Arab. Homilie Kap. 2, 2 und Note 17. — 21) $P_2$ hat እምግብጽ ።, also Satzschluß! — 22) W F ወእምንጉሠ ፡. — 23) $P_1$ ወይመልክ ፡, $P_2$ $L_2$ T ይመልክ ፡. — 24) Nach መ in F ein Buchstabe radiert. — 25) Fehlt in $P_2$, in $P_1$ zwischen den Zeilen nachgetragen. — 26) Fehlt in $P_2$.

1) Fehlt in $P_2$ $L_2$. — 2) T hat Satz 27 in folgender Fassung: „Wehe der Stadt, die sich weigert an unsern Herrn Jesus Christus zu glauben, wie der König von Äthiopien sagt. Und zahlreich sind seine Truppen, die schwarzen Fußtruppen". Möglicherweise hat sich in obiger Stelle eine Erinnerung an die ḥimjarisch-äthiopischen

Äthiopien, den schwarzen Fußtruppen; denn[1]) zahlreich sind sie und nicht (für jeden) ist je ein Stein vorhanden, um ihn zu[1]) nehmen[1]) und[1]) zu zerstören[2]). **28.** Und so wird das Zeichen (die Standarte) dieses Königs überaus[3]) schön und aufrecht und[4]) gerade[4]) sein[4]). **29.** Und er wird den König von Ägypten absetzen, sein[5]) Weib[5]) als[5]) Gefangene[5]) mit[5]) sich[5]) führen[5]) und einen andern[6]) einsetzen. **30.** Und[7]) auf[7]) dem[7]) Heimwege[7]) wird er abermals zum (Fluße) Geyōn[8]) (Nil) kommen, um von Ägypten und vom Könige von Rom Tribut zu nehmen und wird über Jerusalem herrschen[9]). **31.** Und so wird die[10]) Standarte[10]) dieses[10]) Königs[10]) schön[11]) und hochragend[12]) sein und[13]) er[13]) wird das Zeichen des

---

Kriege, vielleicht speziell an den „Elefantenzug" des 'Abraha el 'Ašram ibn eṣ-Ṣabbāḥ gegen Mekka erhalten. Vgl. Winard Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die ḥimjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung, ZDMG. 35, 1—74. F. Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, S. 44 ff. K. Conti Rossini, Acta Panṭalēwon (CSCO., Script. Aeth., Tom. XVII, Sér. II.), Kap. 7—9. In Kap. 7 findet sich übrigens auch der Ausdruck ጸሊማን ፡ ሐራ ፡ und ወጸሊማን ፡ ሰብእ ፡ አጋር ፡. Vgl. auch die in Abessinien verbreitete Sage, daß die Kaaba vor der Auferstehung von den Abessiniern zerstört werden würde. G. Rohlfs, Abessinien, p. 83. — [3]) Fehlt in $L_2$T. — [4]) T hat dafür „und seine Augen werden froh sein". — [5]) Fehlt in $L_2$T. — [6]) $L_2$T fügen hinzu: „an seiner Stelle". — [7]) Fehlt in $L_2$, zieht $P_2$ ohne „und" zu Satz 30. — [8]) T Glosse „zum Wasser des Takazē". Zu ግዮን ፡, ጊዮን ፡ vgl. das arabische نيل جيحون in der arabischen Homilie des Cyrillus, Kap. 2, 2 und Note 17. — [9]) $P_2L_2$T um von Ägypten Tribut zu nehmen, und der König von Rom wird über Jerusalem herrschen. In Satz 29 und 30 verbirgt sich übrigens möglicherweise eine Anspielung auf den Zug des Newāya Krestos (Sayfa 'Ar'ād, regierte 1342—1370) nach Ägypten. Die Cronaca abbreviata d'Abissinia (F. Béguinot, Rom 1901) erzählt dies Ereignis wie folgt (ich gebe Béguinot's Übersetzung S. 9 f.): „ed essendo stato benedetto da lui (abbā Madḫānina Egzi'e) andò e combattè (Newāya Krestos) contro l'alto Egitto, perchè il principe egiziano aveva messo in ceppi abbā Märqos, patriarca di Alessandria, uno degli 84 patriarchi, per causa di tributo. Liberò quindi quel principe il patriarca e lo restituì nel suo seggio; questo racconto è scritto nel Senkesār ai 19 di Ṭeqemt". Vgl. auch Kebra Nagašt, Kap. 117. Beide Sätze scheinen übrigens ein Einschub zu sein, worauf wenigstens die fast wörtlich gleichen Sätze 28 und 31 hinweisen. — [10]) $P_2$ „seine St.". — [11]) T noch „von Ansehen". — [12]) T fügt hinzu: ihre Höhe. — [13]) $L_2$T der (das Zeichen . . . . tragen wird).

## Die Vision von den sieben Königen.[1])

1. ወእምድኅረዝ ፡ ይነግሥ ፡ ፯ንገሥት[2]) ፡ እለ ፡ ስሞሙ ፡ ፩[3])አ ፡ ፪ሮ ፡ ፫ወ ፡ ፬ፊ[4]) ፡ ፭ማ ፡ ፮[5])ዮ ፡ ፯[6]) ሐሳዊ ፡ መሲሕ[7]) ። 2. ወእምድኅሬሁ ፡ ይመጽእ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ መብረቅ[8]) ፡ መሣጢ[8]) ፡ ወያቀውም ፡ ደይኖ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወእልቦ ፡ ዘያመሥጥ ፡ እምፍርሀት ፡ እስከ ፡ ዘመን ። 3. ወእምድኅሬሁ ፡ ኵሉ ፡ የአቱ[9]) ፡ ውስተ ፡ ርስቱ[10]) ፡ ዘለዓለም ። 4. ኀለፈ ፡ ዝዓለም ፡ ወእልቦ ፡ ዘይዜክሮ[11]) ፡ ኢበቃል[12]) ፡ ወኢበኀሊና ፡ ዓለም[13]) ፨ ፨
፨ ፨ ፨ ፨ ፨

---

[1]) Fehlt in $L_2$ T. In $P_2$ ist das ganze Stück leider größtenteils zerstört; was an Varianten nur irgendwie leserlich ist, soll gleichwohl hier aufgenommen werden. — [2]) In $L_1$ nach ት ein Buchstabe ausradiert. — [3]) F ለ፩. — [4]) So nach F W $P_1$, $L_1$ ፫ወ፬ፊ ፡. — [5]) So nach W F $P_1$. $L_1$ wohl verschrieben ፯ዮ ፡. — [6]) So nach W F $P_1$. $L_1$ wohl verschrieben ፮. — [7]) Gerade diese Stelle ist in $P_2$ gänzlich unleserlich. — [8]) W F umgestellt መሣጢ ፡ መብረቅ ።. — [9]) in $P_2$ danach Rasur dreier Buchstaben und ፡. — [10]) W F umgestellt ው″ ፡ ር″ ፡ የ″ ፡. — [11]) W ዘይዜክር ፡. — [12]) $P_2$ በቃል ፡. — [13]) Fehlt in $P_2$, das vorher ።═። hat und schließt ስብሐት ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ።, W F fügen hinzu: ተፈጸመ ፡ ራእየ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ለዝንቱ ፡ ቅዱስ ፡ ተሃሉ ፡ ምስለ ፡ ፍቁሩ ፡ (F ፍቁራ ፡) አቡቂር ፡ (F መርዶክዮስ ፡) ወምስለ ፡ (ወም in F auf Rasur) ኵሎን ፡ ክርስቶሳውያን ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። አሜን ፡ ወአሜን ፡ ለይኩን ፡ ለይኩን ።.

## Die Vision von den sieben Königen.[1]

**1.** Und darnach werden sieben Könige herrschen, von denen der erste *'a*, der zweite *rō*, der[2] dritte[2] *wa*[2]), der[2] vierte[2] *fī*[2]), der fünfte *mā*, der sechste[3] *yō*[3] und der[4] siebente[4] Pseudomessias (Antichrist)[5] heißen wird[6]. **2.** Und nach ihm wird das Wort Gottes wie ein reißender Blitz kommen und wird über alle Menschen sein Urteil fällen, und keiner wird aus Furcht eine Weile entfliehen. **3.** Und darauf wird jeder in sein ewiges Erbe zurückkehren. **4.** Vergangen ist diese Welt, und keiner wird weder mit einem Worte noch in Gedanken der[7] Welt[7] Erwähnung[8] tun[8].

---

[1]) Fehlt in $L_2$ T. — [2]) $L_1$ der dritte und vierte *fī*. — [3]) $L_1$ der siebente *yō*. — [4]) $L_1$ der sechste (beide Varianten $L_1$ wohl Verschreibungen). — [5]) Vgl. Mc. 13, 22; Mt. 24, 24; Lk. 21, 8. — [6]) Vgl. die Einleitung S. 207 f. — [7]) $P_2$ ihrer. — [8]) W sich erinnern. $P_2$ fügt als Abschluß hinzu: „Preis sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste“. WF fügen als Abschluß hinzu: „Zu Ende ist die Vision des 'Abbā Sīnōdā. Das Gebet und der Segen dieses Heiligen sei mit seinem Geliebten (F ihrem! Geliebten) 'Abūḳēr (F Mardōkyōs) und mit uns Christen allen in alle Ewigkeit, Amen und Amen, es sei, es sei.

(Fortsetzung im nächsten Bande.)

---

# Ein bisher nicht erkanntes persisches Lehnwort im babylonischen Talmud.

Von **W. Bacher.**

Eine der häufigsten Bezeichnungen für einen Gelehrten im babylonischen Talmud ist צוּרְבָּא מֵרַבָּנַן. Die Anwendung des Ausdruckes ist eine sehr mannigfaltige und seine Bedeutung ist jedem Zweifel entrückt. Nur einige Beispiele seien angeführt. In Schebuoth 30ᵇ beginnt der Ausspruch über den Prozeß zwischen einem Gelehrten und einem Ungelehrten so: האי צורבא מרבנן ועם הארץ דאית להו דינא. Derselbe Gegensatz in Erubin 39ᵃ: אי צורבא מרבנן הוא . . . אי עם הארץ הוא. Ebenso bezeichnet der Ausdruck den Gelehrten im Gegensatze zu einem gewöhnlichen Menschen. S. Pesachim 52ᵃ: הני מילי אינש דעלמא ההוא צורבא מרבנן הוא; ebenso Jebamoth 121ᵃ: לא שנא אינש דעלמא לא שנא צורבא מרבנן. Was bedeutet nun der erste Bestandteil dieses Ausdruckes, dessen zweiter Bestandteil schon an sich die Zugehörigkeit zum gelehrten Stande anzeigt (מרבנן = von den Gelehrten). Die bisherigen Erklärungen zeugen von der vollständigen Ratlosigkeit dem Worte צורבא gegenüber. R. Nathan bringt das Wort im Aruch unter צרב II und stellt es mit dem ebenfalls alleinstehenden Worte צריבן, Beza 7ᵃ, zusammen, das R. Nathan mit „hart und fest" (es ist von Eiern die Rede) erklärt; צורבא sei — so nimmt R. Nathan weiter an — ein Abstraktum, und צ' מרבנן bedeute soviel wie חוזק תלמידי חכמים (die Festigkeit der Weisenjünger, der Gelehrten). Der Form des Wortes entspricht diese Annahme sehr gut; man muß hinzufügen, daß das Abstraktum für das Konkretum angewendet ist und der Ausdruck bedeutet: „ein Fester von den Gelehrten". Aber jenes צריבן an sich ist nicht genügend sichergestellt, wie der Kommentar Raschi's zu der zitierten Stelle Beza 7ᵃ oben beweist. Der unter Raschi's Namen edierte Kommentar zum Traktate Taanith 4ᵃ erklärt צורבא in unserm Ausdrucke mit בחור חריף „jung und scharf", ebenfalls mit Heranziehung jenes צריבן in Beza 7ᵃ, das aber nicht näher erklärt wird. Dabei bemerkt der Kommentator, daß nur ein jünger Gelehrter als צורבא מרבנן bezeichnet wurde, während es bei einem alten Gelehrten einfach heißt: ההוא מרבנן. Es ist dies eine Distinktion, welche durchaus nicht Stich hält, da mit unserm Ausdrucke Gelehrte jedes Alters bezeichnet werden[1]). — Buxtorf

1) S. darüber Abraham Zacuto in Juchasin, ed. Filipowski, S. 179.

(Lexicon Chald. Talm. et Rabb., Col. 1938) erklärt unsern Ausdruck so wie R. Nathan und verweist am Eingange seines betreffenden Artikels noch auf Targum Obadja V. 9, wo איש mit גברא דביה צַרְבָא („Mann, in dem Kraft ist"), übersetzt ist. — Levy im Wörterbuch über die Targumim (II, 335) bringt unsern Ausdruck im Artikel צרב „fest sein", wofür als einziges Beispiel die Paelform לצרבא aus dem Targum zu 2 Chron. 34, 10 zitiert wird. Die von Buxtorf zitierte Targumstelle erwähnt er gar nicht und übersetzt dann unsern Ausdruck (für den Taanith 12ª zitiert ist) so: „ein junger Gelehrter, der nämlich wegen seiner Jugend kräftig, scharfsinnig ist". Von dieser irrigen Auffassung geht Levy in seinem Wörterbuche über die Talmudim und Midraschim (IV, 216) ab, verfällt aber einer andern Einseitigkeit in der Erklärung des Ausdruckes. Er liest ihn gegen die traditionelle Aussprache צוֹרְבָא („eig. = צָרוֹב"), „der sammelt, befestigt", mit Hinblick auf das im vorhergehenden Artikel erklärte Substantiv צָרוֹב (Plural צָרוֹבִין, Kidduschin 82ª), „eig. der Zusammentragende, Befestigende, insbesondere der Gold- und Silberarbeiter, vom Löten und Festmachen der Geschirre so benannt". Eine etymologisch ganz in der Luft schwebende Erklärung! — Kohut (Aruch Completum VII, 45) zieht das arabische ضريبة in der Bedeutung „Schärfe" heran und erklärt צורבא als Abstraktum in der Bedeutung „Scharfsinn". Jastrow (Dictionary 1271) geht auf das biblische צָרֶבֶת (Brandwunde) zurück, erklärt צוֹרְבָא (צָרַב) mit „mark of a burn, scab" und erklärt unsern Ausdruck, mit Hinweis auf Aboth II, 10, auf bizarre Weise so: „One that has caught fire by associating with Rabbanan" („Jemand, der durch den Verkehr mit den Gelehrten Feuer gefangen hat"). — Dalman (Aram.-neuhebr. Wörterbuch, 345) scheint Jastrow zu folgen, wenn er erklärt: „Angesengter" (Beinamen junger Gelehrter). Dalman eignet sich also dieselbe Distinktion an, die schon Abraham Zacuto als falsch zurückgewiesen hatte und die auch Levy in seinem zweiten Wörterbuche, das im Targumwörterbuche Gesagte stillschweigend zurücknehmend, für unbegründet erklärte.

Eine weitere Kritik dieser verschiedenen Erklärungen, die auf fragwürdiger etymologischer Grundlage beruhen und, sowohl was die Form als was den Sinn des Wortes צורבא betrifft, als unbefriedigend bezeichnet werden müssen, ist unnötig. Bei der Darbietung meiner eigenen Erklärung kann ich mich kürzer fassen. Da unser Wort ausschließlich im babylonischen Talmud vorkommt, also dem Sprachschatze der babylonischen Juden und ihrer Lehrhäuser angehört, so darf man von vornherein an die Herkunft des Wortes צורבא aus dem Persischen denken. Das persische Ursprungswort ist aber nicht schwer zu finden. Es ist چَرْب (*čarb*), „fett, feist" und in metaphorischer Bedeutung: „hervorragend, vorzüglich" („superans, praevalens", Vullers I, 566). Diese metaphorische Bedeutung

ist im Sprachgebrauche festgewurzelt, denn sie hat die verbalen Ausdrücke چرب داشن, praevalere, superare (ibid.) und چربيدن, praevalere, superare, excellere (Seite 567) erzeugt. Die für diese Bedeutungen zitierten Beispiele gehören älteren Dichtern an (z. B. Niẓāmī). Unter den Kompositis des Adjektivum چرب findet sich auch چرب دست mit den Bedeutungen „praevalens, virtute excellens; intelligens, sapiens". Diese Bedeutungen bieten sich von selbst zur Erklärung des talmudischen Wortes dar. צורבא מרבנן bedeutet nichts anderes als: „ein vorzüglicher Gelehrter"; genauer: „ein unter den Gelehrten Hervorragender".

Wie nun צֻרְבָּא aus *čarb* geworden, läßt sich ebenfalls zwanglos erklären. Dem Konsonanten چ (צ̌) entspricht im Talmudischen צ̌ (s. Grundr. d. iran. Phil. I, 256); z. B. צָדְרָא, im babylonischen Talmud öfters vorkommender Ausdruck für ein Gewand aus Hanf o. ä. (Levy, IV, 174), = pers. چادر, s. Fleischer bei Levy, IV, 230, (es muß, wie Fleischer berichtigt, צִדְרָא gesprochen werden). Dieses Beispiel zeigt auch, daß die Juden Babyloniens, wenn sie ein persisches Nomen in den Wortschatz ihrer aramäischen Muttersprache aufnahmen, es mit der Endung des aramäischen Stat. emph. versahen. So ist auch die Endung von צורבא zu erklären. Was endlich den Vokalwandel betrifft, so ist *u* für *o*, besonders unter Einfluß von Labialen, hier des ב im Auslaute, eine gewöhnliche Erscheinung im Mittelpersischen (Grundr., 271) und im Judenpersisch (ib. 411).

Daß die hiermit festgestellte Bedeutung unseres Ausdruckes auch dem Begriff entspricht, den man in den jüdischen Kreisen Babyloniens mit ihm verknüpfte, beweist folgendes Beispiel. In Megilla 28[b] lesen wir eine Stufenfolge des gelehrten Wissens: קָרָא, der bloß Bibelkundige; תַּנָּא, der Kenner der tannaitischen Traditionen; צורבא מרבנן, der Inhaber der vollen Halachakunde. Man wendete gelegentlich den Ausdruck auch auf sehr bekannte und anerkannte Gelehrte an, so auf Mar Samuel, das berühmte Schulhaupt von Nahardea (Berachoth 19[a]), auf Rabba b. b. Chana, den hervorragenden und zumeist in Babylonien tradierenden Schüler Jochanan's (Baba Mezia 19[a]). In einer in dem Stile der babylonischen Lehrhauserzählungen gehaltenen Erzählung wird er sogar auf Akiba angewendet (Megilla 28[a]). Man muß daran denken, daß mit רבנן sämtliche Mitglieder des Lehrhauses, auch die vielen, niemals mit Namen genannten verstanden sind. Wer unter diesen hervorragte, wer ein vollgültiger Inhaber des gelehrten Wissens war, hieß, der metaphorischen Bedeutung des persischen Lehnwortes entsprechend, צורבא מרבנן, der aus der Mitte der Rabbanan Hervorragende.

---

# Zur Kritik der Achämenideninschriften.

Von

**F. H. Weißbach.**

Im 63. Bande dieser Zeitschrift SS. 830—846 hatte ich 2 Schriften von A. Hoffmann-Kutschke besprochen, die beide die altpersischen Inschriften des Darius von Bīsutūn betreffen. Daß ihr Verfasser mit meiner Kritik nicht einverstanden sein würde, ließ sich voraussehen. In der Tat ist H.-K. in Bd. 65 SS. 302 ff. einigen meiner Ansichten entgegengetreten. In einer kurzen Nachschrift hat er dann auch zu meinem inzwischen erschienenen Buche „Die Keilinschriften der Achämeniden" Stellung genommen, ebenso in der Deutschen Tageszeitung vom 15. Juli 1911, in der Deutschen Literatur-Zeitung 1911 Spp. 2908 ff. (im Anschluß an seine „Besprechung" meiner Schrift „Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis"), im Recueil de travaux 34 pp. 4 ss., wieder in der Deutschen Tageszeitung vom 2. März 1912 (bei der Besprechung von E. Meyer's Schrift „Der Papyrusfund von Elephantine"); endlich hat er meine Schrift „Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis" zum 2. Male einer „Besprechung" gewürdigt ZDMG 66, 524 f. Mehrere Monate schon, bevor diese reiche Produktion eingesetzt hatte, war für H.-K. ein Verteidiger erstanden: F. Bork (ZDMG 64, 509 ff.) steht zwar H.-K. „gänzlich fern", hat sogar seine beiden in der ZDMG besprochenen Schriften „bisher nicht zu Gesicht bekommen", muß aber nichtsdestoweniger H.-K. „fast durchweg gegen Weißbach in Schutz nehmen". So hat er sich „nach langem Bedenken entschlossen, das einzig mögliche Mittel der Abwehr anzuwenden, nämlich an derselben Stelle, wo sie erschienen, die Urteile des Kritikers auf ihre Daseinsberechtigung hin zu untersuchen". Jede Abwehr setzt einen Angriff voraus. In diesem Falle war ein Angriff meinerseits nicht erfolgt, am allerwenigsten auf Bork, dessen Name in meiner Kritik gar nicht erscheint. Die Tatsache, daß ich einige „Ergebnisse anderer", die mir nicht genügend gesichert erschienen, als „unsicher", eine ephemere Deutung als „ephemer", eine phantastische Auslassung als „phantastisch" bezeichnet habe, verleiht einem völlig Unbeteiligten noch lange kein Recht, sich in Schmähungen gegen mich zu ergehen. Es ist Bork

gar nicht eingefallen, „die Urteile des Kritikers“ auf ihre Daseinsberechtigung zu untersuchen, sondern er hat aus der Fülle dieser Urteile einiges wenige herausgegriffen, was seiner Absicht, meine wissenschaftlichen Bestrebungen auf diesem Gebiete nach Möglichkeit herabzusetzen, am besten zu entsprechen schien. Dieselbe Tendenz leuchtet auch aus seiner späteren Kritik [1]) meiner „Keilinschriften der Achämeniden“ hervor, wenn diese auch schließlich in einen Mollaccord ausklingt. Ich würde eine solche Art Schriftstellerei am liebsten völlig unberücksichtigt lassen. Da es aber nur Wenige gibt, die auf diesem Forschungsgebiet selbständig arbeiten, ist zu befürchten, daß die Ausführungen Bork's und seines Schützlings, falls sie unwidersprochen bleiben, eine arge Verwirrung anrichten; Anzeichen dafür liegen bereits vor. Ich werde deshalb zunächst Bork's Kritik Punkt für Punkt erörtern und dann die wenigen Stellen aus den Inschriften besprechen, die einer nochmaligen Erörterung bedürfen.

An erster Stelle steht die Transkriptionsfrage. Die Transkription, die alle befriedigt, soll noch gefunden werden. Auch ich bin von Anfang an nicht so sanguinisch gewesen, zu hoffen, daß die von mir gewählte Transkription allgemeine Billigung finden würde. Meine Erwartung hat mich nicht getäuscht. Während aber von anderen Kritikern [2]) nur die eine oder andere Kleinigkeit gerügt worden ist, „muß“ B. „die Umschrift des iranischen und elamischen Teiles grundsätzlich verwerfen“. Denn: „Im iranischen Teile liegt eine durch nichts begründete Neuerung vor, die dem entgegenarbeitet, was uns heute so nottut.“ Wir erfahren nicht, worin das besteht, was uns heute so nottut. Dadurch ist mir die Möglichkeit abgeschnitten, auf diesen Punkt zu antworten. B. [3]) fährt fort: „Die Ausführungen auf S. XXXIV ff. zeigen, wie fremd W. allen diesen Dingen gegenübersteht.“ Auch dieses Urteil, dessen Begründung durch wirkliche Tatsachen B. auf das sorgfältigste vermieden hat, darf ich auf sich beruhen lassen. Ich hatte S. XXXV meines Buches die Ergebnisse meiner Bestrebungen hinsichtlich der Transkription in 6 Sätze zusammengefaßt, von denen aber nur die beiden ersten B.s Beifall finden. B. hält also mit mir eine internationale Einigung in der Transkriptionsfrage nicht nur für wünschenswert und nötig, sondern auch für möglich, und ist mit mir der Ansicht, daß diese Einigung voraussichtlich weniger durch Kongreßabstimmungen und Majoritätsbeschlüsse als auf dem Wege des freien Wettbewerbs einzelner Gelehrten und kleinerer Gruppen herbeizuführen sein wird.

---

1) Orient. Literaturzeitung (In folgendem abgekürzt OLZ) 15, 63 ff. 1912.

2) Meillet Journal asiatique X. Série 17, 372 s. 1911. Ungnad ZDMG 65, 613. 1911.

3) Ich kürze die immer wieder vorkommenden Namen für gewöhnlich ab, auch meinen eigenen, wenn er in wörtlichen Anführungen gegnerischer Stellen ausgeschrieben ist.

Meine 3. These lautet: „Die Transkription fremder Schriftsysteme geschieht durch Buchstaben, die ausschließlich dem lateinischen Alphabet entnommen werden. Zur Bezeichnung von Lauten, für die das lateinische Alphabet keine Buchstaben besitzt, werden Buchstaben für ähnliche Laute gewählt, aber mit diakritischen Zeichen versehen." B. findet das „pedantisch und undurchdacht, schon in der Frage, was denn eigentlich als lateinisches Alphabet zu gelten habe. Wenn zu diesem auch das *u* gehört, so auch das *w*, und dann auch das *ü*, und wenn dieses, so auch das *þ*; dann steht auch dem *ꝥ* nichts im Wege, und wir können ein *Ꞅ* getrost als „lateinisch" bezeichnen. Haben wir denn irgend eine moralische Verpflichtung, von irgend einem Zeitpunkte an keine Weiterbildung des „lateinischen Alphabetes" mehr vorzunehmen?" Eine moralische Verpflichtung dazu haben wir natürlich nicht, und tatsächlich haben ja die meisten, die für eine fremde Sprache oder für ein fremdes Alphabet eine lateinische Transkription benötigten, ohne jedes Bedenken das lateinische Alphabet weitergebildet. Diese Weiterbildung kann auf verschiedenen Wegen erfolgen: entweder durch gewisse Veränderungen einzelner Buchstaben, wodurch Gebilde wie die von Bork angeführten *þ*, *ꝥ* und *Ꞅ* entstehen, oder durch Hinzufügung diakritischer Zeichen wie Punkte, Häkchen, Striche, Ringelchen usw. B. fährt fort: „Wenn W. mit diakritischen Zeichen aushelfen will, so ist das ungeheuer unpraktisch; der Ruf nach der möglichsten Vermeidung dieser beim Setzen übersehenen, bei dem Drucke wegspringenden, vom Leser so leicht verlesenen Haken ist gerade allgemein genug." — Ich stelle zunächst fest, daß B. selbst diesem Rufe bis jetzt noch nicht Folge geleistet hat. In seinen Beiträgen zur Sprachwissenschaft Teil II (Königsberger Schulprogramm 1908 No. 22) S. 4 hat er nicht weniger als 7 Buchstaben mit diakritischen Zeichen (*č*, *ǰ*, *ṭ*, *ḍ*, *š*, *ṇ*, *ṛ*) verwendet, und in seiner Kritik, die ich eben bespreche, immer noch *č* und *š*. Er scheint dies auch durchaus nicht für unpraktisch zu halten; sonst würde er sich doch schwerlich darauf eingelassen haben. Unpraktisch, und zwar „ungeheuer unpraktisch" (in Sperrdruck) ist es für ihn nur dann, wenn Weißbach dasselbe tun will. Das ist der Unterschied. Was B. gegen die „beim Setzen übersehenen ... Haken" einwendet, trifft also seine Transkription nicht minder, und nicht nur die Buchstaben mit diakritischen Zeichen, sondern auch die von ihm „getrost als „lateinisch"", von allen anderen ebenso getrost als nordisch bezeichneten Buchstaben *þ* und *Ꞅ*. Denn daß diese sowie das *ꝥ* vom Setzer und Leser leicht verlesen werden können, steht wohl außer Frage[1]); und wenn bei *þ* der senkrechte Strich oben und bei *Ꞅ* der Haken oben links in der Presse verstümmelt wird, ist die Wirkung dieselbe und die

1) Ich mache darauf aufmerksam, daß OLZ 9, 487 Z. 23 v. u. wirklich *amupa* st. *amuþa* und 11, 320 Z. 5 v. u. *Fuhra* st. *Ꞅuhra* als Druckfehler stehen.

Verwechselung mit *p* und *F* unausbleiblich. Der Autor ist gegen derartige Zufälle ziemlich machtlos. Höchstens kann er darüber wachen, daß der Stempelschneider die diakritischen Zeichen an den geeignetesten Stellen und nicht zu unauffällig anbringt. Alles weitere hängt von der Tüchtigkeit des Schriftgiessers, der nicht zu sprödes Letternmetall verwenden darf, von der Sorgfalt des Setzers und des Korrektors, von der Umsicht des den Druck überwachenden Maschinenmeisters und schließlich von der Aufmerksamkeit des Lesers ab.

Aber meine 3. These hat B. auch „pedantisch und undurchdacht" gefunden. Den Beweis dafür, daß sie undurchdacht sei, hat er sich klüglich erspart. Und ob sie die Bezeichnung pedantisch verdient, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Die Verwendung nordischer und anderer unlateinischer (z. B. griechischer) Buchstaben neben lateinischen mit diakritischen Zeichen bietet, wie wir gesehen haben, keinen Vorteil. Wohl aber empfiehlt es sich schon aus ästhetischen Rücksichten, die Vermengung lateinischer und unlateinischer Buchstaben tunlichst zu vermeiden. In dieser Beziehung kann ich P. Haupt[1]) und den von ihm benannten Gelehrten Brockhaus und Monier Williams, sowie W. Schmidt[2]) nur beistimmen. Sollte sich einst wider Erwarten die Zuhülfenahme solcher fremder Buchstaben als unentbehrlich erweisen, so müßten freilich die ästhetischen Rücksichten zurücktreten. Denn das Unentbehrliche ist nicht allemal schön, aber es ist notwendiger als das Schöne. Einstweilen liegt jedoch, soviel ich sehe, kein Bedürfnis vor, und ich ziehe schon deshalb die konsequente und systematische Anwendung diakritischer Zeichen der partiellen und systemlosen, wie B. sie vertritt, vor.

Meine 4. These lautet: „Für jeden einheitlichen Laut ist nur ein Buchstabe, eventuell mit diakritischen Zeichen, zu verwenden." Dieser Satz „beweist" nach B., „wie ferne W. allen lautlichen Fragen steht. Es gibt nichts Schwierigeres als die Entscheidung darüber, was ein „einheitlicher Laut" ist. Hält W. das, was er im Iranischen als *k̑* umschreibt, für einen einheitlichen Laut? oder sein *ġ*?" Natürlich tue ich dies. Warum soll ich klüger sein wollen als die alten Iranier, die sowohl *k̑* als auch „mein *ġ*"[3]) als einheitliche Laute aufgefaßt haben, da sie sie durch einfache Zeichen, nicht Zusammensetzungen oder Ligaturen wiedergeben! Vielleicht nimmt B. auch von der „Arbeit eines Näherstehenden nun endlich Kenntnis"[4]), der vor fast 10 Jahren ausgesprochen hat, daß für die iranische Auffassung *č* (= mein *k̑*) „ein einfacher Laut

1) Beiträge z. Assyriologie 1, 250 f. nebst Anmerkungen.

2) Anthropos 2, 314 ff. § 57; 516 §§ 90 f. 1907. Leider ist mir diese ausgezeichnete Arbeit erst vor kurzem bekannt und zugänglich geworden.

3) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß auch B. noch 1910 das ungeheuer unpraktische Zeichen *ǰ* verwendet hat: OLZ 13, 461.

4) ZDMG 64, 580 ZZ. 14 f.

ist[1])". Weshalb hat B. nicht damals dagegen polemisiert, als es noch Zeit war, dem Unheil zu steuern? Die iranischen Laute *k̑* und *ǵ* finden wir aber auch im Sanskrit, wo sie von den indischen Grammatikern ausdrücklich als einheitlich betrachtet wurden. Ihre Anschauung wird durch die Metrik als richtig erwiesen, da einfaches *k̑* oder *ǵ* unmittelbar vorhergehenden kurzen Vokal nicht positionslang macht[2]). Schließlich möchte ich noch erwähnen, daß W. Schmidt[3]) unter seinen Transkriptionsvorschlägen folgenden Satz aufgestellt hatte: „Jeder einfache Laut muß mit einem einzigen Zeichen geschrieben werden." Wer hieraus den Schluß ziehen wollte, wie ferne dieser Gelehrte allen lautlichen Fragen steht, würde unrettbar dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen. Ich bitte den geehrten Leser, selbst zu prüfen, ob sich meine 4. These inhaltlich von Schmidt's Forderung irgendwie unterscheidet.

Meine 5. These lautet: „Kein Buchstabe darf mit einem und demselben diakritischen Zeichen zur Bezeichnung verschiedener Laute verwendet werden." B. fragt: „glaubt W., das š in marguš und das in šijatim"[!] „sei das gleiche?" Es ist sehr bemerkenswert, daß B. bisher, d. h. ehe er daran ging, mein Buch zu kritisieren, gar nicht auf derartige Subtilitäten verfallen war. Weder seinem Freunde Hüsing[4]) noch dem Frhrn. v. Lichtenberg[5]), an dessen Zeitschrift Memnon B. mitarbeitet, hat er jemals klar zu machen für nötig befunden, daß man mehrere Laute *š* unterscheiden müsse. Offenbar brauchte er aber jetzt Material, um der Welt zu zeigen, „wie fremd W. allen diesen Dingen gegenübersteht", und eine bequeme Gelegenheit, ein warnendes Exempel zu statuieren. Daher diese plötzlichen Bedenken. Ich glaube nun zwar nicht, daß das *š* in *marguš* und das in *šiįātim* genau das gleiche sind, d. h. daß sie von den Sprechwerkzeugen genau in der gleichen Weise hervorgebracht werden[6]). Wohl aber glaube ich, daß beide *š* ein und dasselbe spezifische Charakteristikum[7]) haben, und das scheint mir die Hauptsache. Der gleichen Ansicht waren offenbar auch die persischen Keilschriftschreiber, die beide *š* unbedenklich durch ein und dasselbe Zeichen wiedergaben. Der gleichen Ansicht ist auch, soweit ich das übersehen kann, die große Mehrzahl der Phonetiker, insofern sie derartigen Distinktionen nur theoretischen Wert beimessen. Auch hier möchte ich mich auf Schmidt berufen, der die Forderung aufgestellt hatte[8]): „Derselbe Laut muß

---

1) Hüsing Ztschr. f. vgl. Sprachforschung 38, 242 Anm. 1.

2) Whitney, Indische Grammatik § 44. Lpz. 1879. Brugmann & Delbrück, Grundriß d. vgl. Grammatik 2. Bearb. 2. Bd. 1. Hälfte §§ 62; 63; 65 Straßb. 1897.

3) a. a. O. 514 § 84.

4) OLZ 7, 46ff. 1904.

5) Memnon 1, 176. 1907.

6) Sievers, Grundzüge der Phonetik 5. Auflage SS. 132f. § 339. Lpz. 1901.

7) Daselbst S. 45. § 121.

8) Anthropos 2, 512 § 83.

auch überall durch denselben Buchstaben ausgedrückt werden und dieser hat stets nur eine Aussprache" — eine Forderung, die dem Sinne nach genau auf das gleiche hinauskommt, wie meine 4. These. Die Unterscheidung je zweier *š* und *ṡ* in der Transkription lehnt Schmidt[1]) als „sehr schwerfällig" mit Recht ab. Auf jeden Fall steht das *ṡ* in *marguṡ* dem *š* in *šijātim* lautlich viel näher als z. B. das *s* in dem Worte *svanetisch* dem *s* in den Wörtern *grusinisch* und *abchasisch*, oder als das *z* in dem Worte *zachurisch* dem *z* in *lazisch*. Letzteres drückt vielmehr genau denselben Laut aus wie das *s* in *grusinisch* und *abchasisch*. Wer so saloppe und irreführende Formen[2]) anwendet, sollte sich doch erst selbst prüfen, ob er zum Splitterrichter über andere geeignet ist. Und wenn B. fortfährt: „Kurz es handelt sich hier um Dinge, zu denen ein sehr ernstes Studium gehört", so kann man nur dieses sehr ernste Studium ihm selbst recht angelegentlich empfehlen.

Einem offenbaren Mißverständnis entsprungen sind B.s weitere Worte: „Statt „selbst die Auswahl zu treffen" hätte W. besser seinen „Hauptleitsatz" beachten sollen, „daß man an Vorhandenes möglichst anknüpfen und anbauen muß"." B. betrachtet zwei Handlungen als gegensätzlich, die einander keineswegs ausschließen. Die vorhandenen Umschriftsweisen sind so reichhaltig, daß es einigermaßen schwer halten würde, neues auf den Markt zu bringen, wenn man dies schon beabsichtigte. Tatsächlich habe ich auch nur aus bereits vorhandenem ausgewählt; das einzige Zeichen, das meiner Transkription eigentümlich ist (altpers. *ṛ*), knüpft an ein schon vorhandenes an: *r̥*, das z. B. Bartholomae in seinem Handbuch der altiranischen Dialekte (Lpz. 1883) anwendete. Wenn B. meine Transkription so befremdlich findet, so beweist das lediglich seine Unkenntnis der hierhergehörigen Literatur. Hätte er die von mir S. XXXIV Anm. 1 angeführten Arbeiten angesehen, so würde er die Umschriftsweisen, die er bei mir beanstandet, samt und sonders wiedergefunden haben. B. schreibt: „Nun läßt aber W. für das *f* ein gestrichenes *p* drucken, statt *w* ein *u̯*, statt *j* ein *i̯* — ohne jede Rücksicht darauf, daß *u̯* und *i̯* längst ihre feste Bedeutung haben! — statt *þ* ein *ṯ*, neben dem babylonischen *ḫ* ein iranisches *ḵ*, statt des mühsam errungenen *c* ein *k̄* — welch grenzenloser Unfug ist nicht diesem früher bei Sanskritisten üblichen Zeichen entsprungen, wie der „Karudatta" in der „Wasantasena" oder der „Kandragupta" bei Schubert „Herodots Darstellung der Cyrussage"! Es hatte seinen guten Grund, weshalb die Sanskritisten auf dieses Zeichen verzichteten!" Nachdem wir diese trefflichen Worte unverkürzt genossen haben, gehen wir daran, ihren Inhalt zu prüfen. Das „gestrichene *p*" (*ꝑ*) und das *ṯ* kann B. z. B. in der von mir

1) Daselbst 320 § 62 Schluß.

2) Sie finden sich bei Bork, Beiträge zur kaukasischen Sprachwissenschaft Teil I (Schulprogr. 1907 Nr. 22) z. B. SS. 6, 20, 22, 24.

mit angeführten Arbeit von Haupt Beitr. z. Ass. 1, 250 finden, daselbst S. 255 auch den Unterschied zwischen *ḫ* (von Haupt *x* transkribiert) und *ḳ*. Auf derselben Seite erklärt Haupt, daß er die Bezeichnungen *u̯* und *i̯* für das Semitische zuerst angewandt habe. Diese Neuerung hat entschieden Glück gehabt, denn sie ist von einem großen, wenn nicht dem größten Teile der Semitisten angenommen worden[1]). Aber auch auf indogermanischem Gebiet[2]), von dem die Bezeichnungen *u̯* und *i̯* ausgegangen sind, haben sie Vertreter, darunter Namen von bestem Klang. So umschreibt Sievers[3]) skr. व und य durch *u̯a* und *i̯a*, gibt also genau dieselben Laute, die ich im Altpersischen *u̯* und *i̯* umschreibe, in genau entsprechender Weise wieder. Und daß schließlich *ǩ* früher bei Sanskritisten üblich war, sagt ja B. selbst. Sein Streben, mir einen Widerspruch nachzuweisen, ist also vergeblich gewesen.

Nun aber noch einige Worte über den „grenzenlosen Unfug"! Worin besteht dieser? Offenbar darin, daß die Umschreibung mit *ǩ* Unkundige dazu verführen kann, den Laut für *k* zu halten. Wir beeilen uns, unser Vergehen zu sühnen, und schreiben Carudatta, Candragupta, genau nach dem Rezepte B.s. Aber seltsam! Während früher doch wenigstens einige offene Köpfe sich erkundigten, was es mit dem „umgekehrten Circumflex" auf dem *k* für eine Bewandnis habe, und nach erhaltener Belehrung die Wörter richtig aussprachen, liest jetzt jeder ohne Bedenken *carudatta*, *candragupta*, als ob dastünde: *karudatta*, *kandragupta*. Das „mühsam errungene" *c* hat, wir müssen es mit Bedauern feststellen, seinen Zweck vollständig verfehlt. Der „grenzenlose Unfug" tobt ärger als zuvor. Und kann man es schließlich jemandem übelnehmen, der in der ersten Lateinstunde gelernt hat, daß *c* vor *a*, *o*, *u* wie *k*, vor *e*, *i* und *y* wie deutsches *z* ausgesprochen wird?[4])

Die lächerlichen Folgerungen, die sich aus B.s Ausführungen ergeben, legen den Gedanken nahe, daß hier der Druckfehlerkobold seine Hand im Spiele hat, und daß mit dem „mühsam errungenen" *c* eigentlich *č* gemeint ist, zumal da B. sich sonst dieses „ungeheuer unpraktischen" Zeichens bedient. An der Sache würde

---

1) Besonders erfreulich ist es, daß Brockelmann in seinen beiden Lehrbüchern der vergleichenden semitischen Grammatik obige Umschreibung durchgeführt hat.

2) Vgl. Brugmann & Delbrück a. a. O. 1 § 277 ff.

3) Phonetik 5. Aufl. S. 166 § 422.

4) In dem kürzlich erschienenen geistvollen Buch L. v. Schroeder's (Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth. München 1911) findet sich SS. 126 f. das Skr.-Wort *caru* verglichen mit irisch *coire*, russ. *čara*, poln. *czara*. Ohne dem würdigen Gelehrten, der mit seiner Untersuchung einen ganz anderen Zweck verfolgt hat, einen Vorwurf machen zu wollen, möchte ich doch an diesem Beispiel zeigen, zu welchen Irrtümern die Verwendung des *c* für die arischen Sprachen führen muß. Das *c* in *caru* hat einen anderen Lautwert als das *c* in *coire*, und zwar wird das erstere mit dem *č* in *čara* entweder völlig oder doch nahezu gleich gelautet haben.

dies nichts ändern. Es wäre sehr naiv zu glauben, daß jemand, der das ˇ über dem *ǩ* beim Lesen übersieht, sich bei dem gleichen diakritischen Zeichen über dem *č* etwas besonderes denken soll. Beide Umschreibungen, *ǩ* und *č*, sind in dieser Hinsicht völlig gleich.

Meine 6. und letzte These lautet: „Lateinische Buchstaben, die von den verschiedenen Nationen verschiedentlich gelesen werden, sind möglichst zu vermeiden.“ Über diesen Punkt hat sich B. gar nicht geäußert, und doch scheint er mir gerade im Hinblick auf eine internationale Einigung in der Transkriptionsfrage der allerwichtigste zu sein. B. hält, gleich mir, diese Einigung für wünschenswert und möglich. Soll dies aber etwas mehr als eine schöne Phrase sein, so ist es doch selbstverständlich, daß man auch nur s o l c h e Vorschläge machen darf, die den Gelehrten der verschiedenen großen Kulturnationen genehm sein k ö n n e n, und daß man andererseits diejenigen Umschriftsweisen vermeidet oder aufgibt, die geeignet sind, Verwirrung anzurichten. Dazu gehört, außer dem „mühsam errungenen“ *c*, in erster Linie *j*. *c*, das von den Deutschen bald wie *k*, bald wie *ts*, von den Slaven stets wie *ts*, von den Kelten stets wie *k*, von den Franzosen und Engländern bald wie *s*, bald wie *k*, von den Italienern bald wie *ǩ*, bald wie *k* ausgesprochen wird &cc., ist nicht nur „ungeheuer unpraktisch“, sondern hat überhaupt keinen Raum in der künftigen internationalen Transkription. Das gleiche gilt von *j*, das in einem großen Teile Deutschlands als „palatale Spirans“ (nach S i e v e r s' Terminologie, § 341) gesprochen wird, während es der Engländer wie *ǧ*, der Franzose wie *ž*, der Italiener wie *ī* spricht &cc. In der Beurteilung dieser beiden Buchstaben sind diejenigen, die auf eine internationale Einigung in der Transkription hinarbeiten, so gut wie einig. Nur B. und seine Freunde haben davon noch nichts gemerkt. Die Anwendung des Zeichens *x* in seiner spanischen Aussprache ist von mir vermieden worden; sie hat aber vor Jahren z. B. in H a u p t und neuerdings in S c h m i d t (a. a. O. 324 § 69) Verteidiger gefunden. Hätte das *x* Aussicht auf a l l g e m e i n e Anwendung, so würde ich meine Bedenken überwinden; doch ziehe ich vorläufig das von der Mehrzahl gewählte, unmißverständliche[1]) *ḫ* vor.

Wenn B. wirklich auf eine internationale Transkription der orientalischen Sprachen zustrebt, so wird ihm tatsächlich nichts anderes übrig bleiben als zunächst sein *j* (und das „mühsam errungene“ *c*, falls dies nicht Druckfehler, vgl. oben S. 277) aufzugeben. Man könnte an *y* als Ersatz für *j* denken. Da aber *y* in erster Linie Vokalwert besitzt und nur im Englischen — n e b e n seinem

1) Wer zum ersten Male das Wort *caxurisch* (H ü s i n g OLZ 8, 53) liest, wird, falls ihm der Name unbekannt ist, wahrscheinlich *kaksurisch* aussprechen. Vielleicht haben ähnliche Erfahrungen H ü s i n g veranlaßt, später (Memnon 4, 31 ff.) das Wort *caχurisch* zu schreiben. B o r k: *zachurisch* (neben *lazisch*!); vgl. oben S. 276.

vokalischen Wert — auch den in Frage stehenden Laut bezeichnet, eignet es sich zur alleinigen Wiedergabe dieses Lautes nicht. Unter diesen Umständen ist es nur mit Freude zu begrüßen, daß die Umschreibung durch *i̯* sich immermehr verbreitet. Und wie das Schriftbild *i̯* das Wesen des Lautes, den es verdeutlichen soll, in treffender, unmißverständlicher Weise widerspiegelt, so gilt das gleiche von *u̯*, das also schon deshalb für *w* einzutreten hat und vielfach schon eingetreten ist[1]).

Ob man die sogenannten Palatalen durch *ḱ* und *ǵ* oder, wie B. in Übereinstimmung mit den meisten anderen will, durch *č* und *j* wiedergibt, ist an sich zunächst ziemlich gleichgiltig. Das eine Zeichenpaar ist, mit B. zu reden, ebenso „ungeheuer unpraktisch" als das andere. Ich ziehe *ḱ* und *ǵ* deshalb vor, weil sie die engen Beziehungen zu dem Lautpaar *k* und *g* besser zum Ausdruck bringen. Diese Beziehungen bestehen aber nicht nur im Indogermanischen (vgl. Brugmann & Delbrück a. a. O. §§ 641 ff.), sondern auch z. B. im Arabischen, wo das semitische *g* bekanntlich in mehreren Dialekten zu *ǵ* geworden ist, während wenigstens im Dialekt des ʿIrâḳ *k* vielfach in *ḱ* übergeht.

Die altpersischen Spiranten umschreiben B. und seine Freunde *ḫ*, *þ* (Versal *Þ*) und *f*. Gegen *f* liesse sich am wenigsten einwenden; denn dieser Buchstabe bezeichnet in allen Sprachen einen ziemlich gleichartigen Laut. Weshalb ich ihn trotzdem aufgebe, wird nachher erhellen. Was gegen *þ* und *Þ* vorzubringen wäre, ist oben bereits gesagt (vgl. SS. 273 f.). Um so übler verhält es sich mit *ḫ*. Hier stehen B. und Hüsing, soviel ich sehe, völlig vereinsamt. Dieses Zeichen dient vielmehr bei den Indologen so gut wie allgemein zur Wiedergabe des skr. *u̯isarga*, bei den Semitisten für ח und خ. Hier müßte also eine Revision der Transkription in erster Linie einsetzen. Die engen Beziehungen, die zwischen den Spiranten und den nichtspirantischen Konsonanten des gleichen Organes bestehen, kann man dadurch zum schriftlichen Ausdruck bringen, daß man für beide die gleichen Buchstaben verwendet, die Spiranten aber durch Zusatz eines und desselben diakritischen Zeichens von den nichtspirierten Lauten unterscheidet. Als dieses diakritische Zeichen hat Haupt (Beitr. z. Ass. 1, 250 f.) — zunächst im Hinblick auf die nordsemitischen Sprachen — einen wagerechten Strich unter dem Buchstaben vorgeschlagen, so daß man 2 vollständige Reihen erhält:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *k* | *g* | *t* | *d* | *p* | *b* |
| *ḵ* | *g̱* | *ṯ* | *ḏ* | *p̱* | *ḇ* |

Das mag „pedantisch" sein, aber praktisch, übersichtlich und leicht verständlich ist es auch, und das sind, meine ich,

1) Auch Meillet, der mit meiner Transkription des Altpersischen nicht einverstanden ist, billigt doch wenigstens das *u̯*.

3 Vorzüge, die es durchaus rechtfertigen, wenn man diese Umschreibung auch in das indogermanische Gebiet einführt[1]).

Der internationalen Einigung in der Transkription der orientalischen Sprachlaute muß die Einigung zwischen Semitisten einerseits und Indologen andererseits vorangehen. Sind diese beiden großen Gruppen über eine brauchbare Transkription einig geworden, so ist mit Zuversicht zu erwarten, daß den anderen Gelehrtengruppen der Anschluß an diese leicht werden wird. Denn von den semitischen Sprachen führt eine Brücke hinüber zu den hamitischen, vom Arabischen und Persischen über das Türkische zu den altaischen Sprachen, vom arischen Indien zu den Dravida- und den ostasiatischen Sprachen, die malaiische Gruppe nicht ausgeschlossen.

Soviel zur Transkriptionsfrage im allgemeinen. Es folgen nun bei B. einige Gemeinplätze, Behauptungen, die niemand bestreitet, z. B. daß die Frage der Umschrift auch für die Laute und für das Lesen Bedeutung habe, daß dies für die Erkenntnis einer Sprache und ihrer Eigenart nicht gerade unwichtige Dinge seien, daß man zunächst die Schreibungen der Eigennamen vergleichen müsse, und daß die Bedeutung der Achämenidentexte zum großen Teil darin beruhe, „daß sie uns eine so große Zahl von Namen gleichzeitig in der Rechtschreibung dreier verschiedener Völker vorlegen" — alles Dinge, die mir längst geläufig waren, ehe B. sich mit Keilschrift zu beschäftigen begann.

B. fährt fort: „Dieses Thema" [die Vergleichung der Eigennamen] „ist vor 15 Jahren von Hüsing in seinen Iranischen Eigennamen ... zum ersten Male in Grund legender Weise bearbeitet worden. Dort ist S. 26—30 der Nachweis erbracht worden, daß das im Iranischen auch als u dienende Zeichen in der Verbindung *uw* den Lautwert *hu*, vermutlich sogar einfach *h* hat." Hierzu als Anmerkung: „Diese Tatsache findet W. z. B. auch in Bartholomä's Altiranischem Wörterbuche anerkannt. Ich greife nur dieses eine Beispiel heraus, um zu zeigen, wie irreführend W.s Umschrift wirkt, obgleich er doch selbst in der deutschen Übersetzung z. B. „Huṇaḵštra" schreibt (S. 41), anderwärts umgeht er die Sache: Arachosien, Chorasmien, Pateischorier."

Ich will hoffen, daß der Nachweis, von dem B. hier spricht, nicht das einzige Ergebnis von Hüsing's „Grund legender" Dissertation ist. Ich finde „diese Tatsache" z. B. auch in Bartholomae's Awestasprache u. Altpersisch (Grundriß der iranischen Philologie I S. 165 § 270 c 5) „anerkannt", und da der Satz dieses Abschnitts im April 1895 vollendet worden ist, so möchte ich glauben, daß Bartholomae schon 2 Jahre bevor Hüsing seinen „Nachweis" veröffentlichte, über die Tatsache selbst sich vollkommen klar war. Über Weißbach's „irreführende Umschrift" werden wir sogleich weiter sehen. B. fährt nämlich fort: „Die notwendige

1) Damit ist auch erklärt, weshalb ich *p̱* dem *f* vorziehe.

Schlußfolgerung daraus lautet aber: ursprünglich hat das Zeichen den Lautwert *hu*, daher kann es vor *w* als *h* auftreten. Das *hu* ging aber sprachlich irgendwo in *u* über, daher hat das Zeichen auch den Lautwert *u*. Aus dieser zweifachen Bedeutung des *hu*-Zeichens ergibt sich allein schon, daß — die Inschrift von Murghāb dem großen Kuruš angehört, nicht dem Jüngeren. So spielt die Frage des Lautlichen, der Lesung, der Schreibung über auf die mannigfaltigsten Gebiete und verdient die Vernachlässigung nicht, die ihr Weißbach angedeihen läßt." Soweit B. — Auf S. LI meines Buches heißt es im Kapitel über die Transkription des Altpersischen unter Nr. 10: „*h* vor *u* wird nicht geschrieben. Es scheint, auch wo es etymologisch gefordert wird, in der Aussprache fakultativ geschwunden zu sein. So erklären sich z. B. die bab. Umschreibungen des Namens *auramazdā* (etym. *ahur*°) teils *aḫur*°, teils *ur*°, wofür El. nur *uramasda* bietet." Ich denke, das ist klar und logisch. Da nun B. selbst der Ansicht ist, daß *h* vor *u* sprachlich „irgendwo"[1]) geschwunden ist, so wird meine Umschrift wenigstens für die Aussprache der Einwohner dieses „irgendwo" nicht irreführend sein. Wer dann auch den übrigen Persern zu ihrem Rechte verhelfen will, dem steht es frei, das *h* mitzulesen. Es ist mir ebenso gleichgiltig, als wenn ein Londoner von dem *hair of the hatmosphere*[2]) spricht, zu dem das *air of is ead* in so erfreulichem Gegensatz steht. Wenn aber B. mit einer Logik, die an Kühnheit jedes Looping the loop weit hinter sich läßt, aus dem altpersischen *hu*—*u* die Folgerung zieht, daß die Inschrift von Murghāb dem älteren Kyros angehören müsse, so kann ich ihm beim besten Willen nicht folgen. Im Gegenteil: In der Inschrift von Murghāb findet sich das Zeichen *hu*—*u* genau zweimal und zwar in dem Namen des Kyros selbst. Da man diesen nun doch wohl unter keinen Umständen *ku-hu-ru-hu-š*, sondern nur *ku-u-ru-u-š*, also *kuruš* wird lesen dürfen, so folgt, daß das Zeichen hier bereits sein *h* verloren hat. Ist nun aber, wie B. und seine Freunde fortwährend behaupten, die Inschrift von Murghāb dem großen Kyros (559—529) zuzusprechen, so ist sie die älteste aller dreisprachigen Achämeniden-Inschriften. Und wenn wir finden, daß in ihr bereits das *h* vor *u* in der Aussprache restlos geschwunden ist, so verdient es auch in den jüngeren, d. h. allen übrigen Inschriften die Vernachlässigung, die W. ihm „angedeihen läßt", in vollstem Maße.

B. sagt weiter: „Unstreitig war von allen drei Kolumnen für eine Neuausgabe die elamische diejenige, auf die die meiste Sorgfalt zu verwenden war, da hier die Forschung die größten

1) Voltaire liebte das *h aspirée* nicht, weil es ihm Brustschmerzen verursachte. In Frankreich scheint gegenwärtig das Theater die letzte Zufluchtsstätte des *h aspirée* zu sein. Vgl. J. Storm, Englische Philologie 2. Aufl. I, 1 S. 95. Lpz. 1896.

2) Storm, Englische Philologie 2. Aufl. I, 2 S. 701 Anm.

Fortschritte gemacht hat. Leider ist gerade dieser Teil des Werkes der unvollkommenste. Bei der Menge des zu Beanstandenden muß ich mich auf Proben beschränken." Was B. unstreitig findet, muß ich ganz entschieden bestreiten. Als Bearbeiter der Achämeniden-Inschriften habe ich meine Aufgabe so aufgefaßt und gar nicht anders auffassen dürfen, als daß jeder der 3 „Kolumnen"[1]) die gleiche Sorgfalt zuzuwenden sei. Und als Kritiker hätte B. sich mit dem ganzen Buche auseinandersetzen müssen, nicht aber sich unter einem nichtssagenden Vorwand auf das eine Drittel beschränken dürfen.

Die „Proben des zu Beanstandenden" eröffnet B. wieder mit der Transkription. Ich kann es mir nicht versagen, hier einen ganzen Abschnitt unverkürzt wiederzugeben: „Die Umschrift tritt mit dem Anspruche auf, zu zeigen „was in den elamischen Texten eigentlich geschrieben steht" (von W. gesperrt). In Wahrheit zeigt W., welche Lautwerte die Babylonisten den entsprechenden Zeichen des babylonischen Keilschriftsystems beilegen. Die Berechtigung dieses Verfahrens mag eine Parallele aus der Gegenwart beleuchten: Um festzustellen, was geschrieben dastehe, umschreibe man französisches Cicéron, chien, génie nach den Werten der entsprechenden italienischen Zeichen mit tschitscheron, kien, dscheni-e und erkläre danach: tsch = *s*, k = *š*, dsch = *ž*, ien = *iẽ*, i-e = *i*. Genau so verfährt W. Er umschreibt z. B. den Namen Nidintu-Bēl nach babylonistischer Methode mit [I]nu-ti-ut-be-ul" — hierzu als Anmerkung „Lies mit Hüsing: Ni-ti-t-pe-l" — „und gibt als Regel für das Verständnis seiner Umschrift an: lies *nu* = *ni*, *ut* = *t*, *ul* = *l*. Der Gedanke, daß in Folge der seit Jahrtausenden getrennten Entwicklung der babylonischen und der elamischen Schrift eine Übertragung des einen Umschreibungssystems auf die andere Sprache unwissenschaftlich ist, ist ihm nicht klar geworden, obgleich er meine Warnungen bucht."

In meinem Buche habe ich SS. XLII f. beide Umschriftsweisen, sowohl die mehr phonetische als auch die rein babylonistische, besprochen und die Vorzüge und die Fehler, die jeder von beiden eigentümlich sind, aufgewiesen. B. vereinfacht sich die Aufgabe: Ohne überhaupt den Versuch zu machen, die von mir hervorgehobenen Vorzüge der babylonistischen Transkription auf ihre Richtigkeit zu prüfen, verwirft er sie ohne weiteres als „unwissenschaftlich". Umgekehrt fehlt ihm jedes Verständnis dafür, daß auch gegen seine Transkription recht erhebliche Einwände gemacht werden können. Die „Parallele aus der Gegenwart", mit der er mein Verfahren „beleuchten" will, ist schon deshalb vollständig sinnlos, weil es sich in unserem Falle nicht um Sprachen handelt, deren

1) Über das Unzutreffende dieses Ausdrucks vgl. meine Keilinschriften der Achämeniden S. LIV.

phonetische Verhältnisse noch jetzt ohne weiteres an Ort und Stelle bestimmt werden können, sondern um Sprachen, die seit Jahrtausenden verklungen sind. Die Aufgabe, die Schriftdenkmäler einer toten Sprache zu transkribieren, ist eine ganz andere, als diejenige, Texte in einer lebenden Sprache phonetisch zu fixieren. Denn während hier die Phonetik über Mittel verfügt, die Aussprache so genau schriftlich wiederzugeben, daß der Einheimische die ihm von dem fremden Gelehrten vorgesprochenen oder vorgelesenen Worte ohne weiteres richtig auffaßt, wird man bei toten Sprachen sich wahrscheinlich für immer mit der Ermittelung einer annähernd richtigen Aussprache begnügen müssen.[1]) Über diesen Unterschied hätte sich B. zunächst klar werden sollen. Auch seine Transkription gibt die Aussprachen der alten Perser und Elamiten keineswegs so wieder, wie sie einst lauteten, sondern wie B. glaubt, daß sie einst lauteten. Daß aber bei solchen Annahmen arge Selbsttäuschungen möglich, ja unvermeidlich sind, liegt auf der Hand.

Wenn B. sagt: „In Wahrheit zeigt W., welche Lautwerte die Babylonisten den entsprechenden Zeichen des babylonischen Keilschriftsystems beilegen“, so ist das vollkommen richtig. Aber es ist nicht das einzige und nicht das wichtigste. Meine Umschrift ist so ausgewählt, daß man aus ihr unter Zuhilfenahme der beigefügten Schrifttafel augenblicklich erkennen kann, welche Zeichen im Originaltext stehen. Sie tritt nicht nur „mit dem Anspruch auf, zu zeigen, was in den elamischen Texten eigentlich geschrieben steht“, sondern sie erfüllt diesen Anspruch auch. Sie ersetzt in gewisser Beziehung das Original. Vergleichen wir hiermit B.s Transkription, indem wir ein kleines Textstückchen, wie es 1909 (ZDMG 63, 838) von mir und wie es 1910 (ZDMG 64, 576 f.) von B. umschrieben worden ist, als Probe wählen:

| Weißbach | Bork |
|---|---|
| *za-u-mi-in $^{an}$u-ra-mas-da-na* | *Ča-o-mi-in $^{nap}$O-ra-maš-ta-na* |
| *Iú — dup-pi-me da-a-e ik-ki* | *$^{mu}$ $^{aš}$tip-pi · me ta-ai-e · ik-ki* |
| *hu-ud-da har-ri-ja-ma op-pa* | *hu-t-ta {ar / mir}-ri-ja · ma, ap-po* |
| *ša-iš-ša in-ni lip-ri ku-ud-da* | *ša-š-ša in-ne lip-ri: ku-t-ta* |
| *— ha-la-at uk-ku ku-ud-da* | *$^{aš}$a-la-at · uk-ku, ku-t-ta* |
| *Su$^{id}$ uk-ku ku-ud-da — hi-iš* | *SU(MEŠ) · uk-ku. ku-t-ta $^{aš}$hi-š,* |
| *ku-ud-da e-ip-pi hu-ud-da ku-ud-da* | *ku-t-ta e-(i)p-pi hu-t-ta; ku-t-ta* |
| *tal-li-ik ku-ud-da Iú* | *tal-li-ik, ku-t-ta $^{mu}$* |
| *ti-ib-ba be-ib-ra-ka me-ni* | *ti-ip-pa pe-(i)p-ra · ka. me-ni* |
| *— dup[2])-pi-me am-mín-nu* | *$^{aš}$tip-pi · me ?-?-?* |
| *I[3])da-a-ja-ú-iš mar-ri-da ha-ti-ma* | *$^{m}$ta-ai-ja-u-š mar-ri-ta- a-ti-ma* |
| *Iú tin-gi-ja Itaš-šú-ib-be sa-pi-iš.* | *$^{mu}$ ten-ke-ja; taš-šu-(i)p-pe sa-pi-š.* |

---

1) Sehr richtig äußern sich über diesen Punkt Ungnad (ZDMG 65, 612) und Streck (Theol. Lit.-Ztg. 1912 Sp. 547).

2) Oder *tup*, was ich später in meinen „Keilinschriften der Achämeniden“ vorgezogen habe.

3) ZDMG 63, 838 irrtümlich ausgelassen.

Während meine Transkription dem Leser ermöglicht, den Text in Keilschrift zurückzuschreiben, so daß er für die meisten Zwecke den Originaltext nicht heranzuziehen braucht, kann ihm B.s Umschrift nicht in gleicher Weise dienen. Er würde oft im Zweifel sein, welches Keilschriftzeichen im Original steht. Die el. Schrift der Achämeniden hat je 2 Zeichen für *maš* (hierüber unten S. 296) und *ip* (oder *ib*; die Lautstufen werden bekanntlich in solchen Fällen selbst im bab.-ass. Syllabar nicht unterschieden). Das *ip* in *e-(i)p-pi, ti-ip-pa, pe-(i)p-ra-ka* ist ein anderes Zeichen als das in *taš-šu-(i)p-pe*; *ša-š-ša* könnte ebensogut mit *aš* als mit *iš* geschrieben sein. B. nimmt ferner 2 Zeichen mit dem Sylbenwerte *tip* an: eines, das im Bab. die Sylbenwerte *lu* und *tip* (*tib, dip, dib*) hat, und ein zweites, das dem bab. *dup* (*dub, tup, tub*) entspricht. Welches liegt in *aš*-*tip-pi-me* vor? Über die Umschreibung des Determinativs *an* (bei B. *nap*) vgl. unsere Debatte Beiträge zur Assyriologie 4, 171 Anm. ** und 431 ff. Mein Hauptgrund, daß man aus B.s Transkription nicht erkennen kann, ob das Zeichen *nap* oder *an* geschrieben steht, bleibt in voller Geltung. Endlich: der wagerechte Keil, den B. — in diesem Falle babylonistischer als ich selbst — *aš* umschreibt, hat im Elam. niemals diese Lesung, auch keinen anderen Sylbenwert, sondern dient nur als Determinativ[1]). Hätte ich diese Umschreibung *aš* gewählt, so würde sie B. wahrscheinlich mit einigen Epitheta ornantia wie „pedantisch, undurchdacht, ungeheuer unpraktisch" belegen und einen „grenzenlosen Unfug" darin finden, daß sie zu Verwechselungen mit dem anderen Zeichen *aš* Anlaß bietet.

Das wären also zusammen 13 Fälle, in denen B.s Transkription den Leser im Ungewissen darüber läßt, „was in den elam. Texten eigentlich geschrieben steht". Bedenkt man, daß das transkribierte Textstückchen nur § 70 der großen Bīsutūn-Inschrift enthält, so läßt sich ungefähr abschätzen, wieviele derartige Ungewißheiten noch hinzukommen werden, wenn einst die ersten 69 §§ der großen Bīsutūn-Inschrift und alle übrigen elamischen Achämeniden-Inschriften in B.s Transkription vorliegen. Eine derartige Umschrift kann nur dann von einigem Nutzen sein, wenn man den keilschriftlichen Originaltext oder eine diesen ersetzende Transkription (wie die meinige) ständig zur Hand hat und vergleicht. Ich erinnere noch daran, daß ich vor 22 Jahren in meiner Erstlingsarbeit (Assyriologische Bibliothek Bd. 9) eine der B.schen in manchen Stücken ähnliche Umschreibung angewandt habe, daß diese aber gelegentlich zu Mißverständnissen[2]) geführt hat, obwohl mein Buch

---

1) In einzelnen Fällen auch als Ideogramm zur Bezeichnung örtlicher Verhältnisse (= bab. *ina* „in") und eventuell als Zahlzeichen (vgl. ZDMG 61, 724 und unten S. 310).

2) So beklagte sich z. B. Hüsing (OLZ 2, 111. 1899), daß er „durch Weißbach's Lesung *pattip* verleitet" worden sei. Die Schuld trug natürlich

sämtliche Keilschrifttexte enthielt. Derartige Mißverständnisse sind bei meiner jetzigen Umschreibungsweise, obwohl sie B. (ZDMG 64, 575) wie eine „Verzweifelungsauskunft“ anmutet, ausgeschlossen.

Über die Tatsache, daß in der Entwicklung der bab. und der elam. Schrift Unterschiede zutage getreten sind, bin ich mir natürlich von Anfang an klar gewesen und bin es mir noch heute. Wenn B. sagt: „Die Lautwerte des babylonischen Syllabars können nur eine allgemeine Richtlinie, niemals aber eine Lesevorschrift sein“, so kann ich diesen Satz (mit der selbstverständlichen Korrektur „Vokal- und Sylbenwerte“ statt „Lautwerte“) nur unterschreiben. Dagegen ist B. mit seiner weiteren Behauptung: „Gegen diesen selbstverständlichen Grundsatz verstößt W. aller Orten“ im Irrtum. B. verwechselt nämlich die beiden Begriffe Transkription (Umschrift) und Lesevorschrift. Beide können zusammenfallen, z. B. wenn jemand Textstücke in einem Dialekt einer Literatursprache (wie Arabisch) rein phonetisch aufschreibt. Der Text soll dann genau so gelesen, d. h. ausgesprochen werden, wie er geschrieben ist. Aber schon z. B. bei Transkriptionen russischer Worte kann man zwei Verfahren einschlagen, je nach dem Zweck, den man verfolgt. Umschreibt man z. B. die Worte Отчетъ императорскаго ... *Otčet imperatorskago* ..., so kann jeder, der das russische Alphabet und die hier angewandte Transkription seiner Zeichen kennt, die umschriebenen Worte ohne Weiteres in das Russische retranskribieren[1]). Über die moderne Aussprache beider Worte weiß er damit noch nichts. Dazu gehört eine Lesevorschrift: lies *atčót imp'erátorskowa* ... Wer umgekehrt diese Lesevorschrift als giltige Transkription verwenden wollte, würde den Leser im Unklaren lassen, wie die Worte im Russischen geschrieben sind.

Ein weiteres Beispiel bietet die Transkription der kyprischen Sylbenschrift. Die Herausgeber der kyprischen Inschriften wissen ganz genau, weshalb sie umschreiben[2])

1. po · ro · to · ti · mo · e · mi · ta · se · pa · pi · a · se · to · i · e ·
2. re · vo · se · ka · se · me · ka · te · te · ke · ta · i ·
3. pa · pi · a · i · a · po · ro · ti · ta · i ·,

obwohl wahrscheinlich niemals ein Kyprier so gelesen hat, sondern rein griechisch 1. *Πρωτοτίμω ἠμί, τᾶς Παφίας τῶ ἰε 2. ρέϝος, κάς με κατέθηκε ται̃ 3. Παφίαι Ἀφροδίται.*

Die kyprische Sylbenschrift, die die Lautstufen der Verschluß-

---

Hüsing selbst, da er versäumt hatte, meinen Keilschrifttext einzusehen, der ihn über die Schreibung des Wortes, das an sich sowohl *petip* als *pattip* gelesen werden konnte, sofort aufklären mußte.

1) Vielleicht interessiert es B. zu wissen, daß die größeren deutschen Bibliotheken diese „völlig veraltete“ Transkription anwenden und mit dieser „Verzweifelungsauskunft“ recht gut fahren. Vgl. Instruktion f. d. alphabet. Kataloge. 2. Ausg. Berl. 1909.

2) Deecke in Sammlung der griech. Dialekt-Inschriften hg. v. H. Collitz 1. Bd. S. 13 No. 1. Vgl. R. Meister, Die griech. Dialekte 2, 137.

laute nicht unterscheidet, kein Mittel besitzt, die Vokallosigkeit zum Ausdruck zu bringen und den Unterschied zwischen *ο* und *ω*, *ε* und *η* nicht kennt, gibt dadurch oft zu Zweideutigkeiten Anlaß. Mit Recht macht deshalb Meister[1]) „darauf aufmerksam, daß die griechische Umschrift" [der kyprischen Texte] „ein Sprachbild mit unsicheren, ja, zuweilen vielleicht täuschenden Zügen liefert". Und dabei ist das Griechische unvergleichlich besser bekannt als das Elamische! Genau so liegt nun aber mutatis mutandis der Fall bei der Umschreibung des Elamischen in babylonistischer Weise, d. h. mit den ursprünglichen Sylben- und Lautwerten. Meine Umschreibung erhebt nicht den Anspruch, ein getreues Abbild des gesprochenen Elamisch zu liefern. Wohl aber habe ich SS. XLI f. eine Anzahl Lesevorschriften zusammengestellt, und in meiner späteren Abhandlung „Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis"[2]) (Lpz. 1911) S. 34 schrieb ich: „Die jetzt von mir gebrauchte Transkription ist babylonistisch . . . Die Aussprache des El. wich z. T. davon ab . . . In zusammenhängender, der wirklichen Aussprache mehr angenäherter Umschrift würde der Text etwa folgendermaßen aussehen." Dann folgt die ganze Inschrift NRa in zusammenhängender, der wirklichen Aussprache mehr angenäherter Umschrift.

Fraglich könnte sein, ob die von mir gegebenen Lesevorschriften genügen. Über diesen Punkt bestehen in der Tat Differenzen zwischen B. und seinen Freunden einerseits und mir andererseits. Aus guten Gründen habe ich mich darauf beschränkt, nur die allersichersten Tatsachen als bindende Lesevorschriften anzugeben. B. geht aber noch weiter. Er fordert, daß „rund 12 Zeichen" „nach dem bisher nicht widerlegten — auch W. hat eine Widerlegung durch Gründe vermieden — Hüsingschen „Fünfvokalsystem" abgeändert werden". Da B. meine Identifikationen dieser elam. Zeichen mit ihren bab. Äquivalenten nicht bezweifelt, ich aber grundsätzlich die bab. Sylben- und Lautwerte in meiner Umschreibung verwende, kann es sich nur darum handeln, ob ich nicht meine Lesevorschriften noch zu erweitern hätte. Betrachten wir zunächst das „Hüsingsche Fünfvokalsystem"! Die Annahme, daß die elam. Schrift außer den auch von mir festgehaltenen 4 Vokalen *a*, *e*, *i*, *u* noch das *o* in gewissen Zeichen zu bestimmtem Ausdruck habe bringen wollen, ist nicht Hüsing's Eigentum, sondern geht in viel ältere Zeit zurück. Schon 1851 hat Holtzmann (ZDMG 5, 163) das *o* in dem Winkelhaken (〈) zu erkennen geglaubt, und Mordtmann hat ihm 1862 (ZDMG 16, 6 f.) zugestimmt. In origineller Weise verwendete Norris bei seiner Transkription die Vokale *e* und *o*: er benutzte sie, um Sylbenwerte

1) a. a. O. S. 133.

2) B. kennt sie bereits und zitiert sie S. 68 Anm. 1.

als unbekannt zu kennzeichnen[1]). Dagegen hat Oppert[2]) 1879 das „Fünfvokalsystem" voll ausgebildet, indem er Zeichen für *o*, *ko*, *to* und *po* annahm. Hüsing[3]) übernahm 1897, ohne Oppert dabei zu nennen, dessen Werte *o*, *ko*, *to*, *po* und fügte aus eigenem noch *ke* (= bab. *gi*) hinzu. Foy endlich entschied sich 1898 (ZDMG 52, 122) nur für das Vokalzeichen *o* (den Winkelhaken), und zwar auf Grund wesentlich gleicher Erwägungen wie früher Holtzmann und Mordtmann. Wenn B. 1910 behauptete, ich hätte von dem Fünfvokalsystem nicht Kenntnis genommen[4]), so ist das ein Irrtum. Ich hatte 1890 meine Stellung dazu präzisiert[5]) und fand, als später Hüsing und Foy sich für das Fünfvokalsystem entschieden, keine Ursache, meinen Standpunkt in dieser Frage zu ändern. Richtig ist freilich, daß ich eine „Widerlegung durch Gründe vermieden" habe. Vielleicht dient mir aber zur Entschuldigung der Umstand, daß ein Beweis mit unanfechtbaren Gründen für das Fünfvokalsystem noch nicht erbracht ist und, soviel ich sehe, kaum zu erbringen sein wird. Es handelt sich bestenfalls um eine Wahrscheinlichkeit, keineswegs um eine Gewißheit, daß die Schreiber der elam. Achämeniden-Inschriften den Vokal *o* in ihrem Syllabar zum Ausdruck bringen wollten. Hüsing hat einige von den Argumenten, die er in seiner Inaugural-Dissertation für das Fünfvokalsystem vorgebracht hatte, in seinen Elam. Studien[6]) als nichtig zurücknehmen müssen. Betrachten wir es jetzt eingehender.

Von den verschiedenen Zeichen, die die bab.-ass. Schrift zum Ausdruck des bloßen *u*-Vokals besitzt, hat das Elamische der Achämeniden-Inschriften 2 übernommen: den Winkelhaken 𒌋 (von den Assyriologen *u* umschrieben) und das Zeichen, dem auch der Sylbenwert *šam* eignet (von den Assyriologen gewöhnlich *ú* umschrieben). Es ist nicht zu leugnen, daß die beiden elam. Zeichen ziemlich scharf abgegrenzte Gebiete beherrschen. Der Winkelhaken findet sich teils allein teils in Verbindung mit vorhergehendem *a* für ap. *au* *(ahu, hau)*. Hieraus könnte man schließen, daß el. 𒌋 den Vokal *o* ausdrücken soll. Beispiele:

| Altpersisch: | Elamisch: |
|---|---|
| *auramazdā* | *𒌋-ra-maš-da* |
| *autii̯āra* | *ha-𒌋-ti-i̯a-ru-iš* |

1) Journal of the R. Asiatic Society 15, 1.

2) Le peuple et la langue des Mèdes 37 ff.

3) Die iranischen Eigennamen S. 45. Inaug.-Diss. Königsberg 1897.

4) ZDMG 64, 575. Seltsamer Weise schreibt mir B. dort auch die richtige Bestimmung des Zeichens *nu* mit der Lesung *ni* zu. *Nolim laudorier sic me.* Der Lorbeer war 1890 schon recht welk, sintemal das Zeichen bereits 1844 von Westergaard (ZKM 6, 352 f.) richtig gelesen worden war.

5) Assyriologische Bibliothek 9, 30 u. 47 § 4 Anm. 1.

6) Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 3, 288. 1898.

| Altpersisch: | Elamisch: |
|---|---|
| *harauuatiš* | *har-ra-𒌋-ma-ti-iš* |
| | und *har-ru-ma-ti-iš* |
| *haumauarga* | *𒌋-mu-mar-ḳa* |
| *iauna* | *i-ia-𒌋-na* und *ia-𒌋-na* |
| *tigrakauda* | *ti-ig-ra-ḳa-𒌋-da* |
| *uahauka* | *ma-𒌋-uk-ḳa* |
| *uaumisa* | *ma-𒌋-mi-iš-ša* |
| *uiš[pa]uz[ā]tiš* | *mi-iš-ba-𒌋-za-ti-iš* |

Hierzu könnte man noch die griechischen Umschreibungen mit ω: *Ὠρομαζης*, *Ἰωνια*, *Ὦχος*, *Ὠμισης* anführen, denen aber *Ἀραχωσια* (nicht *Ἀρωχασια*!) und *Ἀμυργιοι* (nicht *Ὠμυργιοι*) gegenüberstehen. Dagegen fügt sich nicht in die Schreibung elam. *ia-ú*[!]*-ti-ia-iš* = ap. *iautiia*, und in der elam. Wiedergabe von ap. *dahiauš* „Land" wechselt 𒌋 mit *ú*. Es ist übrigens durchaus nicht gesagt, daß jede Sprache den Vokal *ō* hat, oder daß jede Sprache *a* + *u* zu *ō* oder *āo* kontrahiert. Der arabische Grammatiker Sībauaihi [1]) gibt ausdrücklich an, daß die arabische Sprache (d. h. natürlich das klassische Arabisch) kein *ō* hat und in persischen Fremdwörtern, die *ō* enthalten, diesen Laut durch *ū* ersetzt. Moderne arabische Dialekte führen *ō*, manche aber nur selten und geradezu sekundär. So entspricht klass.-arabischem *au* im Tunisischen [2]) *ū*, wie *mūt* „Tod", *sūda* „eine Schwarze", dagegen *ʿōra* „eine Einäugige" mit *ō*, offenbar nur wegen des vorhergehenden *ʿ*. Daß die Babylonier und Assyrer den Vokal *o* nicht besassen, ist allgemeine Annahme [3]). Wenn sie ihn aber wirklich in der lebenden Sprache gelegentlich verwendet haben, so ist er doch aus ihrer Schrift nicht zu erweisen und verdient den Namen *maǵhūl* par excellence. Obwohl die verschiedenen bab.-ass. *u*-Zeichen z. T. abgegrenzte Gebrauchssphären haben [4]), wechseln sie andererseits doch so bunt miteinander ab, daß es völlig aussichtslos ist, das eine oder andere dieser Zeichen (z. B. 𒌋) als *o* erweisen zu wollen. Tatsächlich erscheint in fast allen vorgenannten Beispielen (soweit überhaupt bab. Äquivalente vorhanden sind) an Stelle des ap. *au* im bab. reines *u*: *uramazda* (u. ä., daneben aber *ahurumazda* u. ä.), *ú-ti-ia-a-ri*, *a-ru-ḫa-at-ti*, *ú-mu-ur-ga-'*, *ú-mi-is-si*, auch *i-ú-ti-ia*. Abweichend verhalten sich

---

1) Publ. par Dérenbourg II 376. Vgl. A. Schaade, Sîbawaihi's Lautlehre S. 26. Leiden 1911.

2) Stumme, Tunisische Märchen & Gedichte Bd. 1 S. XXVII. Lpz. 1893. Derselbe, Grammatik des Tunisischen Arabisch §§ 45 u. 52. Lpz. 1896.

3) Bork (Memnon 5, 46 Anm. 2) scheint zu wünschen, daß auch die Assyriologen den Vokalbestand des Assyrischen um ein *o* erweitern möchten. Vgl. jedoch Haupt Assyr. Bibl. 1, 166 § 10. Ztschr. f. Ass. 2, 261. Delitzsch, Assyr. Gramm. 2. Aufl. S. 85 und die obigen Ausführungen.

4) Delitzsch, Assyr. Gramm. 2. Auflage S. 52 § 17.

*ia-(a-)ma-nu* = *ịauna* und *ú-ma-ḫ*[1]*-ku* = *ụahauka*; doch kann das *ma* (gesprochen *ụa*) in diesen Namen natürlich auch kein *o* wiedergeben. Mit den übrigen drei Zeichen, die Hüsing nach Oppert's Vorgang[2]) mit *o* ansetzt, verhält es sich folgendermaßen: Das Zeichen *kam* (*kaụ*) entspricht in den beiden Eigennamen *gaubaruụa* und *gaumāta* ap. *gau*, bab. *gu*, bez. *ku*. Es liegt gar kein Grund vor, von der ursprünglichen Lesung des Zeichens abzugehen und es *ko* zu umschreiben. Die Transkriptionen *kam-bar-ma* (ev. *kaụparụa* zu sprechen) und *kam-ma-ad-da* (ev. *kaụmatta* zu sprechen) genügen durchaus. Das Zeichen *tu*, das dem bab. *tu* entspricht, wird von Hüsing &c. *to* umschrieben. Es findet sich in dem Ländernamen Parthien (ap. *parṭaụa*, el. *par-tu-ma*, bab. *par-tu-ú*) und in dem ap. Monatsnamen *ṭuraụāhara*, el. *tu-ir-ma-ir*. Ist *ṭuraụāhara* die richtige Form[3]) und nicht etwa *ṭauraụāhara* zu umschreiben, so muß ein el. *tormar* st. *turmar* (= *turụar*) sehr auffallen; der *o*-Vokal hätte gar keine Berechtigung. Und in dem anderen Beispiel ist die Umschreibung *par-to-ma* mindestens nicht besser als *par-tu-ma*. Das vierte Hüsingsche *o*-Zeichen, *po*, entspricht bab.-ass. *pa*. Es kommt niemals in Eigennamen vor und fehlt sogar in einem Namen, wo man es erwarten würde, falls es die Sylbe *po* wiedergeben soll: *ụiš*[*pa*]*uz*[*ā*]*tiš* erscheint im El. nicht als *mi-iš-po-za-ti-iš*, sondern als *mi-iš-ba-*⟨*-za-ti-iš*. Das einzige, was nun noch für den *o*-Vokal bei ⟨ und den Sylben *to* und *po* angeführt werden könnte, wäre der Umstand, daß die Schreiber der elam. Achämeniden-Inschriften im entgegengesetzen Falle Zeichen beibehalten hätten, die entbehrlich waren. Natürlich hätte ein *u*-Zeichen völlig genügt, ebenso das Zeichen *du*, das tatsächlich auch zur Wiedergabe der Sylbe *tu* dient, und schließlich das Zeichen *ba*, das oft ap. *pa* wiedergibt. Dieser Einwand wiegt jetzt aber weniger denn je, seitdem wir wissen, daß eben diese Schreiber aus uns völlig unbekannten Gründen je 2 Zeichen zum Ausdruck der Sylben *ib* (oder *ip*), *maš* und *tam*[4]) beibehielten.

Fassen wir zusammen! Daß die el. Sprache einst den Vokal *o* kannte, und daß die Zeichen ⟨, *kam*, *tu* und *pa* zur Wiedergabe von *o*, *ko*, *to* und *po* bestimmt waren, ist möglich, bestenfalls wahrscheinlich, aber nicht mit unanfechtbaren Gründen als sicher zu erweisen. Wer aber von der Existenz des *o* überzeugt ist, dem steht es frei, in meiner Transkription anstatt meiner

---

1) Dieses Zeichen ist bekanntlich unsicher. Vgl. jetzt Hüsing OLZ 15, 538 (1912), der *ḫu* emendieren möchte.

2) Der Ordnung halber muß ich anmerken, daß Oppert's Zeichen für *to* ein anderes ist (von mir nachträglich als *la* bestimmt) als das Hüsingsche.

3) Wie auch Hüsing annimmt; vgl. seine Inaug.-Diss. Die iran. Eigennamen S. 41.

4) B., der dieses *tam* nicht anerkennt, nimmt dafür noch 2 andere Zeichenpare (*tip* und *tu*) an. Über *maš* s. SS. 295 f.

*u, kam, tu, pa*
überall einzuführen *o, ko, to, po.*

Wollte ich B.s Behauptungen über die el. Lautverhältnisse mit einem kurzen Worte charakterisieren, so könnte ich nichts treffenderes finden als das Horazische: *Quod mecum ignorat, solus vult scire videri.* Und genau das Gleiche gilt von den meisten seiner folgenden Einwendungen, soweit sie sich nicht von vornherein auf falsche Schlußfolgerungen stützen. B. will die Zeichen Nrr. 10, 67, 79 und 104, die ich babylonistisch umschreibe

*muš tup tur tuk,*
ändern in *miš tip tir tik.*

Ehe wir seine Gründe betrachten, sei folgendes vorausgeschickt: 1890 habe ich eine Anzahl Belege für elamischen Vokalwechsel (*a*—*e*, *i*, *u*; *e*—*i*; *i*—*u*) beigebracht[1]). Die meisten Beispiele haben noch heute Bestand und lassen sich jetzt ansehnlich vermehren. Es ist mir nicht bekannt, ob B. diese Tatsache bestritten hat; auf jeden Fall will er sie aber nicht in dem Umfange gelten lassen, den ich für möglich halte. Betrachten wir ein Beispiel. Finden wir Bīs. I 13 das Part. Perf. Pass. von *tiri* „sagen" geschrieben *ti-ri-ik-ḳa*, NRa 30 aber *tur-ri-ḳa*, so sind drei Möglichkeiten denkbar:

1. Es liegt Vokalwechsel vor: Die Elamiten hätten also beide Formen *tiri*, *turi*[2]) unterschiedslos nebeneinander gebraucht.

2. Die Lesungen der Zeichen sind verändert worden: Entweder *ti* hat den Sylbenwert *tu*, oder *tur* hat den Sylbenwert *tir* erhalten.

3. Der Vokal der ersten Sylbe in *tiri*, *turi* war kein reiner, sondern getrübt: dann wären die Schreibungen mit *i* und *u* lediglich Versuche, der wahren Aussprache, für die es ein besonderes Zeichen nicht gab, auf verschiedenen Wegen nahe zu kommen.

B. entscheidet sich kurzer Hand für die 2. Möglichkeit, obwohl doch keine Frage sein kann, daß die 3. die wahrscheinlichste von allen ist[3]). Damit ist nun aber noch nicht entschieden, wie wir zu transkribieren haben. B.s *tir-ri* kommt der wahrscheinlichen Aussprache nicht näher als mein *tur-ri*, hat aber den offenkundigen Mangel, daß es den Leser über das wahre Aussehen des ersten Zeichens irreführt; denn sowohl das Babyl.-Ass., als auch das Altelamische kennen ein besonderes Zeichen *tir*, das hier aber nicht vorliegt. Die Umschrift *tur-ri* vermeidet diesen Fehler.

Ich lasse nun noch einige Bemerkungen zu den einzelnen Zeichen folgen. B. sagt: „Nr. 10, das nur in der großen Inschrift Dar. NRa und zwar zweimal in dem Worte miš (so!) -ni-ka vor-

1) Assyr. Bibl. 9, 47 f. § 5.

2) Die Doppelschreibungen von Konsonanten sind im Elam. für die Aussprache belanglos. Vgl. Ass. Bibl. 9, 31 Nr. 5.

3) Schon Oppert (Le peuple & la langue des Mèdes 45) hatte zu den Sylbenwerten *tur*, *dur* hinzugesetzt: avec voyelle indécise.

kommt, ist nicht muš, sondern *miš*, (schon Oppert mis!), da Art. Sus. a die Schreibung mi-iš-na-ka hat." — Warum ist B. auf halbem Wege stehen geblieben, so daß er das *ni*, dem doch bei Art. ein *na* entspricht, mit der Uniformierung verschont? In diesem Falle liegt nun freilich die Sache noch etwas anders. Es ist seit Jahrzehnten bekannt, daß die Sprache des Artaxerxes II. von der älteren in manchen Stücken abweicht — mag man sie nun als in Zersetzung begriffen oder als dialektisch bez. mundartlich geschieden betrachten. Das in der Inschrift vorhergehende Wort z. B. sieht in Hüsing's Transkription so aus: *neškišne*, wofür in den älteren Inschriften stets *niškešne* (wieder in H.s Transkription) steht. Unter diesen Umständen kann ein Wechsel *mušnika* — *miš-naka* um so weniger auffallen, und wenn B. die Güte haben will, von der „Arbeit eines Näherstehenden nun endlich Kenntnis zu nehmen", so wird er sehen, daß die Lesung *mušnika* sogar vor Hüsing[1]) Gnade gefunden hat.

„Nr. 67", behauptet B. weiter, „ist nicht tup, sondern *tip*, wie ha-pir-ti-ip-pe gegenüber ha-pir-tip (so!) beweist." — Natürlich beweist dies wieder gar nichts für den Sylbenwert *tip*, den übrigens Oppert auch schon hatte. B. übersieht, daß der Sing. von diesem Namen auf °*tarra*, °*turra* Pluralformen zunächst auf °*tap*, °*tup* fordert. Hier liegt offenbar reiner Vokalwechsel vor.

„Nr. 79 ist nicht nur „tur", d. h. wohl tor, sondern nach Dar. NRa 30, wo für sonstiges ti-ri ein tir (so!) -ri steht, auch *tir*." — Hierüber ist schon oben ausführlich gehandelt worden.

„Nr. 104 ist nicht tuk, sondern *tik*. Dafür sind Schreibungen wie hu-ut-tik(so!)-(ka) beweisend, weil bei hutta „machen" im Stammauslaut a und i wechseln, nicht a und u." — Soweit B. Auch dieser Beweis ist hinfällig. Wir finden Bīs. § 60 ein Wort *da-ḳa-tak-ti-ni*, § 66 das gleiche Wort in der Schreibung *da-ḳa-tuk-ti-ni*. Wollten wir uns B.s Uniformierungsmethode aneignen, so würden wir schließen: Folglich hat entweder das Zeichen *tak* auch den Sylbenwert *tuk*, oder umgekehrt das Zeichen *tuk* auch den Sylbenwert *tak*. Wir können aber noch weiter gehen. Wenn Hüsing's Erklärung[2]) dieses Wortes das richtige trifft — was ich nicht bezweifeln möchte — so haben wir hier eine iterierte Form, die ursprünglich als **taka-taka-ti-ne*, also mit *a* anzusetzen ist. Folglich wäre dem Zeichen *tuk* der Sylbenwert *tak* beizulegen[3]). Gegen ein *huttak*(*ka*) wird wohl B. selbst nichts einzuwenden haben, da dies zu *hutta* genau paßt und schon im Altelamischen reichlich belegt ist. Sein Sylbenwert *tik* statt *tuk* oder *tak* schwebt dagegen völlig in der Luft. Betonen möchte ich aber noch, daß auch ein

1) Die iranischen Eigennamen S. 44 Anm. 1. Vgl. jetzt auch OLZ 15, 538 (1912).

2) OLZ 1, 384. 1898.

3) Auch Oppert hatte dem Zeichen, offenbar auf Grund ähnlicher Erwägungen, bereits die Sylbenwerte *tak* und *tuk* zugeteilt.

Vokalwechsel *hutta*, *huttu*, selbst wenn er in einfacher Sylbenschreibung noch nicht belegt ist, nichts auffälliges wäre. Die Aussprache *huttukka* ist keineswegs unerhört.

Nun glaubt aber B., die Lesung der genannten 4 Sylbenzeichen mit *i*-Vokal durch ein Sprachgesetz beweisen zu können. Er sagt: „In diesen vier Fällen wird in einem Dreilauter der alte Vokal u zu i. Diese Erscheinung geht auf den von Hüsing entdeckten Lautwandel zurück, der die jüngere Sprache von der älteren unterscheidet. Es liegt nahe, da es sich um ein Sprachgesetz handelt, auch für die anderen ursprünglich u-haltigen Dreilauter in der jüngeren Zeit den Vokal i anzusetzen, so in Nr. 19 *mir*, Nr. 30 *kip* (?), Nr. 43 *kir*, Nr. 93 *kit*. Das letztgenannte Zeichen hat diesen Wert auch wohl in dem Worte kit(?)-ti Bg. III 74 f. — Bei den auf r ausgehenden Dreilautern ist, wie Hüsing betont hat, auch die Entwickelung von u zu o mindestens möglich. Hierfür bietet zu altbekanntem Ha-pir-tar-ra neben Ha-pir-tor(so!)-ra die Stelle Bg. I 81, wo *mor*(so!)-*ri* für sonstiges mar-ri (ma-o-ri) steht, einen neuen Beleg.“

Betrachten wir „den von Hüsing entdeckten Lautwandel“, den B. nachher großmütig zu dem Range eines Sprachgesetzes erhebt, etwas näher. Dieser Lautwandel ist lange vor Hüsing bekannt gewesen und — meines Wissens — zuerst von Jensen[1]) 1892, 5 Jahre vor Hüsing's erstem Auftreten, klar formuliert worden: „Altsusisches“ (d. i. altelamisches) „*u* entspricht ... öfter späterem *i*.“ Es handelt sich dabei keineswegs um ein „Sprachgesetz“, das so ausnahmslos oder ausnahmsarm wirkt wie etwa das Grimmsche oder Vernersche auf germanischem, das Barthsche auf bab.-ass. Gebiete. Die Regeln, nach denen „öfter“ der Übergang des altelamischen *u* in *i* sich vollzog, sind noch zu suchen. Solange sie nicht gefunden sind, ist es unzulässig, von einem Sprachgesetz zu reden, und die Ansetzung der alten Sylbenzeichen *mur*, *kup* (?), *kur*, *kut* mit *i*-Vokal liegt nicht näher als die Beibehaltung des *u*.

Während B. sich mit derartigen Bagatellen abmüht und Ansichten verficht, von denen auch das Gegenteil „mindestens möglich“ ist, vergißt er in seinem Eifer, eine Lesung auszumerzen, die nach allem, was wir jetzt wissen, unmöglich ist. B. liest noch immer *ha-pir-ti-ip-pe*, *ha-pir-tip*, *Ha-pir-tar-ra*, *Ha-pir-tor-ra*, ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, daß das bisher *pir* gelesene Zeichen in diesen Namen *tam* lauten muß. Die Geschichte dieser Frage ist so lehrreich, daß ich mit einigen Worten darauf eingehen möchte. Im J. 1904 machte Hüsing[2]) darauf aufmerksam, daß in einem altelamischen Textfragment (Délégation en Perse Mémoires T. 5 No. LXXVI) Scheil ein *da-x-ti-ik* bietet, wo man ein *ha-pir-ti-ik* erwarten würde. Das Zeichen *x* blieb

---

1) Wiener ZKM 6, 55 Anm. 3.   2) OLZ 7, 404.

vorläufig unbestimmbar, da eine Heliogravüre, die die genaue Nachprüfung ermöglicht hätte, nicht beigegeben war. Einige Monate später[1]) veröffentlichte Scheil in Transkription einen Text, in dem das Wort *Ha-ta-am-ti-ir* erschien. Hüsing[2]) bezweifelte, daß dieses *Hatamtir*, wie Scheil wollte, für die frühere Lesung *Hapirtir* einzutreten hätte. Aber in derselben Zeitschrift[3]), unmittelbar hinter Hüsing's Ausführungen, gab Scheil zwei weitere Bestätigungen seiner neuen Lesung bekannt. Hüsing schrieb, „was dagegen zu sagen ist", „sofort an Bork", „später auch an Hommel", scheute sich aber es zu veröffentlichen. Erst ein Jahr später sah er sich veranlaßt, die Sache auszusprechen[4]), in der Hoffnung, „Scheil vor einer Verunzierung des zu erwartenden neuen Bandes zu bewahren und auch anderen die augenblickliche Unsicherheit wieder zu benehmen". Hüsing's Einwände gipfeln in der Behauptung, daß Scheil sich wiederholt verlesen haben müßte. Zugleich äußerte er verschiedene Vermutungen, worin diese Fehler bestehen könnten. Seine Folgerung lautete: „Es ist also *Ha-al-pir-ti* (oder *Ha-al-pi-ir-ti*) statt *Ha-ta-am-ti* zu lesen." Als ich vor der Aufgabe stand, zu der Frage: *Hapirti* oder *Hatamti*? Stellung zu nehmen, bat ich Scheil, mir Photographien der Inschriften zugänglich zu machen, aus denen seine neue Lesung hervorging. Der Gelehrte entsprach meiner Bitte mit bekannter Liebenswürdigkeit. Aus den beiden Photographien ersah ich alsbald, daß Hüsing's letzte Vermutungen und Behauptungen irrig sind: Scheil hatte durchaus[5]) richtig gelesen. Unter solchen Umständen blieb mir nichts übrig als die neue Lesung anzunehmen. Auffälliger Weise hat B. von dieser „Verunzierung" gar nichts bemerkt, obwohl er an den jetzt in Heliogravüre vorliegenden Inschriften (Délégation en Perse Mémoires T. 11 Nos. XCIII und XCVII; der Band erschien 1911, bald nach meinem Buche) Scheil's Ergebnisse prüfen konnte. Ich will jetzt die Frage nach der wahren Ursache dieses Ultrakonservativismus nicht erörtern, aber an einige Sätze erinnern, die Bork 1910 gegen mich schrieb. ZDMG 64, 574 heißt es (ZZ. 32 f.): „Es steht jedem frei, Ergebnisse anderer abzulehnen, aber nur mit Gegengründen." S. 570 ZZ. 20 ff.: „W. hat sich also um die Fortschritte der Elamologie nicht gekümmert, wagt es aber dennoch, ohne Geltendmachung von Gründen sichere Ergebnisse anzufechten." Und sein getreuer Schützling „urteilte" 1911 über mein Buch (ZDMG 65, 305): „In seinem . . .

1) OLZ 8, 203. 1905. 2) Daselbst Spp. 248 ff.
3) Daselbst Spp. 250 f. 4) Daselbst 9, 601 ff. 1906.
5) Abgesehen von einem für die Frage bedeutungslosen Zeichen: An der einen Stelle las Scheil (OLZ 8, 250 Anm. 1) *Ha-ta-am-ti-ir* und bezeichnete das letzte *ir* als „signe douteux; peut-être *hal*". Hüsing wollte dieses *ir* in *ik* verbessern und Scheil hat sich ihm darin später angeschlossen. Auf der Photographie (bez. Heliogravüre) sieht es aus wie ein *ir*, das man in *ik* zu korrigieren versucht hat; *hal* ist es allerdings sicher nicht.

Werke „Die Keilinschriften der Achämeniden“ . . . hat Weißbach noch dieselben Rückständigkeiten, die ihm Bork 1910 vorwirft.“ Ganz neuerdings hat sich derselbe H.-K.[1]) das Verdienst erworben, „Frankreichs Elamforscher über Weißbach's rückständige[2]), andere jüngere Forscher mit Unrecht tadelnde[2]) Arbeitsweise“ zu unterrichten. Um Hatamti sind beide „Kritiker“ säuberlich herumgegangen.

B. fährt mit seinen Beanstandungen fort: „Nr. 11 hat, wie Dar. NRa 21f. Mu-čar(so!)-ra-ja, verglichen mit Bg. II 2f. [Mu]-š-ča-ri-ja-ap lehrt, neben sir auch den Wert *čar.*“ — Auch hier haben wir die Frage zu stellen: Sprachlicher oder schriftlicher Vokalwechsel oder nur annähernde Schreibung? Die ap. Form des Namens hat vor *r* gar keinen Vokal oder höchstens ein anaptyktisches *a*: *mudrāja*, eventuell *mudarāja*, die babylonisch-assyrische entweder auch keinen oder nur einen unbetonten Vokal, dessen Aussprache zudem durch das vorhergehende *ṣ* notwendiger Weise getrübt wurde: *muṣri*, *miṣir*. Auch im Elam. hat der Vokal vor *r* wahrscheinlich nur die Qualität eines Murmelvokals, den zu uniformieren bedenklich erscheinen muß. Die Schreibungen mit *i* und *a* sind Versuche, dem wahren Laut, für den die Schrift kein Zeichen hatte, nahezukommen[3]).

„Nr. 46 ist, wie Hüsing aus der älteren Schreibung te-en-ke-h für späteres ten(so!)-ke erschlossen hat, nicht tin sondern *ten* zu lesen.“ — Die elam. Schrift hat gleich der babylonischen nur wenige *e*-haltige Sylbenzeichen entwickelt oder erhalten. Für die babylonisch-assyrische Schrift gilt aber bekanntlich die Regel, daß jedes *i* und jedes *i*-haltige Zeichen erforderlichen Falles auch als *e*, bezüglich mit *e* gelesen werden kann. Gegen eine Umschreibung des Zeichens *tin* durch *ten* wäre also selbst vom streng babylonistischen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Dagegen ist der Schluß, daß die Aussprache *ten-gi* durch die ältere Schreibung *te-en-gi* bewiesen werde, schon deshalb hinfällig, weil Wechsel von *e* und *i* im Elam. belegt ist[4]), auch von B. selbst in einem bestimmten Falle (s. u. S. 301 u. Anm. 1) angenommen wird.

„Nr. 49 hat wahrscheinlich auch den Wert *tu*. Er scheint in Bg. I 73 vorzuliegen ($^{\text{aš}}$U-p-ra-[t]u(so!)-š), wenigstens scheinen die Zeichenreste dem nicht zu widersprechen.“ — Es ist zwar mißlich,

1) Recueil de travaux 34, p. 5. 1912.

2) Von mir gesperrt.

3) Ich will nicht unerwähnt lassen, daß auch bei diesem Zeichen der Sylbenwert mit *a* in weit ältere Zeit zurückgeht. Schon Rawlinson (Journal of the R. Asiat. Soc. 12, 45. 1850) hatte ihn angenommen, dgl. Norris, Mordtmann (ZDMG 16 S. 17 Nr. 64) und Oppert.

4) Vgl. Hüsing Beitr. z. Ass. 5, 407 ZZ. 12f. — ZDMG 64, 577 Anm. tadelt mich Bork, daß ich auf Hüsings Lesung *ten* nicht hingewiesen habe. Es ist eine naive Zumutung, daß man jede Auseinandersetzung, sie mag noch so selbstverständlich und wohlfeil sein, bei jeder Gelegenheit zitieren soll. Vgl. noch Foy ZDMG 52, 119. 1898.

einen Zeichenrest, der mehrere Ergänzungen zuläßt, zu einem bestimmten Zeichen zu ergänzen und diesem dann noch einen Sylbenwert beizulegen, den es sonst nie hat. Indessen ist die Konjektur immerhin möglich, da das entsprechende altelam. Zeichen mit dem Sylbenwert *tu* belegt ist. Das entsprechende bab. Zeichen hat ganz gewöhnlich den Sylbenwert *tum*, und auf *m* auslautende Sylbenwerte müssen gelegentlich ohne diesen Auslaut gelesen werden. Vgl. bab. Schreibungen wie *ki-dam-a-nim* für *ki-da-a-nim* Nbk. Ball II 32, altelam. *ni-me-it-tum-mar-tum-uk* für *ni-me-it-tum-marduk* u. a. Beispiele.

„Nr. 65 hat in Bg. I 55 den Wert *kal(a)*. Dort muß das Verbum kutkala stehen, da dieses durch den persischen Text beglaubigt ist. Lies: ku-t-*kala*(so!)-r-r[a-aš-ta].“ — Hier liegt die Sache ähnlich, aber etwas günstiger, da diese Konjektur geeignet ist, eine alte crux in natürlicher Weise zu beseitigen. Freilich würde ich nicht *kal(a)*, sondern nur *kal* umschreiben und zur Schreibung *ku-ut-kal-ir-ra* (st. *ku-ut-ḳa-la-ir-ra* oder *ku-ut-ḳa-li-ir-ra*) vergleichen *mi-ul-e* Bis. I 18 gegenüber *mi-ul-li-e* III 65.

„Nr. 92 ist nur *maš*. Die Umschreibung „(an)U-ra-*mas*-da“ ist unrichtig, weil sogar in fremden Namen und in Lehnwörtern *s* + Konsonant oder *z* + Kons. in *š* + Kons. umgesetzt wird, z. B. aš-tu, Aš-pa-ča-na, Mi-iš-par-ra usw.“ — Die Tatsache, die B. hier vorträgt, ist mir nicht ganz neu: die Regel ist von mir 1890 in ähnlicher Weise formuliert worden[1]). Hätte B. sich den Abschnitt Lautlehre in meiner Grammatik noch einmal angesehen, so wäre ihm wahrscheinlich auch die Lösung des Rätsels geworden, weshalb ich später auf die strenge Durchführung der von mir selbst aufgestellten Regel verzichtet habe. So lange nämlich die Ausnahme, das Verbum *mazte* (*maṣte*, *maḱte*) „verlassen“, nicht befriedigend erklärt war, durfte es zweifelhaft erscheinen, ob die Regel nicht auch noch andere Ausnahmen zuließ, z. B. das inkriminierte *u-ra-mas-da*, dessen vorletztes Zeichen dem bab. *maš* (*mas*, *maz*) entspricht. Hierüber hätte B. nicht mit einem einfachen Machtspruch hinweggehen sollen.

Ich glaube jetzt eine befriedigende Erklärung geben zu können. Das Zeichen 24 meiner elam. Schrifttafel gibt in dem ap. Namen *maḱiia* die Sylbe *maḱ* wieder. Der Name ist el. geschrieben *maḱ-ṣi-ia*, kann also ebensowohl *maḱḱiia* wie *maṣṣiia* gelesen werden. Nun gibt es auch ein elam. Verbum *maṣ-ṣi* oder (da *ṣi* im Babyl. auch für *zi* stehen kann) *maz-zi* „abschneiden“[2]). Das Zeichen 24 hat also die Sylbenwerte *maḱ*, *maṣ*, *maz*. Da es, wie wir jetzt[3]) wissen, dem bab.-ass. Zeichen Thureau-Dangin Nr. 32

1) Assyriol. Bibl. 9, 49.

2) Bork hat es ZDMG 64, 572 Z. 28 nicht erkannt.

3) Vgl. meine Abhandlung Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis S. 50.

(= Brünnow Nr. 2024) entspricht, und für dieses Zeichen der Sylbenwert *maš* belegt ist, können wir für das el. Zeichen 24 unbedenklich auch ein *maš* annehmen, das ich zum Unterschied von dem gewöhnlichen *maš* durch *máš* wiedergeben möchte. Ich umschreibe jetzt also nicht mehr *maz-te*, *maṣ-te* oder *maḱ-te*, sondern *máš-te*, und da diese Ausnahme nunmehr abgetan ist, steht auch einem *u-ra-maš-da* &c. künftig nichts mehr im Wege.

„Nr. 97 S. XLVIII bringt W. eine längere Auseinandersetzung, die zwischen „ap-pa Anšu“ und „ap-pa-pa Anšu“ die Wahl frei stellt. Im Nachtrage heisst es: „l. statt ap-pa-pa wahrscheinlich (so!) ap-pa“. Das Urteil beruht nur auf einem Teile des vorhandenen Stoffes. Ein Blick auf die elamischen Täfelchen von MDEP Bd. IX hätte genügt, um festzustellen, dass es nur ap-po(so!) heissen kann.“ — Recht gut gesagt. Indessen hätte es sich doch vielleicht gelohnt, auch mit einem Worte der Gründe zu gedenken, die mich nur zu einem Wahrscheinlichkeitsvotum gelangen ließen. Norris, ich, King & Thompson haben das Zeichen deshalb in zwei Teile getrennt, weil diese im Original und auf dem Papierabdruck getrennt erscheinen. Betrachtet man das Ganze als einheitlich, so muß man außerdem dem vorhergehenden *appa* „welches, daß“ eine dritte Bedeutung zuerkennen: ap. *anija*, wofür eine Sproßform wie *appapa* von vornherein wahrscheinlicher war. Ich hoffte immer, daß einst eine Nachprüfung der Abklatsche der Suez-Inschriften die Entscheidung bringen würde. Jetzt wird freilich eine solche Nachprüfung, so wünschenswert sie in anderer Hinsicht ist, für diese Frage entbehrlich, da nicht nur die von B. angeführten mittelelamischen Texte, sondern auch das neue achämenidische Fragment bei Scheil (Délég. en Perse Mémoires T. 11 p. 87) beweisen, daß die beiden Teile des Zeichens zusammengehören. Ich bitte demgemäß, S. 159 meines Buches Z. 1 das Wort „wahrscheinlich“ zu streichen.

„Nr. 98 kann gar nicht el sein, da es ja im Achamanidischen nie eine e-haltige Silbe schliesst. Hüsing hat es als *lam* bestimmt und dabei auf eine Form verwiesen, die in Wincklers Altbabylonischen Keilschrifttexten Nr. 43 Z. 12 vorliegt. Wenn Weissbach sie dort nicht bemerkt hat, so hätte er doch aus den von Hüsing angegebenen Lautwerten ersehen müssen, dass Hüsing das bekannte Zeichen gemeint hat, das bei Thureau-Dangin unter Nr. 336 steht, und hätte sich damit abfinden sollen, was bisher nicht geschehen ist.“

Mit diesem Zeichen habe ich mich wiederholt abgemüht, und ich gestehe offen, daß das letzte Wort darüber noch nicht gesprochen worden ist. Folgendes scheint mir indessen sicher:

1. Das el. Zeichen entspricht formell nicht dem bab. *dam*, sondern dem bab. *el*;

2. Der Sylbenwert *lam* ist weder für das Zeichen *dam* noch für das Zeichen *el* zu erweisen;

3. Das Zeichen *el* hatte mindestens noch einen oder zwei uns unbekannte Sylbenwerte.

Hüsing verglich (Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 3, 285) das neuel. Zeichen mit dem ersten Zeichen in Hugo Wincklers Altbabylonischen Keilschrifttexten No. 43 Z. 12, das nach Hüsing *lam*, (*tam*) sein sollte. Der Vergleich ist schon paläographisch ausgeschlossen. Das altbab. Zeichen, das übrigens IV Rawl. 35 No. 5 (Wincklers Vorlage) und bei Hilprecht (Old Bab. Inscriptions I No. 18) genauer wiedergegeben ist, enthält im Ganzen 4 senkrechte Keile, das el. nur 3. Ferner hat es auch an dieser Stelle seinen gewöhnlichen Sylbenwert *dam* („Gemahlin"), nicht *lam*; vgl. jetzt Thureau-Dangin, Sumer. & akkad. Königsinschriften SS. 204 f., 1. Ob das Zeichen *dam* überhaupt einen Sylbenwert *lam* gehabt hat, ist trotz Brünnow Nr. 11106 sehr zweifelhaft. Aus dem Fragment V Rawl. 12, 7 e (jetzt Cuneiform Texts XIX Pl. 40 : K 4645), auf das Brünnow sich stützt, folgt nur die Tatsache, daß den beiden Zeichen *lam* (Br. 9041) und *dam* (Br. 11105) ein Sylbenwert gemeinsam ist. Ich glaube nun den Beweis erbracht zu haben[1]), daß neuel. , das alle Elemente des bab. (*lam*, Br. 9041[2]) enthält, *dam* oder *tam* zu lesen ist. Der gemeinsame Sylbenwert wäre demgemäß nicht *lam*, sondern umgekehrt *dam*. Daß jedes der beiden Zeichen beide Sylbenwerte (*lam* und *dam*) zugleich besessen habe, ist nicht wahrscheinlich, mindestens nicht erwiesen.

Formell entspricht das el. Zeichen genau dem bab. . Es ist scheinbar[3]) aus + zusammengesetzt wie das bab. Zeichen aus + . Auch im Altel. ist das Zeichen sehr häufig (während *dam* meines Wissens nicht vorkommt) und mit der entsprechenden altbab. Form[4]) identisch. Die Identifikation ist danach sicher. Fraglich bleibt aber, ob dieses Zeichen nur und überall den Sylbenwert *el* hat. In den Achämeniden-Inschriften findet sich das Zeichen (x) in folgenden Wörtern:

1) Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis S. 35.

2) Das Zeichen wird gelegentlich (z. B. in dem unveröffentlichten assyr. Texte K 3611) geschrieben. Diese Form steht der el. noch näher.

3) Die assyrischen Schriftgelehrten zerlegten das Zeichen in *si* + *rim* (, *kil*, *kir*, *ḫab* &c.; vgl. S^a II 3 f.) und nannten es *si-rin*(?)-*ku*. Dem widerspricht aber schon die altbab. Form. Vielleicht sind 2 ursprünglich verschiedene, wenn auch ähnliche Zeichen später in einander geflossen.

4) Vgl. die von Hüsing benutzte altbab. Inschrift Z. 6 nach Hilprechts Wiedergabe.

1. *pir-ra-um-pi-x* NRa 27
2. *ú-x-man-nu* Bis. II 11; III 3
3. *ú-x-ma da* Bis. III 5
4. *x-ma* „denken, meinen" in verschiedenen Formen Bis. III 67; 71. Dar. Pers. f 24. NRa 31; 47
5. *x-te* „Auge(n)" Bis. II 55; 65.

Während der Sylbenwert *el* in 1 sehr gut paßt, würde man für 2 und 3 eher einen solchen erwarten, der mit einem Konsonanten beginnt, für 4 einen Sylbenwert, der auf *-m* endigt, und für 5 einen auf *t* auslautenden Sylbenwert. Das Babylonische versagt in diesem Falle, da dort nur der Sylbenwert *el* belegt ist[1]). Hüsing hat durch Vergleichung von *ú-x-man-nu*, bez. *ú-x-ma da*, in denen ein Wort für „Haus, Palast" enthalten sein muß, mit hebr. *ūlām* „Vorhalle" für seinen Sylbenwert *lam* eine Stütze zu finden geglaubt[2]); aber diese Etymologie scheint mir keineswegs sicher. Wir werden besser tun, die Entscheidung dieser Frage zu vertagen, bis wir über gewisseres Material verfügen. Jedenfalls empfiehlt es sich, einstweilen das Zeichen in allen Fällen, wo der Sylbenwert *el* verdächtig ist, *EL* zu umschreiben, wie dies bereits Hüsing (Beitr. z. Ass. 5, 406 u. a.) getan hat.

„Nr. 102. W. kann sich noch immer nicht recht entschliessen, diesem Zeichen seinen richtigen Wert meš zu geben; wiederum weil er die neuen Texte nicht verwenden mag. Scheils, Jensens und meine Ausführungen dazu (vgl. OLZ 1907 524 f.) hat er nicht erwähnt." — Der richtige Wert *meš*? Daß das Zeichen im achämenidischen El. nicht Pluralendung ist, habe ich 1890 (Assyr. Bibl. 9, 43) gegen Sayce betont. Jensen hat sich 1901 (ZDMG 55, 235) in ähnlichem Sinne geäußert. Scheil (Délégation en Perse Mémoires T. 9, 98) schrieb, daß das Zeichen *meš* in dieser Literatur (Textes de comptabilité) nicht immer den genauen Wert des Plurals habe. Bork endlich sagte (OLZ 1907, 524): „Nach meinen Zusammenstellungen scheint *meš* in erster Linie zur Kennzeichnung von sumerischen Ideogrammen zu dienen". Das einzige, was von Sayces Ansicht haltbar war, ist die rein äußerliche Identifikation des el. Zeichens Nr. 102 meiner Liste mit dem bab. *meš*. Im Gebrauche sind beide Zeichen nach der übereinstimmenden Ansicht Weißbachs, Jensens, Scheils und Borks auseinandergegangen: Im Bab. Pluralzeichen, im El. (mindestens vorwiegend) Determinativ hinter Ideogrammen. Dann ist aber die Umschreibung *meš*, die B. — auch in diesem Falle babylonistischer als ich — beibehält, für die Mehrzahl der Fälle sinnlos[3]) und durch die bezeichnende *id* zu ersetzen.

---

1) Ein zweiter Silbenwert hat offenbar in S$^{a}$ II 3 gestanden, läßt sich aber noch nicht ermitteln.

2) OLZ 6, 370. 1903.

3) Vgl. jetzt besonders Scheil Délég. en Perse Mémoires T. 11 p. 101 Nr. 309 l. 2 *I Su*$^{meš}$, nicht „eine Häute", sondern *I Su*$^{id}$ „eine Haut".

„Nr. 110 hat die Werte lu, tip(?) und *hip*. Letzterer wird durch die Stelle Bg. II 49 li-hip(so!) ke-t-ta wahrscheinlich gemacht. Da nämlich hier eine Variante zu li-ip-pu ke-t-ta (z. B. Bg. I 73) vorliegt, so ist die Vermutung Hüsings noch heute berechtigt, und W.s Widerspruch ist abzulehnen. Seine Begründung „weil es kein entsprechendes bab. Zeichen gibt", krankt an einer falschen Anschauung von dem Wesen und der Entwickelungsgeschichte der elamischen Schrift." — Von einer „Variante" kann keine Rede sein; es handelt sich vielmehr um verschiedene Wörter. Bis. § 19 entsprechen sich

| ap. | el. | bab. |
|---|---|---|
| *[u]pāįam* | *li-ip-pu gi-ud-da* | *kašadu* |
| „ich zog heran" | | „erreichen" |

dagegen § 31

| | | |
|---|---|---|
| *niğāįam* | *li-lu gi-ud-da* | *uṣamma* |
| „ich ging heraus" | | „ich ging heraus". |

Wir haben gar keinen Grund, anzunehmen, daß *lippu gitta*[1]) etwas anderes bedeutet als „ich zog heran", und daß *lilu gitta* etwas anderes bedeutet als „ich ging heraus". Beide Male handelt es sich um eine Fortbewegung im Raume, aber die Richtungen sind einander entgegengesetzt. Im El. beginnen zwar beide Wörter mit der gleichen Sylbe. Um so gewisser aber wird man zu folgern haben, daß der Rest verschieden ist.

Die etwa 111 el. Sylbenwerte, die wir bis jetzt in den Achämeniden-Inschriften kennen, haben wir sämtlich[2]) auch im bab. Syllabar wiedergefunden. Sollte da die Anschauung so krankhaft sein, daß man auch den Sylbenwert *hip* im Bab. erwarten müßte, und daß, wenn er dort nicht vorhanden war, er auch für das El. nicht anzunehmen ist? Der Sylbenwert *hip* ist aber nicht nur überflüssig — die beiden Sylben *lu* und *dib* füllen die Lücke vollständig aus — sondern schwebt überhaupt in der Luft.

Damit verlassen wir das Gebiet der Schriftlehre. B. fährt fort: „Auch die grammatische Verarbeitung des Stoffes durch W. befriedigt nicht. Eine wirkliche Vertrautheit mit dem derzeitigen Stande der elamischen Philologie würde ihn vor manchem Fehler bewahrt haben." B. enthüllt nun zunächst bei Weißbach einen „Lesefehler":

„Seinen Lesefehler (sal)am-mu (Bg. I 24) (l. *(sal)am-ma*) verdankt er einem Versehen. Er fand nach S. XLVII in dem Wörterverzeichnisse von MDEP Bd. IX ein angebliches Wort am-mi „mère"

---

1) In § 20 ist *[li-ip]-pu gi-ud-da* teilweise ergänzt; es entspricht ap. *aši̯ayam*, bab. *attalak* „ich zog (hin)".

2) Die einzige Ausnahme (*tám*) ist wohl nur scheinbar, da das verwandte Zeichen *ud*, mit dem es im Bab. die Sylbenwerte *pir*, *laḫ* und *liḫ* gemeinsam hat, bekanntlich auch *tam* gelesen werden kann.

und nahm es auf Treu und Glauben hin. Im Texte selber steht die Form am-mi-ri-na „seiner Mutter". In jenen Texten heisst „sein" (persönlich) i-ri (vgl. ri-ti-ri „seine Gattin" Nr. 50 5 f. u. ö.). So wie von atta „Vater" att-e-ri „sein Vater" gebildet wird, so auch von (belegtem!) amma „Mutter" amm-e-ri bzw. amm-i-ri. Ein Wort ammi oder ammu, das W. erschließt, ist ausgeschlossen."

Meinen „Lesefehler" $^{sal}$*am-mu* „verbessert" B. in $^{šal}$*am-ma*. Die „Verbesserung" des *sal* in *šal* ist belanglos, da das Zeichen beide Sylbenwerte: *sal* und den „ungeheuer unpraktischen" *šal* hat, aber als Determinativ vor weiblichen Personen, wie hier, überhaupt nicht gelesen wird. Wichtiger ist die Tatsache, daß B. die beiden Zeichen *sal* und *am*, denen er noch 1910 völlig ratlos gegenüberstand[1]), jetzt lesen gelernt hat und zwar genau so, wie ich 1911 in meiner Einleitung SS. XLVI f. gezeigt habe. Das ist sehr erfreulich; indessen entspricht B.s Stillschweigen über diesen Punkt doch nicht ganz den Gepflogenheiten, die sonst befolgt werden, wenn man jemandem eine neue Kenntnis verdankt. Aber gleichviel: die Hauptsache bleibt, daß mein „Lesefehler" sich auf das 3. Zeichen beschränkt und — gar kein Lesefehler ist. Es ist ein Versuch, eine Stelle, an der nach meiner Überzeugung ein Steinmetz- oder Kopierfehler vorliegt, durch eine Konjektur zu heilen. Einer Konjektur an einer Textstelle, die der Herausgeber als völlig klar und deutlich bietet, haftet naturgemäß immer etwas Unsicheres an. Ich habe dies durch Kursivdruck angedeutet, was B. ebenfalls mit Stillschweigen übergeht. Daß der Text bei King & Thompson nicht in Ordnung ist, nimmt nun B. selbst an; denn seine „Verbesserung" trifft nicht nur meinen „Lesefehler", sondern auch K. & T.s Text. Letzterer lautet in meiner Transkription

$^{sal}$*am la ad da.*

Für das Zeichen *la*, in Keilschrift

schlage ich vor

und Bork muß es ändern in .

Man beliebe selbst zu urteilen, ob meine Konjektur paläographisch weniger leicht ist als diejenige B.s. Aber die von mir angenommene Nebenform *ammu* statt des belegten *amma* soll nach B. ausgeschlossen sein. Das ist indessen durchaus nicht der Fall. In einer Sprache, die die Formen *nab-ku-dur-ra-sir* und *nab-ku-dur-ru-sir* neben einander führt — von Beispielen wie *da-ḳa-tak-ti-ni* und *da-ḳa-tuk-ti-ni* ganz zu schweigen — ist auch eine Nebenform *ammu* neben *amma* nicht unmöglich. Auch mit der

---

1) Vgl. ZDMG 64, 577 die 3 Fragezeichen in der ersten Zeile. Die Stelle ist von mir oben S. 283 Z. 40 wiederholt worden.

Form *am-mi*, die ich angeblich von Scheil „auf Treu und Glauben" hingenommen habe, verhält es sich anders als B. es darstellt. Der Wechsel von auslautendem *a* und *i* ist hinlänglich bezeugt, sodaß eine Nebenform *ammi* gleichfalls möglich ist. Aber noch mehr: Diese Nebenform *am-mi* erklärt die Schreibung *am-mi-ri* zwangloser als die Grundform *am-ma*. Denn wenn, wie B. will, *iri* das persönliche Possessivsuffix der 3. Person ist, so würde aus *amma* + *iri* zunächst durch Krasis *ammeri* entstehen — eine Form, die B. auch annimmt, obwohl sie meines Wissens nicht belegt ist — und dann durch Übergang des *e* in *i*[1]) *ammiri*. Leitet man aber *ammiri* direkt von *ammi* + *iri* ab, so bedarf es nur einer einfachen Kontraktion. Soviel über meinen ersten „Lesefehler".

„Ein weiteres Versehen", sagt B., „ist die Bemerkung S. 160: Zu li-ip-te vgl. Scheil, Délég. en Perse Mémoires 9,223 lu-ip-te". Auch diese Angabe entstammt demselben Wörterverzeichnisse. In den Texten selber steht dafür nach W.s eigener Umschrift li(so!)-ip-te. Ein Blick auf die Belegstellen hätte W. zeigen müssen, dass in Nr. 175 59 Gegenstände (vermutlich aus Wolle oder Fell) aufgezählt und auf der Rückseite Z. 4 „PAP 59 li-ip-te" als lipte, mithin „Kleidungsstücke", „Decken" oder dergl. summiert werden. W.s Uebersetzung von lipte kuktira (Dar. NR d) „Streitkolbenträger" ist also nicht haltbar, es heisst wahrscheinlich „Gewandträger". — ap-te e (ebenda) dürfte übrigens nicht „Bogenfutteral" sondern „seinen Köcher" bedeuten. Das Babylonische hat šarri SU B[A ...] W. bemerkt dazu, dass SU sicher sei, dahinter seien noch „drei wagerechte Keile übereinander, der mittlere etwas nach rechts gerückt[2]), sichtbar (Ba?)". Ich würde eher auf ein iš raten und etwas ergänzen: mašak i[š-pa-ta na-šú-ú]." —

Zunächst habe ich B.s Versuch, mir auch in diesem Falle ein Versehen anzudichten, wo ein solches von meiner Seite gar nicht vorliegt, zurückzuweisen. Es gab hier rein gar nichts zu verbessern; meine Angaben waren schon völlig richtig. Schade um die unnütze Mühe, die sich B. gemacht hat!

Obwohl bereits Scheil (a. a. O. p. 66 No. 73) *li-ip-te* (von ihm umschrieben *LU-ip-te*) durch „lainages" wiedergegeben hat, habe ich doch mein Urteil, daß die Bedeutung des mittel-elam. *lipte* unbekannt sei, mit gutem Bedacht niedergeschrieben. Denn gerade aus dem von Bork angezogenen Texte folgt höchstens, daß unter den 59 (die Addition der Zahlen, wie sie Scheil bietet, ergibt übrigens nur 49) *lipte* sich Gegenstände aus Fell oder Wolle befinden, nicht daß sie alle aus Fell oder Wolle bestehen. Das

1) Vielleicht dient diese Beobachtung auch dazu, B. die Annahme eines Übergangs *tengi*—*tingi* etwas leichter zu machen. Vgl. oben S. 294.

2) B. macht hier die Anmerkung: „Er dürfte eher etwas schräg stehen." Gewiß: er dürfte schon, aber er tut's nicht, weder in meiner Zeichnung noch auf der Photographie.

Wort *lipte* kann also recht wohl eine allgemeinere Bedeutung wie „Ding, Gegenstand" haben. Selbst wenn aber die Bedeutung „Kleidungsstücke, Decken" gesichert wäre, so könnte dieses *lipte* mit dem *lipte* der Inschrift NRd eben nichts weiter gemeinsam haben als den Namen. Es geht natürlich nicht an, daß man sich bei der Erklärung dieser Inschrift völlig von der Betrachtung der Figur, die sie erläutern soll, emanzipiert. Allerdings „trägt" Aspačanā „Kleidungsstücke", d. h. er ist nicht nackt; das ist aber eine Eigenschaft, die allen menschlichen Figuren der altpersischen Kunst ausnahmslos zukommt. Wie diese Kunst wirkliche „Gewandträger" darstellt, davon kann sich B. überzeugen, wenn er z. B. die Tafel 19 bei Stolze (Persepolis) oder die Abbildungen bei Sarre & Herzfeld (Iranische Felsreliefs Text S. 49) betrachtet. A. dagegen trägt in der Rechten eine Waffe, die mit einem Streithammer oder Streitkolben die größte Ähnlichkeit hat, mit der Linken hält er einen Gegenstand, der über die Schultern emporragt und aller Wahrscheinlichkeit nach ein Bogenfutteral darstellt. Das ist der archäologische Befund, wie man ihn nach den bisherigen mangelhaften Abbildungen[1]) auszusprechen hat. Völlige Sicherheit wird man erst dann erhoffen dürfen, wenn einst deutlichere Bilder des Aspačanā zur Verfügung stehen werden. Deshalb habe ich zu „Streitkolben" in meiner Übersetzung ein Fragezeichen gesetzt und das Wort „Bogenfutteral" kursiv drucken lassen, zwei Umstände, die B. mit Stillschweigen übergeht. Eines kann aber schon jetzt mit Sicherheit gesagt werden: Ein Köcher ist der Gegenstand, den A. über der Schulter hat, nicht. Ich hatte auch einen Augenblick diese Möglichkeit in Betracht gezogen, sie aber ohne Weiteres verwerfen müssen. Köcherträger werden in der altpersischen Kunst ganz anders dargestellt[2]). Außerdem ist die Deutung des letzten sichtbaren Zeichenrestes in der babylonischen Übersetzung als *iš* und damit seine Ergänzung zu *i[š-pa-ta]* ausgeschlossen. Wenn B. meiner Wiedergabe des Zeichens nicht trauen wollte — was ich ihm natürlich nicht verübeln würde — so stand es ihm frei, sich die Photographie von der DMG zu verschreiben[3]) und einzusehen. Aber derartige Konjekturen ins Blaue hinein „sind völlig wertlos. Das Bedenkliche daran ist nur, daß sie dem Laien Unsicherheiten vortäuschen, wo keine vorhanden sind." [4])

Das einzige, was mir von B.s Bemerkungen zu dieser Inschrift haltbar erscheint, ist seine Deutung des schließenden *-e* in *ap-te-e*

---

1) Die verhältnismäßig beste Abbildung findet sich bei Stolze a. a. O. Bl. 109. Die Vergleichung der schönen Tafel III bei Sarre & Herzfeld, Iranische Felsreliefs, zeigt, daß hier, am 4. (östlichsten) Grabe, eine ganz ähnliche, wenn nicht schlechthin dieselbe Figur steht.

2) Vgl. z. B. Stolze a. a. O. Bll. 43—45; [C. H. Smith,] Catalogue of Casts Fig. No. 7 [Lond. 1893]; Sarre & Herzfeld a. a. O. Taf. XXIV.

3) ZDMG 65 S. LV. Deutsche Lit.-Ztg. 1912 Sp. 30.

4) Bork ZDMG 64, 570.

als Possessivsuffix der 3. Pers. Sing. Hier hätte B. sogar mit größerer Zuversicht sprechen dürfen als er getan hat. Denn die Annahme eines Possessivsuffixes der 3. Sing. auf *e*, das meines Wissens zuerst von Hüsing[1]) erschlossen worden ist, steht mir jetzt außer Frage. Zu den von Hüsing gegebenen Beispielen Bis. I 36 *du-man e* „sein Eigentum" und *hi-še* (zu trennen *hiš e* = bab. *šumi-šu*) „sein Name" gesellen sich jetzt vor allem Dar. Pers. c $^{I}$*da-ri-ia-ma-u-iš* $^{I}$*sunkuk* ➤ *Ul-Hi*$^{id}$ *e ma* „im Palaste des Königs Darius" und NR d $^{I}$*da-ri-ia-ma-u-iš* $^{I}$*sunkuk* ➤ *ap-te e* „das apte des Königs D." Der Possessor geht — ohne jede Genitiv-Endung — vorher; das Possessum folgt mit dem Suffix *e* nach. Das gleiche *e* liegt I 33 in dem leider verstümmelten *hal-pi be- . . e ma hal-pi-ik* vor; die Lesung des *e* war bisher unsicher. Fast möchte man in dem verstümmelten Worte, das vorhergeht, *du-man* vermuten, das dann hier wie I 36 dem ap. *uvā* „eigen", dem bab. *ramani* „selbst" entsprechen würde. *hal-pi du-man e ma hal-pi-ik* „in einem Töten seines Selbst wurde er getötet" oder „in einem Sterben seines Selbst starb er"[2]). Schließlich wäre noch zu erwägen, ob dieses pronominale Element nicht auch in dem bekannten *e-mi du* „wegnehmen" steckt. *du* allein heißt wahrscheinlich schon im Altelam. „nehmen". Eine ähnliche Bedeutung muß es Bis. § 10 haben, wo ap. und bab. „ich wurde König" im El. wiedergegeben ist: $^{I}$*sunkuk-me du-ma* „ich nahm die Herrschaft". Bis. §§ 13 u. 14 entspricht es ap. *di*, bab. *ekemu* „wegnehmen, rauben". Das *emi* I 45 gibt ap. *-šim* (im dativischen Sinne: ihm) wieder, das *e-ma-ap* I 50 ap. *-diš*, bab. *šunutu* (beides ebenfalls in dativischem Sinne: ihnen). An den übrigen Stellen I 34; 35; 36; 38 nimmt *emi* das vorhergehende Substantiv wieder auf, versetzt es gewissermaßen in den Acc. oder (nach der deutschen Konstruktion) Dativ. Was ich hier über *emi* und *emap* vortrage, gebe ich natürlich nur als Vermutung, nicht als gesicherte Tatsache. Das Kašši-Wort *e-me*, das von Hüsing[3]) „längst als elamisch erkannt" und mit dem obigen *emi* identifiziert worden ist, kann jedenfalls gegen meinen Deutungsversuch nicht angeführt werden, da es aller Wahrscheinlichkeit nach weder *e-me* zu lesen ist, noch „herausgehen" bedeutet[4]). Um dies zu zeigen, ist ein kleiner Umweg nötig.

V Rawl. 44 ab 38—40 finden wir die Gleichungen

| | |
|---|---|
| $^{I}$*nim*[5])*-gi-ra-bi* | $^{I}$*e-ṭi-ru* |
| $^{I}$*nim-gi-ra-bi-saḫ* | $^{I}$*e-ṭi-ru-[*$^{ilu}$*šamaš]* |
| $^{I}$*nim-gi-ra-bi-bur-ia-áš* | $^{I}$*e-ṭi-[ru-bel-matate]* |

1) OLZ 8, 51. 1905. Vgl. schon vorher OLZ 5, 292, wo mir aber das Citat Bg. I 3 unverständlich ist.

2) Über den Sinn des Ausdrucks vgl. jetzt die interessanten Erörterungen von W. Schulze Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie d. Wiss. 1912, 685 ff.

3) Memnon 4, 26.

4) Mitteil. d. Vorderasiat. Ges. 3, 315. 1898.

5) Oder *num*, *tum* zu umschreiben?

Die Ergänzungen stehen seit langem fest. Seltsamer Weise hat man dieses *eṭiru* für den Infinitiv gehalten, während doch kein Zweifel obwaltet, daß es hier Partizip sein muß. Vgl. Tallqvist, Neubab. Namenbuch S. 302[b].

In dem „kossäisch-babylonischen Vokabular“[1]) bieten die ZZ. 41 u. 42 folgende Gleichungen

| | |
|---|---|
| *nim-gi-ra-ab* | *e-ṭe-ru* |
| *ú-zi-ib* | *e-ṭe-ru* |

Trotz des Wechsels *nim-gi-ra-bi* — *nim-gi-ra-ab* und *e-ṭi-ru* — *e-ṭe-ru* handelt es sich offenbar auch hier um Partizipien. Sogar *[I]nim-gi-ra-bu* ist als Männername belegt (The Babyl. Expedition Ser. A Vol. XV ed. by A. T. Clay Nr. 130 l. 3). Die Bedeutung kann nur *eṭiru* „Schützer“ sein; es ist Hypokoristikon und ein Gottesname als Subjekt hinzuzudenken. Dagegen ist ein voller Name erhalten in *[I]ú-zi-bi-ḫa-la* (daselbst Vol. XIV Nr. 118 l. 25 und in *[I]ú-zib-ḫa-la* (King, Babyl. Boundary stones Pl. XLVII Z. 12) „Schützerin ist Gula“. In dem zweimal bezeugten *[I]ú-zi-[ilu]marduk* (Clay XIV Nr. 89 l. 11; Nr. 99 a l. 36) ist das *b* vor *m* assimiliert und verklungen. Gleichbedeutend damit ist *[I]ú-zib-ši-pak*[2]) (King a. a. O. Text p. 103 Rev. 15; Pl. LXXXI Z. 7) und *[I]ú-zu-ub-ši-pak* (Scheil Délégation en Perse Mémoires T. II p. 93 l. 3), wofür auch *[I]ú-su-ub-ši-pak* geschrieben wird (The Bab. Exped. Ser. A Vol. XVII P. 1 ed. by H. Radau Nr. 55 l. 2). Schließlich findet sich in der gleichen Inschrift bei Scheil Z. 9 auch ein *nim-gi-ra-bi-[ilu]marduk* (der Göttername ist nicht ganz deutlich). Rein babylonisch würden beide Namen, wie Scheil selbst schon richtig angibt, *Eṭir-Marduk* lauten.

Alles das berechtigt uns, eine „kossäische“ Partizip-Endung *-b*, *-bi*, *-bu* anzunehmen. Da nun das bab. *aṣû* ebensowohl Infinitiv als Partizip sein kann, statt *e-me* aber ebensowohl die Lesungen *e-sib*, *e-šib* möglich sind, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß wir in der Tat *e-sib* oder *e-šib* lesen und „herausgehend“ übersetzen müssen. Wäre die Lesung von Z. 46 des „kossäisch-bab. Vokabulars“ gesichert, so könnten wir sogar die „kossäische“ Infinitiv-Endung ermitteln. Sie lautete wahrscheinlich *di*.[3])

Nach diesem Exkurs kehren wir zu Borks Kritik zurück:

---

1) Delitzsch, Die Sprache der Kossäer 25 f. Der Auszug in Delitzschs Assyrischen Lesestücken 4. Auflage SS. 135 f. enthält 32 ZZ.

2) Obwohl ich von der Lesung *ši-pak* (st. *ši-ḫu*) noch nicht völlig überzeugt bin, nehme ich sie vorläufig als die wahrscheinlichere an.

3) In meiner Ausgabe hatte ich das letzte ap. Wort in NR d nur mit Wahrscheinlichkeit als *dārajatiį* gelesen. Das vorletzte Zeichen ist undeutlich, das letzte unleserlich. Seitdem bin ich auf Bis. § 9 aufmerksam geworden, dessen letztes ap. Wort *dārajāmiį* „ich halte“ im Elam. durch *mar-ri-ia* „ich habe ergriffen“ wiedergegeben wird. Genau so liegt die Sache in NR d, nur daß hier die 3. Pers. steht; dem el. *mar-ri-iš* „er hat ergriffen“ entspricht ap. *dārajatiį* „er hält“. Dadurch ist die Lesung dieses Wortes endgültig gesichert.

„Bg. I 49 f. a-ak [➤ u-el-ma-an-nu-i]p-ma ap pi-li-ja. Die Ergänzung ist unannehmbar. Der Palast heißt u-lam. „In dem Palaste“ heisst ➤ u-lam-ma, vgl. Bg. III 5 ➤ u-lam-ma ta ... ➤ u-lam-man-ni heisst „im Palast befindliche“ (vgl. ZDMG LXIV 572 Anm. 3). — Dass von Palast ein persönlicher Pluralis auf -p gebildet werden könne, ist nach der elamischen Grammatik ausgeschlossen.

➤ u-lam hat ferner mit UL-hi(meš), das wir in den alten Texten in der Form UL-hu kennen, gar nichts zu tun. Wenn in Bg. I 49 ein persönlicher Plural vorliegt, so wird man [*UL-hi(meš)-i*]*p-ma* zu ergänzen haben, was „in den Familien“ („gentes“) bedeuten würde.“

Daß mir die Identifikation von *ú-EL-man-nu* mit dem Ideogramm *Ul · Hi*$^{id}$ jetzt zweifelhaft geworden ist, habe ich bereits vor B.s Kritik ausgesprochen[1]). Über die Lesung des 2. Zeichens in *ú-EL-man-nu* vgl. oben SS. 296 ff. Ich war zu dem Resultat gekommen, daß dieses Zeichen dem bab. *el* formell entspricht, aber wahrscheinlich noch andere, auch im Bab. bis jetzt nicht belegte Sylbenwerte besaß. Der von B. im Anschluß an Hüsing angenommene Sylbenwert *lam* beruht nur auf unsicherer Etymologie. Ebenso bedarf B.s scharfsinnige Erklärung der Form *u-lam · man · ni* (ZDMG 64, 573) noch dringend weiterer Stützen. Auffällig ist es, wenn B. sagt, es sei „nach der elamischen Grammatik ausgeschlossen“, daß „von Palast ein persönlicher Pluralis auf -p gebildet werden könne“. Warum schlägt er dann 4 Zeilen weiter die Ergänzung [*UL-hi(meš)-i*]*p* vor? Denn wenn etwas feststeht, so ist es die Bedeutung von *Ul · Hi*$^{id}$ als „Haus, Palast“. Dieses Ideogramm entspricht Bis. I 53; 54 und III 81, NR § 5 und Dar. Pers. c dem ap. *vit*, Xerx. Pers. c § 3 (= Xerx. Susa) und Xerx. Pers. d § 3 dem ap. *hadiš*, Bis. I 53; 54, NR § 5, Dar. Pers. c u. Xerx. Pers. c (= Xerx. Susa) dem bab. *bitu, bi-it*. Was aber dem *Ul · Hi*$^{id}$ recht ist, darf dem *ú-EL-man-nu* billig sein; denn die Gleichung *ú-EL-man-nu* = *Ul · Hi*$^{id}$ war nicht völlig aus der Luft gegriffen, wie folgende Stelle aus Bis. § 24 zeigt:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *pasāya* | *kāra* | *māda* | *hịa* |
| *me-ni* | *¹taš-šú-íb* | *¹ma-da-be* | *ap-pa* |
| *ár-ki* | *ú-ḳu ša* | $^{matu}$*ma-da-a-a* | *ma-la* |
| *uᵛtāpatii̯* | *hauu̯* | *hakāma* | &c. |
| ➤ *ú-El-man-nu* | *hu-pi-be* | *¹ú ik-ki mar* | |
| *ma biti* | | *la-pani-ịá* | |

Der Lokativ (entsprechend ap. *-patii̯*, bab. *ina*) konnte im El. durch das Zeichen ➤ allein ausgedrückt sein[2]), sodaß *ú-EL-man-nu* recht gut die Bedeutung „Haus, Palast“ beigelegt werden durfte. Die übrigen 3 Stellen, an denen sich *ú-EL-man-nu* findet

1) Die Keilinschriften am Grabe des Darius S. 35. Vgl. aber weiter unten.

2) Vgl. Ass. Bibl. 9, 32.

oder zu erwarten ist, bieten eine Reihe eigentümlicher Schwierigkeiten, wie jetzt im Einzelnen kurz gezeigt werden soll. Am ehesten gelingt es noch Bis. § 40 bis zu einem gewissen Grade herzustellen:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *pasāya* | *kāra* | *pārsa* | *hịa* |
| *[me-ni* | $^{I}$*taš-šú-ib* | $^{I}$*par-šib* | *ap-pa* |
| *ár-ki* | *ú-ḳu ša* | $^{matu}$*par-su* | *ma-la* |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *u'tāpatiị* | | *hakā* | *ịadāịā* | *pratarta* |
| ➤ *ú]-EL-man-nu* | | | ➤ *an-za* …… | *-pa-ḳa* |
| *ina al-lu-ka-'* | *ša ali i* ….. | | | |

Die ersten 4 (bab. 5) Worte sind völlig klar. Aber beim fünften beginnen die Schwierigkeiten. Das Babylonische hat nicht, wie wir nach § 24 erwarten, *ina biti*, sondern *ina alluka'*; es ist aber wohl nicht zu kühn, dieses ἅπαξ λεγόμενον, das sich jetzt in dem aramäischen Duplikat gefunden hat (אלוך) [1], einfach als Synonym von *bitu* zu betrachten. Das ap. *ịadāịā pratarta* hat noch keine allgemein befriedigende Erklärung gefunden; nur die Lesung steht jetzt fest. Der bab. Text bricht leider an der entscheidenden Stelle ab; es sieht so aus, als ob das letzte erhaltene Zeichen den Anfang eines Städtenamens darstellen wolle. Man könnte an das im gleichen § vorher genannte $^{matu}$*i-ú-ti-ịa* denken; aber dieses hat ja das Determinativ „Land". Oder an eine Wiedergabe des ap. *ịadā*. Dagegen spricht aber, daß eine Stadt dieses Namens völlig unbekannt ist, daß sie nicht durch die Formel „es ist eine Stadt namens" eingeführt wird, und daß dieses *ịadā* im Elam. einen anderen Namen gehabt hätte. Diese Einwände haben freilich nur bedingte Kraft; aber es wäre doch seltsam, wenn gerade die Annahme dreier Unwahrscheinlichkeiten den wahren Sachverhalt ergeben würde. Wir kennen von ➤ *an-za* (eventuell ➤ *anza*)-, dem el. Äquivalent des ap. *ịadā*, den Schluß nicht; wahrscheinlich fehlt nur 1 Zeichen. Das gleiche gilt vom Anfang des el. Äquivalentes des ap. *pratarta*, nämlich *-pa-ḳa*. Dazwischen stand jedenfalls die dem ap. *hakā* entsprechende Postposition *mar*.

Noch ungünstiger liegt die Sache in § 41. Hier haben die el., die bab. und die aramäische [2] Übersetzung einen Zusatz, dem im ap. Text nichts entspricht. Das Ap. läßt uns also im Stich; das Bab. und das Aramäische liefern nur gerade noch das erste Wort dieses Zusatzes, um dann ihrer Gewohnheit gemäß abzubrechen:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *pasāya* | *adam* | *kāram* | *pārsam* | |
| { *[me-ni* | $^{I}$*ú]* | $^{I}$*taš-šú-ib* | $^{I}$*par-[šib* | *ha-ri-ik-ki-ib* |
| { *ak-ḳa-be]* | ➤ *ú-EL-ma* | *da [*$^{I}$*ú ik-ki]* | *mar in-ni* | &c. |
| *ár-ki* | *ana-ku* | *ú-ḳu ša* | $^{matu}$*par-su* | *mi-i-ṣi* ….. |
| אחר | אנה | זי חילא | בפרס | …..זעיר |

1) Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine S. 87. Lpz. 1911.
2) Ungnad a. a. O. S. 87.

Die Ergänzungen können jetzt als ziemlich sicher gelten; aber das *da* hinter ► *ú-EL-ma* ist mir in diesem Zusammenhang unverständlich[1]).

Schließlich ist noch § 14 zu erwähnen, wo dem ap. *mānii̯amkā u̯ⁱṯbiškā* (bez. *u̯ⁱṯabiškā* &c.) im El. entspricht *a-ak* ᴵ*kur-taš a-ak* [ *i*]*p-ma*, während das Bab. leider eine Lücke hat und gerade erst mit dem folgenden Wort wieder einsetzt. Obwohl der ap. Text vorzüglich erhalten ist, sind wir doch von einer sicheren Deutung noch weit entfernt. Das einzige, was sich dem verstümmelten elam. Worte entnehmen läßt, ist, daß der Übersetzer das ap. *u̯ⁱṯbiš* lokativisch und als persönlichen Plural aufgefaßt hat, obwohl ap. *u̯iṯ* wie el. *Ul-Hiⁱᵈ* und das in *ú-EL-man-nu* enthaltene Wort für „Haus, Palast" zunächst sächliche Bedeutung hat.

B.s nächste Beanstandung betrifft Bis. § 32: „Bg. II 54 f. „me-ni ᴵu ᴵtaš-šú-ib-me-mi da-ah". Eine neuelamische Form taššup-me-mi ist recht zweifelhaft. Es liegt vielleicht ein Steinmetzversehen für taššup ha(?)-mi da-h vor." —

In dem *me-mi* erwartet man zunächst die Wiedergabe des ap. *nipadii̯* „auf dem Fuße". § 47 ist ap. *nipadi*[*i̯*] *t*[*ia*]*ii̯* durch el. *me-ri ir da-ḳa* übersetzt. Es wird schwer halten, diese beiden Stellen, wenn nicht weiteres Material hinzukommt, einwandfrei zu erklären.

B. fährt fort: „Bg. III 13. „[ᴵpi-še-u-ma-da] pu-ut-tuk-ka". Zunächst ist die Ergänzung des Namens unwahrscheinlich. Zu Bg. I 28 „► na-aš-e[-u-ma-da]" bemerkt W.: „Vielleicht Steinmetzversehen für ► ba-aš-e-?" Warum gerade dafür? Es ist, wie das Babylonische und das Persische beweisen, an erster Stelle ein *pi* statt des na zu erwarten. An zweiter Stelle ferner scheint kein aš zu stehen, dessen Schlußkeile sonst zusammenlaufen, sondern ein missratenes še, das dem ši des Babylonischen und Persischen jedenfalls klanglich näher steht als das angebliche aš. Das dritte Zeichen endlich, von dem nur zwei wagerechte Keilreste vorhanden sind, kann ebensogut zu ja ergänzt werden wie zu u; *ja* ist aber wahrscheinlicher, da es durch das persische *ja* gedeckt wird. Es ist also *Pi*(?)-*še*(?)-*ja*(?)-[*ma-ta*] zu lesen, was Hüsing bereits in seiner Dissertation vorgeschlagen hat." —

Hüsings Ergänzung (*Piše*[*jamata*]?) unterscheidet sich von meiner „unwahrscheinlichen" *pi-še-ú-ma-da* nur in dem dritten

---

1) Vielleicht ist aber die letzte Lücke nach der ähnlichen Stelle II 12 f. (§ 25 Anfang) zu ergänzen *da-*[*iš Iú ik-ki*] *mar*, vorausgesetzt daß der Raum hinreicht. King & Thompson äußern sich über den Umfang der Lücke nicht direkt, füllen sie aber nur mit 4 Zeichen *Iú ik-ki*. Wäre die eben vorgeschlagene Ergänzung gewiß, so könnte das vorhergehende *-ma* allerdings nichts anderes als das Lokativ-Suffix sein, und *ú-El* wäre in der Tat das el. Wort für „Haus, Palast". Dadurch würde auch B.s Zerlegung des *ú-El-man-nu* an Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Zeichen. Ap. heißt der Name *pišiįāuyādā*. Nun kommt Bis. § 13 ein Name vor, der ap. *sika[įa]uyatiš*[1]), el. *ši-ik-ki-ú-ma-ti-iš* heißt. Ap. *-uyatiš* entspricht also el. *-umatiš*; dann scheint es mir doch durchaus nicht schwierig, von ap. *-uyādā* auf el. *-ú-ma-da* zu kommen. An diesem Maßstab gemessen ist meine Ergänzung jedenfalls wahrscheinlicher als diejenige Hüsings. Und doch bin ich jetzt bereit, sie aufzugeben. Der Name *pišiįāuyādā* kommt in der Bīsutūn-Inschrift zweimal vor. § 42 ist das el. und das bab. Äquivalent verloren, § 11 lautet die bab. Form *pi-ši-'-ḫu-ma-da*, während von der el. nur der Anfang *na-aš-*Ξ[ ] zu lesen ist. Es ist mir jetzt wahrscheinlicher, daß die Landschaft im Elam. einen ganz abweichenden Namen hatte, als daß der Steinmetz in der el. Namensform mindestens 2 Fehler gemacht hat. Zu den bekannten Beispielen von Namensverschiedenheiten

| Ap. | El. | Bab. |
|---|---|---|
| *uyaja* | *hatamti* u. ä. | *elamtu* |
| *gādāra* Bis. § 6 | [*parrubarae*]-*sa-na* | *pa-ar-ú-pa-ra-e-sa-an-na* |
| *saka* | *šakḳa* | *gimi(r)ri* |
| *makiįa* | *makkiįa* | *ḳadumai* |
| *karka* | *kurka* | *karsa* |

würde sich demnach gesellen

| | | |
|---|---|---|
| *pišiįāuyādā* | *na-aš-*Ξ[ ] | *piši'ḫumada.* |

Unter diesen Umständen halte ich es natürlich für zwecklos, noch über die verschiedenen Möglichkeiten zu disputieren, wie die Zeichen *na-aš-*Ξ[ ] zu verbessern und zu ergänzen seien.

Ich soll mich nach B. aber auch eines Verstoßes gegen die Grammatik schuldig gemacht haben. B. schreibt nämlich: „Hinter diesem Landesnamen ist in Bg. III 13 nach der Grammatik das Suffix *ik-ki* unbedingt nötig. Es fehlt bei Weissbach." —

Bis. § 18 lesen wir *me-ni Iú Iba-pi-li pa-ri-ia* „darauf zog ich nach Babylon". Die gleichen Worte standen am Anfang von § 19 und unmittelbar darauf . . ➤ *ba-pi-li in-ni li-ip-pu gi-ud-da* „nach Babylon nicht ich herangekommen war". Ähnlich ist § 20 mit Hüsing zu ergänzen. § 32 heißt es *pu-ut-tuk-ḳa* ➤ *rak-ḳa-an sa-ak* „er floh und nach Raga zog er". In diesen Beispielen fehlt das *ikki*, obwohl es — wie B. bestimmt — „nach der Grammatik" „unbedingt nötig" ist. Ja, gibt es denn schon eine elamische Grammatik? Zwar hat Norris die SS. 61—94 seines Memoir on the Scythic Version (Journ. of the R. Asiat. Soc. Vol. 15) Grammar, und Oppert SS. 49—108 seines Buches Grammaire de la langue médique überschrieben, während ich selbst den III. Teil meiner Erstlingsarbeit bisher als eine Art Grammatik betrachtet hatte. Aber im Memnon (4, 30. 1910) teilt Hüsing mit, daß durch Heinrich

1) Das *įa* ist ergänzt; es ist aber kaum eine andere Ergänzung möglich.

Winklers Arbeit[1]), „wie den Anhängern Scheils gegenüber nicht genug unterstrichen werden kann, überhaupt zum ersten Male ein Ansatz zu einer elamischen Grammatik[2]) geschaffen wurde, wenn gleich auf mangelhaftester Unterlage[2])“. Und Bork selbst stellte im gleichen Jahre (ZDMG 64, 574) „fest, daß kein anderer Weg zum Verständnis des Elamischen führt, als der über Heinrich Winkler“. In der Tat finde ich in Winklers Arbeit an der Stelle, wo er über örtliche Verhältnisse spricht (SS. 37 f.), über die Weglassung der Postposition *ikki* nichts. Vielleicht lohnt es sich aber, einmal nach der geheimnisvollen „mangelhaftesten Unterlage“ Winklers auszuschauen. Wieder ist es zunächst Hüsing, der den Schleier lüftet. In seinem Aufsatz „Die Sprache Elams“ (Breslau 1908) S. 3 behauptet er, daß Winklers Arbeit „auf der Grundlage von Julius Oppert und Weißbach“ geliefert worden sei. Das steht nun freilich in einigem Widerspruch mit Winklers Angabe selbst, der (S. 3) ausdrücklich sagt, daß Weißbachs „letzte behandlung des susischen“ „im folgenden für die susischen texte als grundlage dienen wird“. Damit wären wir glücklich bis zu der „mangelhaftesten Unterlage“ vorgedrungen. Und hier heißt es in dem Kapitel über den Gebrauch des Accusativs[3]): „Am häufigsten wird der Accusativ natürlich von transitiven Verben regiert . . . Wir finden ihn aber auch bei Verbis der Bewegung auf die Frage „wohin?“ z. B. Bh. I 66 *$^m$ú $^m$Pápila pariya* „ich zog nach Babel“.“ So weit war die elamische Forschung 1890. Seitdem hat sich der gleiche Gebrauch in altelam. Texten nachweisen lassen: vgl. Scheil XXIV 6 und LIX 8 f. Und 1912 dient die Kenntnis und Befolgung dieser Regel zum Beweis, wie unbefriedigend „die grammatische Verarbeitung des Stoffes durch Weißbach“ ist.

B. fährt fort: „Bg. III 47. Statt „hi $^I$u ➤ ba-pi-[l]i i[r hu-ad[4])-da]“ ist nach den Parallelstellen zu lesen: hi 𒁹 u ➤ Pa-pi-[l]i h[u-ut-ta].“ — Nach den Parallelstellen wäre allerdings diese Lesung zu erwarten. Wir haben uns aber auch mit den Zeichenresten abzufinden, die King & Thompson auf dem Felsen gesehen haben. Mit dem *ni*, das vor dem zu ergänzenden *hu-ud-da* noch sichtbar ist, läßt sich schlechterdings nichts anfangen, und B.s Änderung des *ni* in *hu* ist zu gewaltsam. Ich habe deshalb vermutet, daß das *ni* zu *ir* zu ergänzen sei, es aber durch Kursivdruck als unsicher gekennzeichnet (von B. seiner Gewohnheit gemäß ignoriert). Es ist mir natürlich nicht unbekannt, daß dieses *ir* (eventuell bloßes *r*) zunächst nur das persönliche Akkusativobjekt andeutet; vgl. schon die „mangelhafteste Unterlage“ § 25 a 2. Vielleicht

---

1) Die sprache der zweiten columne der dreisprachigen inschriften und das altaische. Breslau [1896].

2) Von mir gesperrt.

3) Assyr. Bibl. 9, 55 § 25 b.

4) Bei B. Druckfehler für ud. W.

interessiert es aber B., zu erfahren, daß Hüsing (Die Sprache Elams 17) bei der Deutung eines Satzes aus der Inschrift der Bronzeschwelle (*tetin*) des Šilḫak-Inšušinak die Wiederaufnahme des sächlichen Wortes „Name“ durch *r* als selbstverständlich ansieht.

„Bg. III 47 f. ➤ pe-l. ki. ma „in einem Jahre“. *pel* „Jahr“, *ki* „eins“ (sächlich), *ma* lokales Suffix. W. hat in der ZDMG LXI 724 die Stellung der Zahlwörter und die Scheidung von Personen und Sachen unbeachtet gelassen und ist so zu einem unbefriedigenden Ergebnis gelangt.“ — Wenn zwei Worte, die länger als ein halbes Jahrhundert eine crux interpretum gebildet haben, endlich ihre definitive Deutung erhalten, so kann ich dieses Ergebnis nicht so völlig unbefriedigend finden. Und wenn B. diese meine Deutung möglichst geräuschlos annimmt, so will ich mich der Tatsache selbst freuen und mit ihm nicht weiter darüber rechten. Ob das el. ➤ *be-ul-ki* in ➤ = 1 und *be-ul-ki* „Jahr“ zu zerlegen ist, wie ich 1907 vermutete, oder in ➤ *be-ul* „Jahr“ und *ki* „eines“, wie B. will, war eine cura posterior, die mich damals nicht zu kümmern brauchte. Vgl. jetzt S. 328 Anm. 1.

„Bg. III 68 f. [nap]ki-ri-ir [nap]O-ra-maš-ta-ra sa-ap ap-po hi usw. Die von W. erwogene Möglichkeit, dass ankirir eine Verbform sein könnte, kommt schon wegen der ohne Grund abweichenden Stellung nicht in Frage. Auch das persönliche Suffix hinter dem Gottesnamen widerspricht dem. Es kann nur eine Genitivverbindung vorliegen, oder ein zu kirir gehörendes Adjektiv. Es bleibt tatsächlich nichts anderes übrig, als kiri-r mit dem bekannten kiri-r „Göttin“ zu verbinden und für beide die Grundbedeutung „heilig“ anzunehmen. Das davor stehende an ist sicher ein Determinativ. Ich übersetze: „Es spricht der König Dārejawoš, der Heilige Ahuramazdas, in so fern (W.s „dass“ ist unbeweisbar) das wahr ist, nicht Lüge usw.“.“

Über den hypothetischen Charakter meiner Erklärung dieser äußerst schwierigen Stelle habe ich, wie mir scheint, keinen Zweifel gelassen. B.s Übersetzung ist unannehmbar. Denn

1. kann der Bedeutungsübergang von *kirir* „Göttin, Ištar“ zu „der Heilige“ kaum in Betracht gezogen werden;

2. B.s Deutung des ap. *ịaṭā* (= el. *sap appa*) als „insofern“ ist ebensowenig beweisbar als mein „daß“; ap. *ịaṭā* bedeutet sonst „als“ (cum) und „wie“ (sicut), el. *sap* ebenso, und *appa* „was, weil, daß“ (quod);

3. In allen übrigen §§ der großen Bīsutūn-Inschrift, auch in allen übrigen Inschriften des Darius und des Xerxes, bilden die Worte: „Es spricht der König D. (X.)“ einen Satz für sich. In diesem einen § muß B. eine Abweichung von der allgemeinen Regel annehmen und einen Teil des folgenden in die einleitende Phrase einbeziehen. Zum Beweise genügt es, B.s Übersetzung zu vervollständigen: „Es spricht der König Dārejawoš, der Heilige

Ahuramazdas, in so fern das wahr ist, nicht Lüge: ich habe (es) in e i n e m Jahre getan."

Wir haben hier eine der Stellen vor uns, wo eine „wirkliche Vertrautheit mit dem derzeitigen Stande der elamischen Philologie" gar nichts nützt, sondern einfach der zukünftige Stand der elamischen Philologie abgewartet werden muß.

„Bg. a 1 𒁹 u la-an 𒁹 sunkik (so!) 𒁹 Par-sip-ik-ki kann nicht heißen: „ich b i n König in Persien", wie W. will, da eine Verbform lan unmöglich ist. Das richtige hat inzwischen Hüsing im Memnon IV S. 14 veröffentlicht: lan = „jetzt", „nunmehr". Parsip sind übrigens „die Perser"; „Persien" ist Parsi(p)ti." — Natürlich muß W e i ß b a c h Unrecht haben, denn H ü s i n g hat ja inzwischen „das richtige" im Memnon veröffentlicht. Ob es sich da überhaupt noch verlohnt, einen Versuch der Rechtfertigung meiner Deutung zu wagen? — NRa 44f. findet sich der Satz *$^{I}$ú $^{an}$u-ra-maš-da in su-da-man* = ap. *adam auramazdām ǰadiįāmiį* = bab. *anaku ana $^{ilu}$aḫurmazda' eteriš*, deutsch „ich bitte Ahuramazda". „Ich bitte" heißt el. *$^{I}$ú sudaman*[1]); hier haben wir eine 1. Sing. auf *-n*; sollte da eine Verbform *$^{I}$ú lan* n o c h unmöglich sein?

Da der ap. Text dieses § abweicht, dient er nicht zur Bestimmung des *$^{I}$ú lan*. H ü s i n g's Deutung des *lan* als „jetzt, nunmehr" gründet sich nur auf eine unsichere Etymologie; seine Übersetzung: „ich nunmehr König in Persien" ist ohne jede Parallele. Dagegen findet sich in den Darius-Inschriften (mit oder ohne weitere Beifügungen) nicht weniger als 18 Mal das Sätzchen „ich bin König", ap. *adam kšāiatiįa amiį*, bab. *anaku šarru*. Die el. Übersetzung gibt diese Worte in recht verschiedener Weise wieder, am wörtlichsten noch *$^{I}$ú — $^{I}$sunkuk — ma ra* Bis. § 22, *$^{I}$ú $^{I}$sunkuk gi-ut* NRa § 4 und *$^{I}$ú — $^{I}$sunkuk* — Bis. III 53. Dagegen *$^{I}$sunkuk-me $^{I}$ú hu-ud-da* Bis. § 5, *$^{I}$ú $^{I}$sunkuk-me hu-ud-da ma-ra* Bis. b; h, *$^{I}$ú — $^{I}$sunkuk-me hu-ud-da ma-ra* Bis. j, *$^{I}$ú $^{I}$sunkuk-me — hu-ud-da ma-ra* Bis. § 31, *$^{I}$sunkuk-me — $^{I}$ú hu-ud-da* Bis. III 56f., *$^{I}$sunkuk-me — $^{I}$ú hu-ud-da ma ra* Bis. III 51; c; d; e; f; g; i, *$^{I}$sunkuk-me $^{I}$ú hu-ud-da — ma-ra* Bis. § 33; III 55. Hierzu dürfte nun noch unsere Stelle *$^{I}$ú la-an $^{I}$sunkuk* kommen. Daß die Bedeutung „ich bin König" in jeder Weise in den Zusammenhang paßt, und daß *ú lan* 1. Sing. eines Verbs sein k a n n, ist unbestreitbar; folglich ist die Übersetzung „ich bin König" zum

---

1) Vgl. die „mangelhafteste Unterlage" Assyr. Bibl. 9, 52 § 18, 2 Anm. 2. Es war das damals die einzige mir bekannte Form dieser Art. O p p e r t (Le Peuple & la Langue des Mèdes pp. 76 ss.) wußte mindestens acht. H ü s i n g hat also vollkommen recht, wenn er (Die Sprache Elams S. 3) von O p p e r t sagt: „Unzweifelhaft hat auch er die Erforschung der Texte in anerkennenswerter Weise gefördert und zwar, wie sich heute zeigt, in weit höherem Maße, als die 1890 erschienene Arbeit W e i ß b a c h s erscheinen ließ." Leider sind die übrigen Formen, die O p p e r t außerdem kannte, bis heute noch nicht nachgewiesen worden.

Mindesten wahrscheinlich; daß ich sie für nicht ganz sicher halte, habe ich durch Kursivdruck *bin* angedeutet, was B. zu b i n entstellt. Ein Verbstamm *la* mit der Bedeutung „sein" ist meines Wissens noch nicht belegt, aber deshalb nicht unmöglich.

Einwenden könnte man noch folgendes: *sudaman* ist zu zerlegen in *suda*[1]*-ma-n*. *ma* ist Tempuscharakter des Präsens. Man würde also, wenn *la* „sein" heißt, erwarten **la-ma-n* „ich bin". Aber einerseits konnte sich aus dieser Form (gesprochen eventuell **layan*) *lan* schon lautgesetzlich entwickeln. Und andererseits ist das El. in der Unterscheidung der grammatischen Zeiten keineswegs so streng wie etwa die indogermanischen Sprachen. So entspricht z. B. NRa § 4 el. *gi-ut* ap. *amiy* „ich bin", Bis. § 63 (III 80) aber ap. *āham* „ich war", das häufige el. *na-an-ri* sowohl ap. *tātiy* „er spricht" als auch ap. *ataha* „er sprach" usw. Wenn H ü s i n g (Die Sprache Elams S. 12) die Verbformen auf *-n* als eine Art Gerundium oder Partizip erklärt, so läßt sich dagegen, soviel ich sehe, nichts einwenden. Aber für das Verständnis des S i n n e s ist es auch sehr gleichgiltig, ob der Elamit sich eigentlich dachte: „ich seiend König" oder „ich bin König".

Zu B.s letztem Satze „Parsip sind übrigens „die Perser"; „Persien" ist Parsi(p)ti" sei folgendes bemerkt. B.s Lesung des Zeichens 𒌍 als *sip* habe ich bereits in meinen „Keilinschriften der Achämeniden" S. XLVI als sehr erwägenswert bezeichnet und in meinen „Keilinschriften am Grabe des Darius" eingesetzt. Die richtigste Transkription wird *šip*, *šib* sein, weshalb ich künftig *par-šip* umschreiben werde. Die Zeichen 𒌍 (ass. *sin*, *eš*) und 𒍦 (ass. *zib*, *ṣib*, *zip*, *ṣip*), die im Syllabar $S^b$ V 28 f. unmittelbar beisammenstehen, sind nicht nur einander sehr ähnlich, sondern werden zuweilen geradezu vertauscht. So glaubt man bei K i n g, Babyl. Boundary stones Pl. XLVII Z. 8, das Zeichen 𒌍 vor sich zu haben, und K i n g selbst hat es mit *eš* umschrieben; aber es kann nur der wohlbekannte „kossäische" Name *ᴵú-zib-ḫa-la* gemeint sein. Umgekehrt sieht das Zeichen *sin* (Ideogramm des Mondgottes) in manchen altelamischen Inschriften (z. B. dem unveröffentlichten Ziegelfragment Brit. Mus. 877, Duplikat zu S c h e i l XIII) eher wie 𒍦 aus.

Wenn nun *par-šip*, wie B. richtig erkannt hat, eigentlich „die Perser" sind, so fragt es sich, wie der Landesname „Persien" bei den Elamiten hieß. Ich gestehe offen, daß mir die Formen *parsiti*, *parsipti* in den von mir gelesenen Texten noch nicht begegnet sind, und hätte gewünscht, daß B. meiner „Materialunkenntnis"

---

1) Ob dieses *suda* eventuell auch noch Kompositum ist (*su* + *da* „Bitte + machen") läßt sich natürlich vorläufig nicht feststellen. Es ist überaus bequem, nach 20 Jahren Urteile zu äußern wie: „Von den Verbalstämmen in Weißbachs Achämenideninschriften sind nur sehr wenige richtig angesetzt und heute noch haltbar" (H ü s i n g Memnon 4, 17 Anm.).

durch ein Zitat abhalf. Solange dies nicht geschieht, bleibe ich bei meiner Ansicht stehen, daß *–ba-ir-ša* Xerx. Pers. a § 3 „Persien" ist. Ihm entspricht ap. *pārsa* „Persien", und das bab. *par-sa* hat das gewöhnliche Länderdeterminativ *matu* vor sich. Obwohl dieses auch gelegentlich vor Namen größerer Städte verwendet wird[1]), scheint mir doch die von anderen beliebte Deutung Persepolis[2]) durch den Zusammenhang nicht gefordert zu werden: „vieles andere ist gebaut worden in diesem *pārsa*, was ich gebaut habe und was mein Vater gebaut hat". Von Darius wissen wir, und von Xerxes können wir mit Bestimmtheit vermuten, daß seine Bautätigkeit sich nicht auf die eine Stadt beschränkte. Wenn aber ap. *pārsa* = el. *–ba-ir-ša* = bab. $^{matu}$*par-sa* an dieser Stelle nicht „Persepolis" sein muß, dann liegt auch kein Grund vor, es anders als in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Persien" aufzufassen.

Nachdem so Bork's Proben aus „der Menge des zu Beanstandenden" und die unbefriedigende „grammatische Verarbeitung des Stoffes durch Weißbach" auch von der Gegenseite beleuchtet worden sind, ist der erste Teil meines Programmes erschöpft. Ich wende mich jetzt zunächst zu B.s Artikel in dieser Zeitschrift (Bd. 64, 569 ff.), um das, was im Vorstehenden seine Erledigung noch nicht gefunden hat, nachzutragen. Die Frage nach den Verwandtschaftsverhältnissen des Elamischen (Bork a. a. O. 574) scheide ich einstweilen völlig aus. Zur Beurteilung grammatischer Tatsachen ist sie bis jetzt nur von untergeordneter Bedeutung. Im Übrigen möchte ich die Erwartung aussprechen, daß es mir gelingen wird, die „Werturteile über die Arbeit der Forscher auf elamischem Gebiete", die sich Weißbach „von seiner Sachunkenntnis aus" bei Pauly-Wissowa unter Elymais „erlaubt" hat, einigermaßen zu begründen, und meine „durch keinerlei Vorkenntnisse beeinflußten Bemerkungen über die Zugehörigkeit des Elamischen zu irgend einem Sprachstamme", die B. „vollkommen irreführend" findet, als in der Hauptsache zutreffend zu erweisen.

Über die elam. Formen des Namens Xerxes äußert sich B. a. a. O. 576 oben: „Ohne jeden Zweifel ist *ik* nur *k* und *iš* nur *š* zu umschreiben, und wo nun W. ein *Ik-še-ir-iš-ša* schreiben würde, ist vielmehr *K-še-(i)r-š-ša* d. h. Ξέρξης zu lesen."

Der große Philolog Moriz Haupt pflegte zu äußern: „Wenn jemand sagt: ‚Ohne Zweifel', so hat man dies als eine Aufforderung zu betrachten, recht stark zu zweifeln." Daß wir gut tun werden, diesen Grundsatz auch im vorliegenden Falle zu befolgen, wird sich aus einigen Betrachtungen ergeben. Die Tatsache, daß die elam.

1) Bis. § 31 wird die medische Stadt (*alu*)*Kunduruš* in dem Duplikat aus Babylon als *matu* „Land" bezeichnet.

2) „Davon scheint Weißbach nichts zu wissen" schreibt 1912 Hoffmann-Kutschke (Rec. de trav. 34, 6). Mein Kommentar zu den Achämeniden-Inschriften zweiter Art, in dem ich zu Opperts Deutung (1879) Stellung genommen habe, ist freilich erst 1890 erschienen! Vgl. Ass. Bibl. 9, 37.

Zeichen *ik* und *iš* hinter Vokalen nur *k*, bez. *š* zu lesen sind, hatte mich schon 1890 zu der Erwägung veranlaßt, ob nicht Wörter wie *Ikšerišša*, *Irtakikšašša*, *ištana* einfach *Kšeršša*, *Irtakkšašša*, *štana* zu lesen seien (Assyr. Bibl. 9 S. 46 § 2). Die von mir unentschieden gelassene Frage hat 1898 Foy (ZDMG 52, 129 f.) bejaht, Hüsing 1908, wenn ich seine Worte[1]) richtig deute, verneint, während B. sie jetzt wie Foy beantwortet. Wo liegt nun die Wahrheit? Foy stützte sich auf die Schreibung *ir-tak-ik-ša-iš-ša*, die Hüsing (Die iran. Eigennamen 35 Anm.) 1897 stark zu bezweifeln „gewagt“ hatte, obwohl sie schon damals vollkommen sicher war; inzwischen ist sie ein zweites Mal gefunden worden. Ein einleuchtender Grund für diese Schreibung ist kaum zu entdecken, jedenfalls noch nicht entdeckt. Denn daß die Elamiten *irtakkšašša* mit deutlich hörbarem doppelten *k* gesprochen hätten, ist ebenso schwer glaublich, wie die Annahme, daß sie bei der Aussprache eine ganze Sylbe *ik* eingefügt haben sollen. Zu bindenden Schlüssen auf die elam. Aussprache möchte ich jedenfalls diese Schreibung nicht verwerten. Etwas anders liegt die Sache bei dem Namen Xerxes. Hier mag sich im Inlaut zwischen *r* und *š* bei langsamer Aussprache ein sekundärer kurzer Vokal entwickelt haben. Der „Allegro-Form“ *ik-še-ir-ša* (gelesen *ikšerša*) würde als „Lento-Form“ *ik-še-ir-iš-ša* (gelesen *ikšerišša*, *ikšeriša*) gegenüberstehen. Zur Erklärung des anlautenden *i* ist noch eine weitere Möglichkeit in Betracht zu ziehen. Vielen Sprachen sind 2 und mehr Konsonanten im Anlaut unerträglich[2]). Sie setzen einen Vokal vor oder hinter den ersten Konsonanten oder streichen den einen Konsonanten ganz. Lehrreich ist es, wie sich die Babylonier das ap. *kšaϑāršā* mundgerecht zu machen suchten[3]). Es ist wohl denkbar, daß die Elamiten ebenfalls des prosthetischen Vokals bedurften. Wenn ja, so würde sich elam. *ištana* zu ap. *stāna* verhalten, wie lat. *istatua*[4]) zu *statua*, und el. *ikšerša* zu *ikšerišša* wie bab. *akšiaršu* zu *akšiarrišu*. Eine sichere Entscheidung ist trotz B.s „ohne jeden Zweifel“ unmöglich zu fällen, weil die elam. Schrift Zeichen zur ausschließlichen Wiedergabe der Laute *k* und *š* nicht besitzt.

## Das elam. Wort für „treu“.

In der el. Übersetzung der Bīsutūn-Inschrift (II 70) findet sich ein Wort (eventuell in 2 oder 3 Wörter zu zerlegen) *tammi* (ge-

1) Die Sprache Elams S. 11: „Konsonantenhäufungen sind“ im Elamischen „nicht belegbar, ebenso keine anlautende oder auslautende Doppelkonsonanz.“

2) Vgl. H. Schuchardt, Der Vokalismus des Vulgärlateins 2, 337 ff. Lpz. 1867. E. Seelmann, Die Aussprache des Latein 316 ff. Heilbronn 1885. F. Max Müller, Die Wissenschaft der Sprache. Deutsch von R. Fick & W. Wischmann 2, 206 f. Lpz. 1893. E. Blochet Rec. de trav. 19, 76 note 3. 1897.

3) Vgl. ZDMG 62, 642 f. und meine Keilinschriften der Achämeniden S. 158.

4) Nach Schuchardt dringen derartige Schreibungen seit dem 2. Jh. n. Chr. in lateinische Inschriften ein.

schr. *da mi nu*), das ich 1890 durch „treu“ übersetzt habe[1]). B. bemerkt hierzu (ZDMG 64, 573 ganz unten), daß meine „alte Übersetzung von *ta · mi · ni* „treu“ unbeweisbar ist. Die Übersetzungen bieten keine Handhabe dafür.“ Der Satz, in dem sich das fragliche Wort findet, lautet im ap. Text, wie er jetzt durch Weißbach & Bang, King & Thompson festgestellt ist (§ 35):

*pasāya | u̯ištāspa | a[šii̯aya | hadā | kār]ā | h[i̯ašai̯|] anuši[i̯a|] āha*

Ihm entspricht im El. (das Bab. ist verloren):

*me-ni* ^I^*mi-iš-da-aš-ba* ^I^*taš-šú-íb ap-pa da-mi nu i-da-ḳa sa-ak*

Die ersten beiden Worte bedeuten: „darauf Hystaspes“. Die Differenzen in der Wortstellung beginnen beim dritten Wort: ap. *ašii̯aya* = el. *sa-ak* „er ging“; ap. *hadā* = el. *i-da-ḳa* „mit“; ap. *kārā* „Heer“ = el. *taš-šú-íb* „Leute“; ap. *hi̯a* = el. *ap-pa* Relativpronomen. Ap. *šai̯ anušii̯a āha* „ihm anhänglich war“ ist im El. durch die 3 Sylben *da mi nu* wiedergegeben.

Das ap. *anušii̯a*, dessen Bedeutung „zugetan, Anhänger“ längst feststeht, findet sich außerdem noch 8 Mal in der Inschrift. Eine Stelle (§ 68) muß leider außer Betracht bleiben, weil die el. Übersetzung abweicht und die bab. verstümmelt ist. Die übrigen 7 Stellen stimmen im Wortlaut nahezu überein. Ap. heißt der Satz *utā martii̯ā ti̯aišai̯ pratamā anušii̯ā āhāta*[2]), wörtlich übersetzt „und die Menschen, die ihm die ersten Anhänger waren“. El. *ku-ud-da* ^I^*ruh*^id^ *ap-pa ha-tar-ri-man nu da-mi hu-pa-ip-pi i-da-ḳa*[3]). Bab. *u* ^amelu^*mare bane ša itti-šu*[4]) „und die Adligen, die mit ihm“. Versuchen wir nun, in das Verständnis des El. einzudringen, so ergibt sich zunächst als sicher:

{*kudda* / *a-ak*} ^I^*ruh*^id^ {*appa* / *akḳa-be*} —— (*idaḳa*)
„und die Menschen welche —— (mit)“.

Die einstweilen noch unübersetzt gelassenen Worte *ha-tar-ri-man nu da-mi hu-pa-ip-pi* müssen den ap. Worten *pratamā šai̯ anušii̯ā āhātā* „die ersten ihm Anhänger waren“ entsprechen. Wie

1) Der Ausdruck „ergeben“, den ich jetzt gewählt habe, besagt natürlich im Wesentlichen dasselbe.

2) Für *āhātā* ist §§ 42 u. 43 *āhāta* geschrieben. § 13 ist die Wortstellung anders.

3) So heißt es § 13, während § 32 das letzte Wort fehlt. Statt *ku-ud-da* steht §§ 42, 43, 47 und 50 (hier findet sich der Satz zweimal) das gleichbedeutende *a-ak*. Statt *ap-pa* haben §§ 47 u. 50 (an zweiter Stelle) *ak-ḳa-be*. Endlich fehlt *i-da-ḳa* §§ 42, 43 und 47, während es § 50 beide Male steht.

4) So §§ 13 und 47; § 43 fügt *gabbi* „alle“ hinzu. § 50 ist das erste Mal der Anfang, das zweite Mal der Schluß des Satzes verstümmelt; außerdem scheint im ersten Falle der Text etwas abgewichen zu sein. §§ 32, 35 und 42 ist der ganze Satz verloren

sind die Worte im Einzelnen zu deuten? Zunächst hebt sich *nu da-mi* ab, das mit dem *da-mi nu* des § 35 in irgend einer Weise kombiniert werden muß[1]).

Wir hatten gesehen, daß dieses *da-mi nu* dem ap. *šaiy anušiia āha* „ihm Anhänger war" entspricht. Folglich bleibt für das el. Äquivalent des ap. *pratamā* „die ersten" die Auswahl zwischen *ha-tar-ri-man* und *hu-pa-ip-pi*. B. deutet das *nu* (gesprochen *ni*) als Pluralsuffix und *da-mi* als „sein" (Possessiv). Dabei würde das ap. *-šaiy* seine Erklärung finden und *anušiia āha* in § 35 für das El. vollständig ausfallen. Gegen die Streichung des *āha* „es war" wäre natürlich nichts einzuwenden; es ist entbehrlich. Aber ein Wort wie *anušiia* hinauszubugsieren, ist ein willkürliches Beginnen, und „die Übersetzungen bieten keine Handhabe dafür". B. kennt allerdings ein el. Wort für „Anhänger", aber — er verrät es uns nicht! Er übersetzt $^{m}$*taššup*[2]) [geschrieben: $^{m}$*RUH(MEŠ)*] *ap-po a-tar-ri·man·ni ta·mi hu-po·(a)p*[3])*-pi i-ta-ka* „Leute, welche, die ersten, seine Anhänger, mit", d. h. „mit seinen ersten Anhängern", trennt von *atarrimanni* das angebliche Pluralsuffix *ni*[4]) und das Lokativsuffix *ma* ab, deutet *tami* als „seine", vergißt aber uns mitzuteilen, was nun *atarri* eigentlich bedeutet. Aus seiner Interlinearübersetzung müßte man folgern, daß er dem Worte *atarri* etwa eine Bedeutung wie „Spitze" beilegt, so daß *atarri-ma-nni* eigentlich „(die) Spitze — an — befindlichen" heißen würde. Dann bedeutete also *hupappi* „(die) Anhänger"? Aber dieses Wort hat bereits Norris mit dem Verbum *hupa git* III 80 zusammengestellt, dies „became despotic" und das Subst. *hupa* „chief, principal" übersetzt. Ihm sind wohl die meisten Erklärer gefolgt[5]), und noch 1909 kennt B. (Mitt. der Vorderasiat.

---

1) Bei seiner Erörterung über die obigen Worte sagt B. a. a. O. 573 Anm.): „Mithin gehören *ta-mi* und *ta-mi-ni* doch zusammen, was W. bestreitet." Ich frage: Woher hat B. diese Kenntnis? Ich habe (ZDMG 63, 832) Hoffmann-Kutschke getadelt, daß er „*tami* und *tamini* ohne weiteres" gleichsetzt; „das sind die beiden Wörter aber nicht, denn *tamini* hat eine Sylbe mehr als *tami*". Ich drückte mich doch deutlich aus. Es war H.-K.s Aufgabe, den Unterschied von *tami* und *tamini* zu erklären. Das hat er übersehen und außerdem beide Wörter falsch gedeutet („er"). Die „Zurechtweisung", die ich H.-K. dabei habe zu Teil werden lassen, war demnach nichts weniger als „unangebracht", und wenn B. sie schroff findet, so mag er das mit seinem Schützling selbst ausmachen; der Wortschatz meiner Bemerkung ist das geistige Eigentum H.-K.s.

2) Nebenbei gesagt: Diese Lesung des Ideogramms *Iruhid* ist mehr als fragwürdig.

3) Fehler für *(i)p*.

4) Dieses soll nach B. von Hüsing als *n* im Altelamischen nachgewiesen worden sein. Weder in Hüsings Skizze „Die Sprache Elams" (1908) noch in seinem Aufsatz „Die el. Sprachforschung" (Memnon 4, 5 ff. 1910) finde ich dieses pluralische *n* erwähnt, obwohl H. dort (S. 12) über die obige Stelle direkt handelt.

5) In meinen Keilinschriften der Achämeniden habe ich die Deutung des *hu-pa gi-ut* als „ich herrschte" aufgegeben. Vgl. die weiteren Erörterungen.

Ges. 14, 80) ein elam. Verbum *hupo* „gebieten". Also *hupappi* „die ersten" (eigentlich „die gebietenden")? Das würde nun freilich mit B.s Interlinear-Übersetzung in Widerspruch stehen. Aber noch mehr: Auch „die Übersetzungen" (soll heißen: der ap. Text und die bab. Übersetzung) bieten wieder keine Handhabe dafür, weder für *atarrimanni* „Anhänger" noch für *hupappi* „Anhänger". Vergleicht man die 8 Stellen, an denen *šaiį anušiįā* (bez. *˚iįa*) im ap. Text vorkommt, mit dem el., und vernachlässigt man das entbehrliche ap. Verbum *āha* „war" oder *āhātā* „waren", so ergibt sich, daß jenen beiden Worten nur el. *nu da-mi*, bez. *da-mi nu* entsprechen können, und man hat nun die Wahl, *anušiįa* entweder mit *da-mi* oder mit *nu*, *šaiį* demgemäß entweder mit *nu* oder mit *da-mi* zu gleichen. Meine Deutung des *da-mi nu* als „treu" (genauer: „Anhänger ihm") scheint mir hiernach nicht so unbegründet zu sein, wie B. sie hinstellt.

Auch Foy ist 1898 (ZDMG 52, 569) zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen, indem er *tamini* mit ap. *anušiįa* glich, und Hüsing hat noch 1910 (Memnon 4, 12) zugegeben, daß *ta-mi*, das er, wie B., als Possessiv der 3. Pers. deutet, „für ein Wort gebraucht" wird, „das man nach dem Iranischen mit „Anhänger, Parteigänger" übersetzt", deutlicher ausgedrückt: daß es dem ap. *anušiįa* entspricht. Die Vergleichung der 8 Stellen, an denen ap. *anušiįa* im El. übersetzt ist, kann, wenn die Übersetzung wörtlich nach dem ap. Texte gefertigt ist, kaum ein anderes Resultat liefern. Ob diese Voraussetzung zu Recht besteht, ist freilich eine andere Frage und unterliegt begründeten Zweifeln. Für das ap. *pratamā* „die ersten" haben wir im El. 2 Kandidaten: *hatarriman* und *hupappi* — wenn wir nicht gerade das eine Wort als Äquivalent für ap. *āhātā* „waren" in Anspruch nehmen wollen. Wie B. die Gruppe *a-tar-ri · man · ni* zerlegt, haben wir oben gesehen. Damit war uns freilich sehr wenig gedient; denn wie er es deutet, war aus seiner Übersetzung nicht mit Sicherheit zu erkennen. Eine Art Erklärung dieses Wortes hat nun Hüsing (Memnon 4, 12 Anm. 1) versucht. Es heißt dort: „*hatarrimanni* ist ein Adjektiv[1]) von *hata-rri-ma*, dieses ein Lokativ von *hata-rri*, und dieses ein (persönliches) Adjektiv von *hata*, es sind also Männer (*ruh*), welches[1]) (sächlich *appo*!) in seinem *hatarri* Befindliches[1]) ist. Nun kann man altelamisch ein *hattek* der Göttin Nahhunte sein, und wir werden wohl *hate-rri* lesen dürfen. Der Ausdruck dürfte einer ursprünglichen, ganz bestimmten Einrichtung entstammen, seine Form ist sehr bezeichnend für die elamische Wortbildung." Ich muß gestehen: keine Erklärung ist immer noch besser als diese „Erklärung", die zudem einen argen Verstoß gegen die Gesetze der elam. Syntax enthält: „in seinem *hatarri* befindliches" müßte, wenn

1) Und wo bleibt das von Hüsing nachgewiesene altelam. Pluralsuffix *n*? Vgl. Bork ZDMG 64, 573 und oben S. 316.

*tami* „sein“ richtig wäre, *hatarri-tami-ma-nni* (wörtlich „*hatarri*-sein-in-befindliches“) heißen, während *hatarri-ma-nni tami* nur „sein im *hatarri* befindliches“ bedeuten könnte. Die Bedeutung von *hatarrimanni*, bez. *hatarri* ist also noch völlig unbekannt.

Bei *hupappi* bietet sich zum Vergleich das Verbum *hu-pa gi-ut* (§ 63). An dieser schon von Norris gemachten Kombination möchte auch ich festhalten. Aber was bedeutet *hu-pa gi-ut*? Es entspricht dem ap. *uparij*[*āiam*], das, wenn richtig ergänzt, nur bedeuten kann: „ich ging nach“ (scil. *uparij arštām* „nach Recht und Billigkeit“). Hiernach würde *hu-pa gi-ut* heißen können „ich ging nach“, oder, da das doppelte *uparij* im El. nicht auch doppelt vertreten zu sein brauchte, eventuell „ich ging“, *hupappi* also entweder „die Nachgehenden“ — woraus sich wieder ein Begriff wie „Anhänger“ ergeben würde — oder „die Gehenden“. Was aber auch der Sinn des el. *hupappi* sein möge: dem ap. *pratamā* entspricht es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Dessen Äquivalent wäre demnach in *hatarriman* zu suchen, und die Interlinearübersetzung des Satzes folgendermaßen zu gestalten:

*ku-ud-da* *$^{I}$ruḫid* {*ap-pa* / *ak-ḳa-be*} *ha-tar-ri-man* *nu* *da-mi*
„und (die) Mensch(en), welch(e) die ersten ihm anhänglich
*hu-pa-ip-pi* (*i-da-ḳa*)
(nach)gehend (mit)“.

Dagegen § 35: *me-ni* *$^{I}$mi-iš-da-aš-ba* *$^{I}$taššú-ib* *ap-pa*
„darauf Hystaspes Leute welche
*da-mi* *nu* *i-da-ḳa* *sa-ak*
anhänglich ihm mit zog“.

Ein „achämenidisches“ Possessivum *ta-mi* „sein“ ist jedenfalls nicht zu erweisen. „Die Übersetzungen bieten keine Handhabe dafür.“ Wer das Possessivum *tami* trotzdem für das Elamische retten will, wird sich also nach anderen Beweisen umsehen müssen.

## Nochmals das achämenidisch-elamische Zeichen *su*.

ZDMG 64, 569 f. bemüht sich B. zu beweisen, daß in den elam. Geschäftsurkunden ein Ideogramm *Su* mit der Bedeutung „Haut“ vorkommt. Es ist mir nicht bekannt, ob jemand diese seit 1907 feststehende Tatsache[1]) bestritten oder auch nur bezweifelt hat. B.s Mühe war also überflüssig. Es handelt sich jetzt darum, ob wir ohne weiteres berechtigt sind, das achämenidische Zeichen Nr. 80 meiner Liste, das ich früher konventionell *zu* umschrieb und jetzt — ebenfalls konventionell — *su* umschreibe, mit dem gleichgestalteten mittelelamischen Zeichen zu identifizieren.

---

1) Wir verdanken ihre Kenntnis wie so vieles andere auf elamischem Gebiet dem rastlosen Fleiße Scheils. Délég. en Perse Mémoires IX p. 11.

Den unbefangenen Leser mag es als übertriebene Vorsicht anmuten, daß so eine Frage überhaupt gestellt werden kann. Und doch liegen wohlbegründete Bedenken[1]) vor, und ich bin hartnäckig genug zu glauben, daß sie durch B.s Schweigen noch nicht widerlegt sind. Wir betrachten sie jetzt im Zusammenhang.

Die beiden Zeichen, die gewöhnlich zum Ausdruck der Sylben *zu* und *su* dienen, sind einander nicht nur im Babylonischen und Assyrischen, sondern auch im Altelamischen sehr ähnlich. Die Formen des *zu* enthalten 3, die des *su* 4 wagerechte Keile. Man vergleiche z. B.

altbab. 𒋢 neubab. 𒋢 *su*

„ 𒍪 „ 𒍪 *zu*

Die beiden altbab. Formen finden sich in altel. Inschriften z. T. promiscue im gleichen Wort. Die altel. Aussprache scheint also gelegentlich den Unterschied zwischen *s* und *z* vernachlässigt zu haben, wie einige Beispiele zeigen werden:

*sunkik* „König“, sehr häufig;
daneben *zunkik* Scheil XII 1.
*sunki-me* „Königsherrschaft“ Scheil XIX 5;
*zunki-me* Scheil XI 2; XII 2.
*su'mutu* „Statue“
*zu'mutu*
*si-it-me* Scheil XVIII 3
*zi-it-me* Scheil XII 3.

Ähnlicher Wechsel zwischen *s* und *z* findet sich bekanntlich auch im Babylonischen. So wird der Name Barsip bei Ḫammurapi und Nebukadnezar II. mit *z*, das Verbum *saḫaru* gelegentlich (z. B. in der Variante zu IV Rawl. 16 No. 1 Z. 45) mit *z* geschrieben. Zu *siqurratu—ziḳḳurratu* vgl. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch 262.

Zweimal finden wir bab. Wörter, die hier mit *ṣ* geschrieben werden, in das El. mit *s* aufgenommen:

*si-ir-ri* Scheil LV Obv. 23 = bab. *ṣirru* „Türangel“
*si-it šá-am-ši* Scheil XCIII 5 = bab. *ṣît šamši* „Orient“.

Für unsere Frage am Bedeutungsvollsten ist nun aber der Umstand, daß mehrfach altelamischem *s* ein achämenidisch-elamisches *z* (*ṣ*, *k̄*, *ǵ*) entspricht[2]). Folgende Beispiele sind seit Jahren bekannt und bedürfen keines Beleges

---

1) Vgl. ZDMG 63, 843 und meine Keilinschriften der Achämeniden SS. LXI f.

2) Diese Tatsache ist längst beobachtet. Vgl. auch Foy ZDMG 52, 129. 1898. Bork OLZ 3 S. 10. 1900. Jensen ZA 15, 227. 1900.

| Altelam. | Achämenidisch |
|---|---|
| *siịan* | *ṣiịan* „Tempel“ |
| *summin* | *zaumin* „im Schutze“ |
| *sip* | *ṣip* „Haustor“. |

Schon hiernach wäre ein achämenidisches *zunkuk* für älteres *sunkuk* nicht nur nicht auffällig, sondern gerade zu erwarten, d. h. das neuelamische *su* wäre eigentlich *zu*.

Dazu würde die Wiedergabe der bab. Namensform *zu-ú-zu* Bis. § 26 durch el. *zu-iz-za* (geschrieben *su-iz-za*, auszusprechen etwa *zuzza*) auf das Beste passen [1]).

Der Umstand, daß das achämenidische Zeichen formell dem *su* der mittelelam. Geschäftsurkunden entspricht, kann nicht gegen seine eventuelle Gleichsetzung mit älterem *zu* geltend gemacht werden. Die Tatsache, daß 2 ähnliche Zeichen derartig mit einander vermengt werden, daß das eine direkt die Form des anderen erhält und umgekehrt, liegt ja jetzt wirklich vor. Man wolle vergleichen, was ich oben (S. 312) über die Zeichen *sin* und *zib* angeführt habe.

Alles dies läßt die Möglichkeit offen, daß das achämenidische *su*, obwohl äußerlich dem neubab. und mittelel. *su* völlig gleich, vielmehr das ähnliche und ähnlich lautende *zu* [2]) vertritt. Solange man es mit phonetischen Schreibungen zu tun hat, will das natürlich nicht viel besagen. Ob die Elamiten zur Zeit des Darius *suzza* oder *zuzza*, *sunkuk* oder *zunkuk* [3]) gesprochen haben, ist herzlich gleichgiltig. Anders aber, sobald das Zeichen als Ideogramm in Frage kommt. Ein *Su*[id] hat ganz andere Bedeutungen als ein *Zu*[id] [4]). Solange aber die Frage nicht entschieden ist, ob Bis. § 70 ein *Su*[id] oder *Zu*[id] gemeint ist, oder keine Übersetzung dieses dunklen Textstückes zum Vorschein kommt, sehe ich auch kein Mittel, das Ideogramm an dieser Stelle mit Sicherheit zu deuten.

## Das elamische Wort *ukku*.

Mit Unrecht behauptet Bork ZDMG 64, 570, ich hätte die Bedeutung von *ukku* als Postposition im Sinne von ap. *upariy*, griech. *κατά* bestritten. Ich habe sie für die Stelle Bis. § 63

---

1) Vgl. schon Hüsing Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 3, 293. 1898. Foy Ztschr. f. vgl. Sprachforschung 37, 530. 1901.

2) Das eigentliche Zeichen *zu* (mit 3 wagerechten Keilen), das im Altelam. noch ziemlich häufig, in den mittelelam. Geschäftsurkunden aber recht selten vorkommt, findet sich im Achämenidischen überhaupt nicht mehr.

3) Auch Hüsing las früher (z. B. OLZ 4, 140 f. 1901) *čunkuk* (nicht *sunkuk*), Bork noch 1906 (OLZ 9, 485; vgl. ZDMG 64, 578 Anm. 3).

4) Gedankenlos umschrieb Hoffmann-Kutschke 1906 (OLZ 9, 486) *čunkuk* und *zuukku* (!), ohne zu beachten, daß *zu* als Ideogramm niemals die Bedeutung „Leder“ haben kann. Dagegen hat er vollkommen Recht, wenn er (Recueil de trav. 34, 4. 1912) sagt: „Weißbach hat also 1911 noch nicht eingesehen, daß meine 1906 gegebene Übersetzung von Bagistan L ... *völlig* richtig war“. Aber warum hat H.-K. selbst diese „völlig richtige“ Übersetzung 1909 in wichtigen Punkten abgeändert? Vgl. ZDMG 63, 859.

„mit einiger Sicherheit" (ZDMG 63, 843) angenommen. Das war 1909. Seitdem ist es mir gelungen, eine zweite Stelle nachzuweisen, wo ebenfalls ap. *uparij* durch el. *ukku* wiedergegeben wird: NRb § 1. Dadurch ist die Annahme einer el. Postposition *ukku* für die Achämenidenzeit völlig gesichert. Weiterer Nachweise aus älteren Inschriften bedarf es also nicht[1]). Diesen beiden Stellen stehen nun aber 10 andere gegenüber, an denen dem el. *ukku* kein ap. *uparij* entspricht. In Bis. § 70 ist das ap. Äquivalent des Wortes, wenn es je vorhanden war, der Zerstörung anheimgefallen. In Dar. Pers. f § 1 fehlt es, weil die ganze Inschrift nur einsprachig (elamisch) ist. Hier und an den übrigen 8 Stellen handelt es sich um eine bestimmte Redensart, die also im Ganzen 9 Mal[2]) vorkommt, und die wir jetzt mit ihren Varianten genauer betrachten wollen.

Am kürzesten faßt sich Dar. Pond. b, wo im Ap. steht: *ḳšāja̯tija̯ ahja̯ja̯ bumija̯* „König dieser Erde", im Bab. *šar ḳaḳ-ḳa-ru* „König der Erde", im El. *$^{I}$sunkuk* ► *mu-ru-un hi uk-ku-ra*[3]). Dar. Pers. f § 2 steht *$^{I}$s.* ► *m. hi u.-ra-ir-ra.* An allen übrigen Stellen hat das Ap. *ḳšāja̯tija̯ ahja̯ja̯ bumija̯ ya̯zarkāja̯ duraij apij*[4]) „König dieser Erde, der großen, in der Ferne auch", das Bab. dafür „König dieser großen fernen Erde" (Dar. Elw. § 2; Xerx. Pers. a § 2; d § 2), „König dieser großen weiten Erde" (Xerx. Wan § 2) oder endlich „König der fernen großen Erde" (NRa § 2)[5]).

Im El. werden diese Worte wiedergegeben

*$^{I}$s.* ► *m. hi u. az-za-ḳa pir-ša-at-ti-ni-ḳa ha-te* Xerx. Pers. d
*$^{I}$s.* ► *m. hi u. az-za-ḳa pir-ša-ti-ni-ḳa ha-ut* Xerx. Elw.
*$^{I}$s.* ► *m. hi u. az-za-ḳa pir-ša-ti-ni-ḳa* Xerx. Pers. a
*$^{I}$s.* ► *m. hi u. ha-za-ḳa pir-ša-ti-ni-ḳa* Xerx. Wan
*$^{I}$s.* ► *m. hi u. $^{I}$ir-ša-ir-ra* ► *pir-ša-ut-ti-ni-ḳa* Xerx. Pers. c
*$^{I}$s.* ► *m. hi u.-ma*[6]) *ha-iz-za-ik-ḳa pir-ša-da-ni-ḳa* Dar. Elw.
*$^{I}$s.* ► *m. hi u.-ra-ir-ra ir-ša-an-na $^{I}$ša-da-ni-ḳa ha-te* NRa.

*$^{I}$s.* bedeutet „König", ► *m.* „Erde", *hi* „diese", *azzaḳa, ha(z)-za(k)ḳa, iršarra, iršanna* „groß"; *piršatiniḳa* (und Varianten[7]) muß

1) Nur anmerkungsweise will ich der el. Geschäftsurkunde gedenken, die B. a. a. O. 572 f. transkribiert und „übersetzt". Fast zu jedem deutschen Ausdruck, den B. ohne Fragezeichen läßt, müßte ich ein solches hinzufügen. Umgekehrt ist seine Lesung *raš(?)-li* in *šik-li* (bez. *$^{šik}$Li*) zu verbessern (vgl. Scheil Délég. en Perse Mémoires IX p. 6!). *mač-či-ka*, das B. durch „gewirkt(?) worden" übersetzt, bedeutet natürlich „abgeschnitten". Das Wort ist seit 1855 bekannt.

2) Die zu stark verstümmelten Texte Dar. Susa d und Suez b u. c lasse ich weg.

3) Ich kürze weiterhin die 3 immer wiederkehrenden Wörter *sunkuk, murun, ukku* ab: *s., m., u.*

4) Die für unsere Frage bedeutungslosen Varianten sind aus meiner Ausgabe zu ersehen. 5) Das gleiche gilt von dem bab. Wortlaut der Originale.

6) In meiner Ausgabe versehentlich weggeblieben.

7) Wie dieses Wort eigentlich gedeutet werden muß, ist mir noch rätsel-

dem ap. *duraij* „in der Ferne", *hat(e)* dem ap. *apij* „auch" entsprechen. Aber was ist *ukku*, für das wir auch die verlängerten Formen *u.-ma*, *u.-ra* (so Dar. Pond. b) und *u.-ra-ir-ra* lesen? Das Babylonische übersetzt viel zu frei, als daß wir von ihm Aufklärung erwarten dürften. Im Ap. aber entspricht dem *ukku* (und seinen Varianten) an allen diesen Stellen nichts. Diese meine Behauptung hat B. als zutreffend anerkannt[1]). „Die notwendige Folgerung aus dieser Tatsache", so schließt er weiter, „ist, daß *ukku* ein Suffix ist, da es nach dem ausdrücklichen Zeugnis" [!] „der Übersetzungen nur ein formales Element sein kann." Wirklich? Auch wenn sich zeigen läßt, daß die Übersetzungen noch andere Zusätze haben, denen im Ap. nichts entspricht, und die keine Suffixe oder formale Elemente sind? Ein paar Beispiele mögen genügen. Bis. § 10 am Anfang hat die el. Übersetzung den Zusatz *[za-u-mi-in* $^{an}$*u-ra-maš]-da-na*, die bab. *ina ṣilli ša* $^{ilu}$*ú-ri mi-iz-da*; im Ap. entspricht nichts. § 25 am Anfang hat das El. den Zusatz $^{I}$*ma-da-be ik-ki*, das Bab. *ana* $^{matu}$*ma-da-a-a*; im Ap. entspricht nichts. § 45 fügt die el. Übersetzung einmal ➤ *har-ra-u-ma-ti-iš* und einmal $^{I}$*har-ra-u-ma-ti-[iš ik-ki]*, § 47 $^{I}$*har-ra-u-ma-ti-iš* $^{I}$*ir-ma-tám* $^{I}$*mi-ma-na-na* ein. Das Bab. ist verstümmelt; im Ap. entspricht nichts. Im letztgenannten § hat das El. außerdem das Wort *ma-u-ri-iš-ša*, in §§ 62 und 63 den Zusatz $^{an}$*na-ap* $^{I}$*har-ri-ja-na-um*; im Ap. und Bab. entspricht nichts. Nach Bs neuer Theorie würde es sich hier und in ähnlichen Fällen nur um Suffixe, bez. formale Elemente handeln. Ich ziehe die alte Auffassung vor, wonach diese Zusätze der Reihe nach bedeuten: „im Schutze Ahuramazdas", „nach Medien", „in Arachosien", „in Arachosien, der *Residenz* des Ṿiṿāna", „er ergriff und", „der Gott der Arier". Ist aber diese Auffassung richtig, dann braucht auch das Wort *ukku* an den Stellen, wo ihm im Ap. und im Bab. nichts entspricht, kein Suffix oder formales Element zu sein, sondern kann dort eine andere Bedeutung haben. Meine Vermutung, daß es ein Adjektiv, und zwar ein Epitheton von „Erde" (etwa „weit"?)

---

haft. Nach der Variante in NR a zu urteilen müßte das *pir* einen besonderen, unter Umständen entbehrlichen Bestandteil bilden. Interessant ist die Schreibung Dar. Sz. c Z. 5: *pi-ra-ša-d[a-ni-ḳa]*.

1) Im Gegensatz zu H.-K., der ZDMG 65, 306 behauptet, *ukku* entspreche hier dem ap. Lokativ, wofür er Rec. de trav. 34, 5 den Genitiv einsetzt. Richtig ist, daß ap. *ahjājā bumijā ṿazarkājā* rein formell betrachtet sowohl Gen. als auch Lok. sein kann. Damit ist aber das el. *ukku* noch nicht erklärt, denn der Genitiv könnte im El. durch bloße Nebeneinanderstellung, ohne Genitivendung, der Lokativ durch bloßes ➤, das sonst Determinativ ist, bezeichnet werden. Vgl. Ass. Bibl. 9, 56 § 26, 1 und S. 32, 8 b). Nach den dort (1890!) gegebenen Beispielen könnte *Is.* ➤ *m. hi u. azzaḳa* an sich sehr wohl übersetzt werden: „König der Erde, dieser, —, der großen" oder „König auf der Erde, dieser, —, der großen", wobei an Stelle des Striches ein Adjektiv zu erwarten wäre.

sein könnte, ist dabei keineswegs ausgeschlossen, sondern wird im Gegenteil durch Dar. Pers. f nahe gelegt[1]).

Eines Einwandes, der mir gemacht werden könnte, will ich gleich an dieser Stelle noch gedenken. Man könnte fragen: Ist es denn möglich, daß das Elamische zwei gleichgeschriebene, ihrer Bedeutung nach aber grundverschiedene Wörter, wie das doppelte *ukku*, gehabt haben könnte? Das ist sehr wohl möglich. Homonyme, d. h. Wörter, die das gleiche Gewand tragen oder gleich lauten, innerlich aber völlig verschieden sind, fehlen wohl in keiner Sprache des Erdballs. Im achämenidischen Elamisch bedeutet *si-ri* (*dir-ri*?) 1. „Ohr"; 2. „wahr". Dazu kommen noch als ähnliche Gebilde *si-ru-um* (*dir-ru-um*) „Lanze" und ein Verbum *si-ra* (*dir-ra*), wahrscheinlich „aufspießen". Die Partikel *ku-ud-da* „und" ist längst bekannt. Möglicher Weise ist aber auch das bisher *tar-ti* (*tarta*) „verbergen" gelesene Verbum vielmehr *kut-ti* (*kutta*)[2]) zu umschreiben. B. selbst ist geneigt, das längst bekannte und gesicherte *har-ri-ịa* „arisch, Arier" an einer Stelle (Bis. § 70), wo es mit dem Lokativ-Suffix *-ma* erscheint, *mur-ri-ịa* zu lesen, und rät auf eine Bedeutung wie „Tinte" oder „Tusche". Darin kann ich ihm freilich nicht beistimmen, nehme aber gern davon Kenntnis, daß er es für möglich hält, einer und derselben Zeichengruppe 2 grundverschiedene Bedeutungen beizulegen, und bitte ihn, mir gefälligst das gleiche Recht einzuräumen.

Wenn also die Annahme eines zweiten Wortes *ukku* mit einer Bedeutung wie „weit" keinen Bedenken unterliegt, so sind auch die erweiterten Formen *ukku-ra* und *ukku-ra-ir-ra* sofort erklärt. Sie verhalten sich zu dem einfachen *ukku* wie *hazakurra* „groß" zu *hazaka*. Fassen wir dagegen *ukku* auch an diesen Stellen als Postposition, so ergibt sich eine syntaktische Schwierigkeit. Man müßte erwarten, daß die Postposition hinter dem ganzen Wort-Komplex steht, zu dem sie gehört. „König über diese große Erde auch fernhin" müßte, wenn man „über" durch *ukku* ausdrücken wollte, lauten *Isunkuk ➤ murun hi* {*iršarra* / *hazaḳa*} *piršatiniḳa hate ukku*.

Daß man die Postposition vor *iršarra* (*hazaḳa*) stellen könnte, scheint mir direkt dem Geiste der el. Sprache zu widersprechen. Denn dadurch würde das *iršarra* von *murun* „Erde" getrennt. In noch höherem Maße wäre das der Fall, wenn der postpositionelle Ausdruck ➤ *m. hi u.* durch Anhängung von *-ra* oder *-ra-ir-ra* adjektiviert wird. B. übersetzt das wörtlich und ganz richtig: „der über-diese-Erde-hin-ische", übersieht aber, daß nunmehr das folgende *iršarra* (und Var.) „groß" vollständig isoliert worden ist und sich nicht mehr auf das eingekapselte *murun* beziehen kann.

---

1) Viel ist freilich nicht darauf zu geben, daß dort ein Epitheton der Erde ganz fehlen würde, da der ap. und der bab. Text von Dar. Pond. b den Zusatz „groß" bei „Erde" auch nicht haben.

2) Hüsing (Memnon 4, 18) nimmt *kutti* bereits als zweifellos an.

Oder täusche ich mich? Ich bin nicht Linguist genug, um sagen zu können, ob eine derartige Konstruktion in irgend einer Sprache möglich ist. Aus dem Elamischen sind mir keine Beispiele von Zwischenstellung der Postposition bekannt[1]), und die neuen „Belege", die B. beibringt, um meine „Unbekanntschaft mit den neueren Fortschritten der Elamologie" und meine „Materialunkenntnis" (a. a. O. 571 u. 573) zu erweisen, sind nicht derartig[2]), sondern fügen sich den mir seit Jahrzehnten bekannten Regeln.

Da das Elamische nach der Überzeugung meiner Gegner eine kaukasische Sprache ist, schien es mir von Bedeutung zu sein, zu erfahren, wie etwa eine andere Sprache kaukasischen Stammes einen Ausdruck dieser Art wiedergeben würde. Im Georgischen heißt[3]) „König auf dieser weiten Erde" *mephe am phartho* (*deda*)*miça-se*, wörtlich „König dieser weiten (Mutter) Erde — auf"; altertümlich auch *mephe ama micissa seda phartossa*, wörtlich „König dieser Erde — auf der weiten". Hier hätten wir allerdings die Postposition zwischen Substantiv und Adjektiv eingeschoben, also ähnlich dem elam. *Isunkuk* ➤ *murun hi ukku azzaka*. Aber das nachgesetzte *pharthossa* steht, gleich den beiden vorangehenden Worten *ama micissa*, im Genitiv. Die Analogie ist also keine vollkommene. Der el. Ausdruck *Is.* ➤ *m. hi ukku*-(*ra-rra*) *iršanna* könnte nach den bisher bekannten Gesetzen der el. Syntax nur bedeuten: „der über diese Erde hin-ische König, der große", d. h. „groß" wäre Epitheton zu „König"[4]), nicht zu „Erde".

Eine Stelle freilich scheint nun doch den Beweis zu liefern, daß eine solche Zwischenstellung der Postposition im Elam. möglich ist, und zwar Dar. Elw., wo es heißt *Is.* ➤ *m. hi uk-ku-ma ha-iz-za-ik-ḳa*. Das *-ma* ist deutliche Postposition des Lokativs[5]), daran

1) Mit einer einzigen Ausnahme, über die nachher zu sprechen sein wird.

2) ZDMG 63, 842 hatte ich geschrieben: „in *ukku-ra* und *ukku-rarra* aber haben wir wahrscheinlich eine Adjektivendung. Letzteres nimmt auch Hüsing an, nur ist es mir unklar, wie eine solche an einem derartigen [jetzt gesperrt] postpositionellen Ausdruck möglich sein soll." Diese Sätze zitiert B. a. a. O. 64, 571 angeblich wörtlich, läßt aber das ihm unbequeme Wort „derartigen" weg, ohne die Auslassung anzudeuten. Ich möchte doch nicht verfehlen, einen solchen Verstoß gegen eine elementare Regel des literarischen Anstands an dieser Stelle etwas niedriger zu hängen. — Ein ähnliches Kunststückchen leistet sich H.-K. ZDMG 65, 303 Z. 24, indem er mich scheinbar wörtlich zitiert, aber das von mir an der betr. Stelle geschriebene Wort „Ergänzung" durch „Erklärung" ersetzt, und dann „nachweist", daß er dieselbe „Erklärung" gegeben hat wie vor ihm Foy.

3) Ich verdanke diese Angaben einem in Leipzig studierenden Georgier, Herrn Titus von Marguelaschwili aus Kutais. Seine Transkription lasse ich ungeändert.

4) Ein neckischer Zufall ist es, daß der Steinmetz von Xerx. Pers. c, und zwar in beiden Exemplaren, dem *ir-ša-ir-ra* das Personendeterminativ vorgesetzt hat.

5) Eine Zusammenstellung zweier Postpositionen von ähnlicher (hier lokativischer) Bedeutung wäre immerhin auffällig. Bei *ikki-mar*, *ikka-mar* liegt die Sache anders: *ikki* (*ikka*) hat lokativischen, *mar* ablativischen Sinn.

läßt sich nichts abmarkten. Ob sie aber hier richtig steht? Ein Fehler des Steinmetzen läge nicht außerhalb der Möglichkeit, und merkwürdig ist es, daß in der benachbarten, fast gleichlautenden Xerxes-Inschrift das *-ma* weggelassen ist.

Ich habe mich bemüht, durch eine nochmalige Erörterung dieser Stellen die Schwierigkeiten beider Erklärungsversuche deutlich aufzuzeigen. Diese Schwierigkeiten bestehen in der Tat — hüben wie drüben — aber durch Kraftworte wie „Unbekanntschaft mit den neueren Fortschritten der Elamologie“ und „Materialunkenntnis“ sind sie wahrlich nicht zu beseitigen. Dazu kann nur ein allmähliches tieferes Eindringen in die Sprache selbst verhelfen.

### Das elamische Wort für „König“.

Besondere Schwierigkeiten hat den Entzifferern der Achämeniden-Inschriften zweiter Art von jeher das Königs-Ideogramm gemacht. Von den Irrwegen der Vergangenheit brauchen wir nicht mehr zu reden. Auch das harmlose Personalpronomen *unan* „mich“, das Oppert auf den „medischen“ Königsthron gesetzt hatte, ist längst erledigt: Die *gens privés de sens commun* — wie Oppert[1]) diejenigen Leute zu nennen beliebte, die sich nicht von der Richtigkeit seiner Mederhypothese überzeugen konnten — haben inzwischen mit ihrem „Unsinn“ die ganze Welt ergriffen.

Das Wort für „König“ läßt sich aus den Achämeniden-Inschriften zweiter Art bekanntlich nur auf indirektem Wege gewinnen. Es ist niemals phonetisch, sondern nur ideographisch mit dem Zeichen |||=[2]) geschrieben. „Königtum, Königsherrschaft, Reich“, ist |||=*-me*. Aber zweimal findet sich das el. Äquivalent für ap. und bab. „mein Reich“ phonetisch geschrieben: Xerx. Pers. a § 4 steht *su*[3])-*un-ku-uk-mi*, Xerx. Pers. d § 3 *su*[3])-*un-uk-me* — zwei Varianten in einem und demselben Wort, die natürlich zu verschiedenen Erklärungen einluden und sie in der Tat auch fanden. Da Wechsel zwischen *i* und *e* im Elamischen auch anderweit vorkommt, identifizierte ich *-mi* und *-me* mit der Endung in |||=*-me*. Für |||= blieb dann noch die Wahl zwischen *su-un-ku-uk* und *su-un-uk*. Ich entschied mich für die erste Form und glaubte, in der zweiten einen Steinmetzfehler annehmen zu müssen. Schließlich blieb noch eine 3. Schwierigkeit: die Annahme, daß das Possessiv „mein“, das

---

Zu vergleichen wären Verbindungen wie arab. من عند, eigentlich „von bei“. — Ob das einmal vorkommende *ati*, wie B. a. a. O. 572 Anm. 2 will, wirklich lokativische Bedeutung hat, und nicht vielmehr nach dem mehrfach belegten *ati-ma* zu korrigieren ist, scheint mir nicht ausgemacht zu sein.

1) Le Peuple et la Langue des Mèdes 237.

2) Die Determinative *I* und ►— lasse ich in den folgenden Erörterungen der Einfachheit halber weg.

3) Bez. *zu*. Ich behalte konventionell die Umschreibung *su* bei.

sowohl im Ap. als auch im Bab. vorhanden ist, im Elam. nicht zum Ausdruck gekommen wäre. Von Jensen[1]) und Foy[2]) ist diese Zurechtlegung bestritten worden. Sie glaubten in *-mi*, bez. *-me* das Äquivalent des ap. *-maiy* „mein" zu sehen, und hielten demgemäß das übrigbleibende *sunkuk*, bez. *sunuk* für „Reich". Diese Ansicht kann jetzt als aufgegeben betrachtet werden. In den altelam. Texten findet sich über 100 Mal *sunkik* „König", aber auch andere Formen wie der Plural *sunkip*, ohne Nasal *sukip*, ein zweiter Singular *sunkir*, *sukir*, schließlich die Abstraktbildung *sunki-me*, mittelelamisch |||⊏*-ku-me*, neuelamisch (aus persischer Zeit) |||⊏*-um-me.*[3]) Über das Auftreten oder den Wegfall des Nasals in der ersten Sylbe ist nicht viel mehr zu sagen, als daß die Nasalierung ziemlich schwach gewesen zu sein scheint. Schwieriger ist es schon, über die Doppelformen des Singular *sunkik* und *su(n)kir* Rechenschaft zu geben. „Damit sich aber auch der Fernstehende ein Bild von dem Sachverhalte machen kann", bringt B. (a. a. O. 571) „in Kürze das zum Verständnis notwendige", wenn er „auch längst bekanntes wiederholen muß. Das Elamische unterscheidet scharf[4]) die Klasse der persönlichen Nomina von der der sächlichen. Die ersteren haben, wo es nötig ist, im Singular die Suffixe *k* oder *r*, im Plural die Suffixe *p* oder *n(i)*, z. B. *sunki-k* „(ein) König", *sunki-r* „der König", *sunki-p* „die Könige". Die sächlichen Nomina bilden keinen Plural." Hier machen wir Halt. Wenn nun „der Fernstehende", etwa durch die wohltuende Präzision der Regel „wo es nötig ist" bewogen, weiter fragen wollte: „Wo ist dies denn nötig?", so würde er wahrscheinlich weder von B. noch von Hüsing eine Antwort erhalten. Aber auch mit der Angabe, daß die Endung *-r* den bestimmten, *-k* den unbestimmten Artikel bezeichne, ist nicht viel gewonnen. Der Grund liegt auf der Hand: Der Gebrauch der beiden Artikel deckt sich nicht in den verschiedenen Sprachen, sondern weicht oft ab; viele, darunter selbst so hoch entwickelte Sprachen wie Lateinisch, behelfen sich ohne jeden Artikel. Um beim Elamischen stehen zu bleiben, so würde z. B. eine Übersetzung des Titels *su-un-ḳi-ik* ⤚ *an-za-an* ⤚ *šú-šú-un-ḳa* durch „ein König von Anzan und Šušun", obwohl sie B.s und Hüsings Regel entspricht, im Deutschen unnatürlich klingen; wir lassen den Artikel in solchen Fällen ganz weg oder setzen den bestimmten: „(der)

1) Ztschr. f. Assyr. 6, 177 f. WZKM 6, 50. ZDMG 55, 228 ff.

2) ZDMG 54, 372 f.

3) Die wichtigsten Belegstellen s. bei Scheil Délég. en Perse Mémoires III 129; V 112; XI 120. Vgl. Hüsing OLZ 8, 52.

4) So scharf ist dieser Unterschied eben nicht. Über sächliche Nomina, die im achäm. Elamisch die persönliche Plural-Endung erhalten, s. Foy ZDMG 52, 572 f. (Das Beispiel *taššutum* ist natürlich jetzt zu streichen.) Vgl. auch meine Keilinschriften der Achämeniden S. 68 Anm. h.

König v. A. u. S.". Trotzdem mag Hüsings und B.s Verteilung der Suffixe *-k* und *-r a potiori* richtig sein. Aber ihre Anwendung im einzelnen gegebenen Falle bedarf noch genauerer Untersuchung, und selbst dann ist die Frage erlaubt, ob das achämenidische Elamisch die straffen Regeln der alten Sprache noch befolgt hat.

Die Form *su(n)kir* ist verhältnismässig selten. Sie wird angewendet,

1. wenn das Wort „König" appositionell vor dem Eigennamen steht. So Scheil LVIII ZZ. 6 u. 10 (nach Borks scharfsinniger Deutung OLZ 6, 18. 1903), Scheil LXXXIV ZZ. 4 ff. (nach Hüsing OLZ 8, 52. 1905) und Scheil LXXXVI Face 2 ZZ. 1 u. 11;

2. wenn das persönliche Relativum *akka* folgt: Scheil LXIX ZZ. 5 f.

Der 1. Fall kommt für die Achämeniden-Texte überhaupt nicht in Betracht, der 2. nur für die beiden Stellen Bis. §§ 55 und 64, wo also *[I]sunkur ak-ḳa* zu lesen ist, falls die Sprache dieser jungen Texte sich noch an die alte Regel bindet.

Ob die *r*-Form des Wortes für „König" noch anderweitige Anwendung fand, und ob Bork sie z. B. für die Verbindung mit ➤*murun hi ukku* mit Recht fordert (ZDMG 64, 570 u. 576), entzieht sich meiner Kenntnis. Die Achämeniden-Texte bieten keinen Anhalt dafür, weil sie das Wort für „König" ausnahmslos ideographisch schreiben. Wer mit besserer Kenntnis ausgerüstet die *r*-Form, „wo es nötig ist", lesen will, dem möchte ich kein Hindernis in den Weg legen. Verweilen wir aber bei dem *r*-Suffix in den Achämeniden-Inschriften noch ein wenig! *-r* oder *-(ir)ra* bildet bekanntlich Völkernamen z. B. *parši-r(ra), harminiịa-r(a), markuš-irra, maṣṣiịa-ra, aššakartiịa-ra, bapili-(r)ra, hatamti-ra* u. ä. Aber hier gibt es zwei bemerkenswerte und noch unerklärte Ausnahmen: *mada* und *šakka*. Einfach zu sagen, daß die Endung *-r(a)* hier nicht nötig ist, würde mir nur als eine schlechte Bemäntelung tatsächlicher Unkenntnis erscheinen. Ferner: Das häufige Wort *kir* „einer" will Bork in *ki-r* „ein — der", also „der eine" zerlegen. Wirklich paßt auch die Übersetzung „der eine" ganz gut in Fällen wie „Ahuramazda, der . . . den Darius zum König machte, den einen von vielen zum König, den einen von vielen zum Gebieter". Aber schon in Wendungen wie *[I]ru-uh ki-ir [I]mar-ti-ịa hi-še [I]ṣi-in-ṣa-ak-ri-iš [I]ša-ak-ri* würde der bestimmte Artikel im Deutschen recht hart klingen: „der eine Mensch, Martiịa sein Name, des Ṣ. Sohn"; ebenso in Beispielen wie *[I]mi-tar-na hi-še [I]par-šir ki-ir [I]ú [I]li-ba-ru-ri* „M. sein Name, der Perser, der eine, mein Diener". Völlig ausgeschlossen aber ist die Übersetzung mit dem bestimmten Artikel § 45, wo der zweite falsche Smerdis [[I]]*ruh[id] ki-ir*, d. h. „einen Menschen", dessen Name weder hier noch später genannt wird, mit einer Truppenabteilung nach Arachosien sendet. Wenn also das *r*-Suffix wirklich den bestimmten Artikel

zum Ausdruck bringen soll[1]), so steht doch andererseits fest, daß die Anwendung des bestimmten Artikels im Elamischen sich mit dem deutschen Gebrauch nicht allenthalben deckt, sondern eigenen Gesetzen folgt, die zum großen Teile noch zu suchen sind.

Wenn B. (a. a. O. 576) fortfährt: „Nicht zu billigen ist W.s Wiedergabe des Plurals „die Könige" durch *Isunkuk-ip*, da doch die lautgetreue Schreibung *su-un-ki-ip* bekannt ist", so vergißt er zu erwähnen, daß ich schon 1890, also zu einer Zeit, als wirklich lesbare altelam. Texte kaum vorlagen, die Vermutung geäußert hatte, daß die Zeichengruppe *zunkuk-ip* vielmehr *zunkup* zu lesen sei (Assyr. Bibl. 9, 50 § 9 Anm. 1). 1907 äußerte ich mich darüber noch bestimmter (ZDMG 61, 732), ohne es für nötig zu halten, die auf der Hand liegenden Gründe ausdrücklich hervorzuheben. In meiner neuen Ausgabe habe ich zwar *Isunkuk-ip* umschrieben, aber *sunkup* als Lesevorschrift gegeben. Damit wird dieser Punkt, denke ich, völlig geklärt sein.

Zu betrachten wäre nun noch die Abstrakt-Bildung in den Schreibungen *su-un-ku-uk-mi* und *su-un-uk-me* „Reich". Meine Ansicht, daß die letztere Form einen Steinmetzfehler (st. *su-un-ku-uk-me*) enthält, billigt B. nicht; er hält sie vielmehr für die korrekte Form, die „das lautgetreue Gegenbild des alten *su-un-ki · me*" sei. Um die Ähnlichkeit noch größer zu gestalten, klammert er das *u* von *uk* ein: *su-un-(u)k · me*, also *sunk · me*. Aber dies ist doch nicht das „lautgetreue Gegenbild" von *sunki · me*. Wo bleibt das *i*?

In der anderen Form vermutet B. einen „Lesefehler". „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das vielgestaltige altelamische Zeichen *LUM*, *HUM* im Achamanidischen mit *uk* zusammengeflossen wäre. Es ist vermutlich zu lesen *su-un-ku-(h)um · mi*. Dafür spricht noch die bis dahin rätselhafte Schreibung eines Namens, der nunmehr *m(H)um-pa-ta-ra-an-ma* zu lesen wäre, was sich mit der iranischen Wiedergabe *mU-pa-da-ra-ma* . . . besser vereinen läßt als die unmögliche Lesung *mUk-pa-ta-ra-an-ma*." Soweit B.

Ich bedaure, alle diese Vermutungen ablehnen zu müssen. Daß die Schreibung *su-un-uk-me*, die soweit von der gewöhnlichen[2]) Art der Sylbenschreibung abweicht, die korrekte Form sein könnte, daß ein und dasselbe Zeichen in *su-un-uk-me* (u)k, in *su-un-ku-uk-mi* dagegen (h)um darstellte, daß 2 so unähnliche Zeichen wie *uk* und *hum* zusammengeflossen wären, sind drei Annahmen,

---

1) Daß diese Deutung im Allgemeinen richtig sein kann, möchte ich, wie gesagt, nicht bestreiten. Wenn *ki* das Zahlwort der Einheit ist, wie es Bork bei seiner Zerlegung von *pelki* in *pel* „Jahr" + *ki* „eines" (s. oben S. 310) gewinnt, so erklärt sich *aški* „etwas" Bis. § 13 (I 40) als *aš* „Ding" + *ki* „eines" und damit auch das Wort *aš* § 14 (I 49), das dem ap. *gaiϑā* entsprechen und also wirklich etwas wie „fahrende Habe" (Bartholomae), engl. „things" bedeuten wird.

2) Wenn auch nicht ganz ausschließlichen; vgl. *mi-ul-e* Bis. § 8 (aber *mi-ul-li-e* § 55) und eventuell *ku-ut-kal-ir-r[a-iš-ti]* § 14 Schluß, worüber oben S. 295.

die nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Die Schreibung *ku-(h)um* wäre außerdem das einzige Beispiel einer Lautfolge *u-hu* in der achämenidischen elam. Schrift (nur *a-hu* ist sonst belegt). Für die rätselhafte Schreibung des Namens *Iuk-ba-[tar]-ra-an-ma* aber bietet sich eine viel einfachere Erklärung. Schon früher hat Scheil auf den flüchtigen Charakter gewisser *k-* und *g-*Laute im Elamischen aufmerksam gemacht und auf die Namensform *Uk-kirpiaš* neben *Kuk-Kirpiaš* u. ä. hingewiesen. 1907 hat derselbe Gelehrte (Délég. en Perse Mémoires IX p. 21) als seine Überzeugung ausgesprochen, daß in den *Ma-ag-dab(-be)* der mittelelam. Tontafeln 14; 111; 176 u. 227 die Meder zu erkennen seien. Wenn ich auch sein *certainement* lieber in ein *probablement* ändern möchte, so scheinen mir doch seine Ausführungen ernster Beachtung wert, um so mehr, als sie durch seinen Vergleich des mittelelam. *sa-har-pi* mit dem medischen *σάραπις* gestützt werden. Sind aber die Magda wirklich die Māda, dann begreift sich auch ein elam. *Ugpa[tar]ranma* neben ap. *Upadarma*, und die Form *sunkukme* hätte neben *sunkumme*, *sunkume* selbständige Berechtigung.

## Die Erfindung der altpersischen Keilschrift.

§ 70 der großen Bīsutūn-Inschrift kommentiert und übersetzt Bork (ZDMG 64, 577) folgendermaßen: „Die erste Zeile ist klar: „Durch die Gnade Ahuramazdas machte ich Schriftstücke in anderer Weise". Es folgt in Zeile 2 ein unübersetzt gelassenes Wort, an das sich der *taje-ikki* aufnehmende Relativsatz „was vorher nicht war" anschließt. Die dritte Zeile gibt eine Berichtigung dazu: „sowohl auf Ton, als auch auf Leder". Der Rest ist einigermaßen verständlich: „Sowohl den Namen als auch das Siegel (?) machte ich; es wurde sowohl geschrieben, als auch wurde die Schrift mir dort vorgelesen. Dann sandte (wörtlich: brachte) ich die Schriftstücke ... in alle Länder; und die Völker nahmen sie an"."

Über den Anfang ist nichts weiter zu bemerken; B.s Übersetzung deckt sich so ziemlich mit der meinigen. Ob man *tup-pi-me* durch „Inschriften", „Urkunden", „Schriftstücke", „Texte" oder ähnlich übersetzen will, ist unerheblich. Das Hauptgewicht liegt in jedem Falle auf der Schrift[1]).

Das unübersetzt gelassene Wort lautet *har-ri-ja-ma*, wofür Herzfeld und Hoffmann-Kutschke auf Hüsings Anregung hin *mur-ri-ja-ma* lesen und „auf der Erde" übersetzen wollten. Diese Lesung und Deutung hatte ich ZDMG 63, 840 als „ephemer" bezeichnet und abgelehnt. B. findet die Lesung „sehr erwägenswert"; die Deutung „auf der Erde" scheint auch ihm „schwerlich

1) Bab. *duppu* heißt allerdings zunächst „Tontafel"; elam. *tuppi-me* mit der Abstraktendung könnte recht wohl die Bedeutung „Schrift" schlechthin haben. Tontafeln „sowohl auf Ton als auch auf Leder" zu machen, ist natürlich unmöglich.

in Betracht" zu kommen. In Wirklichkeit ist sie völlig undiskutabel; aber bemerkenswert bleibt, daß B. von meiner Charakteristik „ephemere Lesung und Deutung", wenn auch zaghaft, die eine Hälfte als richtig anerkennt[1]). Das ist doch wenigstens etwas.

Die Möglichkeit, st. *har-ri-ia-ma* vielmehr *mur-ri-ia-ma* zu lesen, habe ich schon 1909 nicht bestritten. Wahrscheinlich ist mir diese Lesung aber auch heute nicht, nachdem B. das neuel. *har-da* mit dem altel.[2]) *mu-ur-ta*, das eine ähnliche Bedeutung („wohnen lassen") haben muß, kombiniert und so die Existenz einer Lesung *mur* neben der früher allein bezeugten *har* auch für das achämenidische wahrscheinlich gemacht hat. SS. 578f. müht sich B. fruchtlos ab, die bisherige Deutung *har-ri-ia-ma* („in arisch") als widersinnig zu erweisen und für die Lesung *mur-ri-ia-ma*, die er für „sehr erwägenswert" hält (S. 577), eine plausible zu gewinnen. Er verfällt dabei auf eine sonderbare Idee: „Könnte man vielleicht", so fragt er (S. 579), „an „Tinte" oder „Tusche" denken? Mit irgend einer Schreibfarbe wird man sicher auf Leder geschrieben haben, und auf Ton ist dieser Modus wenigstens möglich, wie die roten Randbemerkungen der ägyptischen Beamten auf den Amarnatafeln beweisen. Auch bei dieser versuchsweisigen Lesung und Deutung läßt sich kein Anhaltspunkt dafür gewinnen, daß die persische Keilschrift zur Zeit des Darius erfunden worden ist." Der letzte Satz ist sicher richtig, und schon deshalb ziehe ich es vor, von dieser „versuchsweisigen Lesung und Deutung" abzusehen. Aber auch aus anderen Erwägungen. Wenn ich einen fremden

---

1) Sogar H.-K. hat 1909 eine neue Übersetzung dieses Wortes gegeben, mutet mir aber 1912 zu, seine alte Übersetzung (von 1906) als völlig richtig anzuerkennen! Vgl. S. 320 Anm. 4. E. Meyer (Der Papyrusfund von Elephantine S. 100. Lpz. 1912) läßt das fatale Wort ganz weg, ohne die Auslassung anzudeuten, übersetzt den Nebensatz mit Herzfeld falsch „wie sie vormals nicht waren" — obwohl ich dies bereits ZDMG 63, 840 gerügt hatte — und erweckt in seinen Lesern den Glauben, als ob ich aus den Worten, daß Darius „die Texte in anderer Weise, wie sie vormals nicht waren", „auf Tontafeln und auf Leder" habe herstellen lassen, geschlossen hätte: „Darius behaupte in diesem Texte, die „arische Schrift", d. i. die persische Keilschrift erfunden zu haben". Meine Argumentation ist das nicht. „Wenn man dem Gegner eine Albernheit in den Mund legt, ist es leicht, ihn zu widerlegen." Dieser sehr richtige Satz findet sich in einem kleinen Schriftchen: J. Wellhausen. Von E. Meyer S. 8 (Halle 1897).

2) B. bemerkt a. a. O. 577 Z. 26, daß ich die Kontrolle der neuelam. Lesungen an den altelam. grundsätzlich anerkenne und führt sogar Beispiele dafür an. 12 Zeilen weiter unten hat er das vollständig vergessen und findet es nötig, mir eine Vorlesung darüber zu halten, daß W.s [1890!] „mit Nachdruck ausgesprochener Grundsatz, wie man bei der Bestimmung der Zeichenwerte zu Werke gehen müsse . . . heute nicht mehr vertreten werden kann". — Das heißt doch: alte Kleider ausklopfen und daneben schlagen. Die Schreibung *tar-la-ak*, die B. heute nicht mehr für angebracht hält, war bei mir schon im Reindruck berichtigt, ehe B. den löblichen Entschluß faßte, H.-K. in Schutz zu nehmen. Über sein weiteres Beispiel *pir-pi-is—sap-pi-iš* vgl. unten S. 334. Über *ha-tam-ti* st. *ha-pir-ti* schweigt sich B. natürlich auch hier aus. Vgl. oben S. 294.

Text übersetze, frage ich mich bei jedem Satze: kann der Verfasser dies so gemeint haben? Habe ich Grund daran zu zweifeln, so gestehe ich lieber offen meine Unkenntnis oder wenigstens Unsicherheit, als daß ich dem Verfasser einen Gedanken zutrauen möchte, der ihm nach allem, was man von ihm weiß, fern gelegen haben muß. Andernfalls gilt das Paradoxon: „Das Übersetzen ist der Tod des Verständnisses“ [1]). Für möglich halte ich, daß der König Darius sagt: „Im Schutze Ahuramazdas schuf ich [2]) Schriftstücke in anderer Weise, auf arisch, was vormals nicht war“. Die Schöpfung einer nationalen Schrift und damit die Erhebung der altpersischen Sprache zur Schriftsprache, das war eine Tat, würdig eines Königs wie Darius, und wert, der Nachwelt verkündigt zu werden. Dagegen war die Anwendung von Tinte [3]), von Ton [4]) und Leder [5]) als Schreibmaterial zur Zeit des Darius schon viel zu alt, als daß sich der König mit der Behauptung „was vormals nicht war“ hätte lächerlich machen dürfen. Zu meinem Deutungsversuch stimmt nun auch die vielberufene Stelle aus den Briefen des Themistokles, wonach Darius der Vater des Xerxes bei den Persern eine neue Schrift eingeführt haben müßte. Dabei ist es völlig gleich, ob man diese Briefe für echt und alt [6]) oder für

1) Paul Cauer, Die Kunst des Übersetzens 3. Aufl. S. 4. Berlin 1903.

2) Der Ausdruck, daß Darius die altpersische Keilschrift erfunden habe, ist von mir stets vermieden worden. Mit einem gewissen Recht sagt Hüsing OLZ 11, 365: „Dareios als Erfinder der „altpersischen“ Keilschrift hat sein Gegenstück in Bismarck, dem Erfinder des Zündnadelgewehrs.“ Man darf allerdings nicht vergessen, daß manches, was, wörtlich übersetzt, unglaublich ist, bei Berücksichtigung der Stileigentümlichkeiten seinen Sinn erhält. Wenn Darius über Fravartiš sagt: „Ich schnitt ihm Nase, Ohren und Zunge ab und stach ihm die Augen aus“, so glaube ich nicht, daß der König selbst die Rolle des Henkers übernommen hat, wie etwa Artaxerxes in dem lustigen Studentenlied von Franz Graf. Was auf Befehl des Darius getan wird, schreibt sich der König unter Umständen selbst zu. Wenn Darius den Befehl zur Schaffung einer nationalen Schrift gegeben hat und dieser ausgeführt worden ist, kann er sich natürlich als ihren Urheber bezeichnen, auch wenn er sich nicht, wie später Kaiser Claudius, persönlich mit Erfindung neuer Schriftzeichen abgegeben hat.

3) Außer dem von B. selbst herangezogenen Beispiel der Amarna-Tafeln vgl. die aramäischen Beischriften, die sich schon auf assyrischen Kontrakten finden, Bezold Ztschr. f. Ass. 25, 391 Anm. und Ungnad ZDMG 65, 614 Anm. 1.

4) ZDMG 63, 843 hatte ich geschrieben: „die Übersetzung „auf ungebrannte Ziegel“ bez. „Tontafeln“ . . . kann nicht als feststehend betrachtet werden, um so weniger, als die Praxis, auf ungebrannte Tontafeln zu schreiben, schon Jahrtausende vor Darius geübt wurde“. Dazu bemerkt Bork S. 571: „Da Dareios die Erfindung dieser Praxis nie und nirgends, auch in Bg. L“ (§ 70) „nicht, von sich oder den Persern behauptet hat, muß ich diese Deutung . . . ablehnen.“ Was hat nun eigentlich Darius nach B.s Ansicht neues geschaffen?

5) Über Leder und Holz als Schreibmaterialien bei den Ägyptern vgl. R. Pietschmann Sammlung bibliothekswissensch. Arbeiten 8, 105 ff. Lpz. 1895; Annalen des Thutmose III. bei Breasted § 433.

6) E. Meyer sagt a. a. O.: „Weißbach hält auch die „Briefe des Themistokles“ für echt; das ist ein Erfolg, den sich der Rhetor der Kaiserzeit, der dies Machwerk verfaßt hat, so wenig hätte träumen lassen, wie ein moderner

Produkte der Kaiserzeit hält. Es genügt, daß diese eine Notiz, die ihren Urheber, wer es auch sein mochte, als einen unterrichteten Mann erweist, richtig ist und für richtig gehalten wird: und darin stimme ich mit Herzfeld und E. Meyer überein. In der weiteren Ausdeutung der Stelle gehen wir freilich sofort auseinander. Während ich sie mit der Angabe des Darius in § 70 kombiniere, wollen Herzfeld und E. Meyer sie auf eine pahlviähnliche oder aramäische Kursivschrift beziehen, die jedoch bis jetzt völlig unbekannt ist.

Natürlich könnte die Frage entschieden und zwar gegen mich entschieden werden, wenn sich erweisen liesse, daß die dreisprachige Inschrift von Murghāb („Ich bin Kyros, der König, der Achämenide") von dem älteren Kyros herrührt. Herzfeld hat sich große Mühe gegeben, diesen Beweis durchzuführen; auch hat er das Glück gehabt, von Hoffmann-Kutschke, Bork und E. Meyer das Zeugnis zu erhalten, daß ihm sein Nachweis völlig gelungen sei. Seine sprachlichen und archäologischen Gründe haben mich nicht überzeugt. Die sprachlichen, über die ich mir ein Urteil zutraue, lehne ich ab. Bezüglich seiner archäologischen Argumente bemerke ich, daß ich mich nicht Fachmann genug fühle, um über sie ein maßgebendes Urteil abzugeben. Aber ebenso wenig kann mir E. Meyer's Urteil das Gutachten eines Archäologen von Fach ersetzen; ich habe Zeit und Geduld, dieses abzuwarten. Ob Bork jemals in persischer Archäologie gearbeitet hat, ist mir unbekannt. Veröffentlicht hat er meines Wissens nichts darüber. Die Art und Weise, wie er bei seiner Behandlung der Inschrift NR d die archäologische Seite der Aufgabe einfach ausschaltet, beweist, daß ihm diese Wissenschaft fern liegt. Unter diesen Umständen bedaure ich sagen zu müssen, daß seine rückhaltslose Zustimmung[1]) zu Herzfeld's Ausführungen nicht mehr Beachtung verdient als die seines Schützlings: ihr Urteil in diesen Dingen ist völlig wertlos.

Kehren wir zu Bis. § 70 zurück! „Der Rest" der Inschrift „ist" nach Bork „einigermaßen verständlich". Wirklich? B. läßt den König Darius sagen: „Sowohl den Namen als auch das Siegel (?) machte ich". Das Wort für „Siegel" ist bis jetzt völlig unbekannt. Die Bedeutung ist lediglich geraten; el. *e-ip-pi* kann hunderterlei anderes bedeuten. Und was ist damit gemeint: „ich machte den Namen"? Allerdings heißt *hiš* im Altelam. „Name" und *hi-še* im Neuel. „sein Name" (eigentl. *hiš-e*, entsprechend bab. *šumi-šu*)[2]). Aber welchen „Namen" hat Darius gemacht? Seinen

---

Romanschriftsteller auf den Gedanken kommen kann, daß die Briefe, die er seine Helden schreiben läßt, von seinen Lesern für echte Dokumente genommen werden." In Wirklichkeit lasse ich die Frage, ob die Briefe en bloc echt sind, völlig außer Betracht. Vgl. zuletzt meine Keilinschriften der Achämeniden SS. LXII ff.

1) ZDMG 64, 580.

2) ZDMG 63, 843 hatte ich geschrieben: „*hiš* verbindet H.-K. mit *hiše* „Name"; die Kombination liegt zwar nahe, ist jedoch wegen des Unterschiedes

eigenen? Etwa im Sinne des deutschen „ich machte mir einen Namen", d. h. „ich wurde berühmt"? Oder den Namen der neuen Schrift oder Sprache? Warum verät er ihn uns nicht? Das entsprechende bab. Wort *šumu* findet sich allerdings in Eigennamen als Objekt zu Formen von *banû* „erschaffen" und *epêšu* „machen", wie *Šum-ibni* oder *Šum-epuš*. Aber diese Namen sind Hypokoristika: es fehlt das Subjekt, und wo dieses steht, ist es gemeinhin ein Göttername[1]). Außerdem — und das ist das wichtigste — hat das Wort *šumu* in solchen Namen eine andere Bedeutung. Sollte das etwa auch für el. *hiš* an dieser Stelle anzunehmen sein? Der Umstand, daß dem Worte *hi-iš* an dieser Stelle das Determinativ ➤ vorausgeht, was sonst nirgends der Fall ist — weder im Altelam. noch vor *hiše* — deutet darauf, daß das Wort einen mehr körperlichen Begriff darstellen soll als „Name". Über alle diese Zweifel, die freilich nur dem Denkenden zum Bewußtsein kommen, gleitet B. mit einer Nonchalance hinweg, als ob es sich um die einfachste Sache handelte. Und doch ist der Satz: „den Namen machte ich" in diesem Zusammenhang nichts weniger als „einigermaßen verständlich", sondern im höchsten Maße der Erklärung bedürftig[2]), um nicht zu sagen sinnlos.

Auch in den folgenden Sätzen stecken noch verschiedene Unklarheiten, *kudda tallik* heißt freilich „und es wurde geschrieben"; *kudda* *[hu]* *ti-ib-ba be-ib-ra-ka* soll heißen: „und" (bez. „als auch", wenn man das vorhergehende *kudda* durch „sowohl" wiedergibt) „die Schrift wurde mir dort vorgelesen". Wenn auch die Deutung des letzten Wortes als „es wurde gelesen" grammatisch einwandfrei ist, so bleibt doch das vorhergehende *[hu] ti-ib-ba* um so schwieriger. In *ti-ib-ba* soll nach B. (a. a. O. 570 Anm. 1) eine bisher nicht erkannte Sandhi-Schreibung vorliegen; es soll für *tippi a* „die Schrift dort" stehen. Aber worauf bezieht sich dieses „dort"? Es wäre ein leeres Flickwort ohne jeden erkennbaren Zweck[3]). Ferner ist sehr auffällig[4]), daß das Wort für „Schrift" gerade hier ganz abweichend von der gewöhnlichen Art geschrieben sein soll. Denn während Bis. §§ 56, 58, 65, 66, 67, im Ganzen 6 Mal, *tup-pi*, § 70 zweimal *tup-pi-me* und Xerx. Wan zweimal *Dup*[id] geschrieben steht, hat der Verfasser gerade hier die unglückliche Idee gehabt, das Wort anders zu schreiben und noch eine bisher „nicht erkannte Sandhi-Schreibung" hineinzupacken. Wozu? „Ein Mißverständnis

der beiden Wörter nicht zweifellos." Was hieran falsch ist, ergibt sich aus den obigen Darlegungen. Über H.-K.s „Ehrenrettung" (Rec. de trav. 34 p. 4) durch B. wolle man ZDMG 64, 570 vergleichen.

1) Vgl. Tallqvist, Neubabyl. Namenbuch S. 310a und S. 306a. Helsingfors 1905.

2) H.-K. scheint eine Ahnung davon gehabt zu haben. Er übersetzt deshalb „den Namen setzte ich darauf". Aber wo bedeutet el. *kudda* „ich setzte darauf"?

3) Das gleiche gilt von dem anderen Beispiel, das B. a. a. O. anführt.

4) Vgl. bereits Hüsing OLZ 2, 113. 1899.

lag" nach B. (a. a. O. 578) „sicher nicht im Sinne des Verfassers"; aber wenn er den Hauptzweck der Schrift darin gesehen hätte, seine Gedanken zu verbergen, so hätte er kaum klüger verfahren können. Und noch nicht genug! Die Fassung „das *tibba* wurde mir vorgelesen" ist grammatisch kaum möglich. Man würde das $^{l}$*ú* im dativischen Sinne direkt vor dem Verbum erwarten, also *tibba* $^{l}$*ú bebraka*. Wenn aber *tibba* nicht Verbum ist — wie sich auch schwerlich annehmen läßt — dann muß $^{l}$*ú tibba* nach Beispielen wie $^{I}$*nu-ku* $^{I}$*Gul*$^{id}$ (Bis. § 3) „unser Geschlecht" beurteilt und „mein *tibba*" übersetzt werden. So würde sich für den, der eine Identifikation des *tibba* mit *tuppi* für möglich hält, schließlich die Übersetzung ergeben „und es wurde geschrieben und meine (In)schrift wurde gelesen". Natürlich dürfte man auch eine solche Deutung nicht ohne Fragezeichen in die Welt hinaus senden.

Die folgenden Worte sind mir noch verständlicher als Bork. Dieser übersetzte sie: „Dann sandte (wörtlich brachte) ich die Schriftstücke . . . in alle Länder". Das von ihm weggelassene Wort ist seit 1890 sicher erkannt; es bedeutet „diese" oder „selbige". B. tut also hier etwas, wofür er anderen gegenüber die liebenswürdige Wendung bereit hält: „dem Laien Unsicherheiten vortäuschen, wo keine vorhanden sind" (a. a. O. 570). Von meiner neuen Lesung des Wortes, die ich ZDMG 63, 838 ohne Begründung bekannt gegeben hatte, nahm B. ZDMG 64, 577 keine Notiz. Für den Kundigen waren meine Gründe nicht schwer zu erraten. Entwickelt finden sie sich in meinen Keilinschriften der Achämeniden SS. XLVI f. B. scheint sie jetzt als stichhaltig anzuerkennen (Memnon 5, 101).

Nun bleiben noch die beiden Schlußworte: $^{l}$*taš-šú-ib-be* „die Leute" ist sicher; um so ungewisser ist die Deutung des Verbums *sa-pi-iš*. B. kombiniert[1]) dieses Wort, dessen ap. Äquivalent nach King & Thompson *amakamatā* lautet, mit einem Verbum, das § 50 (III 43) steht, bisher *pir-pi-iš* transkribiert wurde und nach B. „capere", wahrscheinlich aber etwas wie „brachten" bedeutet[2]). B. will dieses *pir-pi-iš* vielmehr *sap-pi-iš* lesen — was ja an sich nicht unmöglich wäre, da das bab. Zeichen *pir* auch den Sylbenwert *sap* hat — und mit *sapiš* § 70 identifizieren. Solange wir aber die Bedeutungen von *pir-* (oder *sap-*)*pi-iš*, *amakamatā* und *sapiš*[3]) noch nicht kennen, bleibt das unsicher. Soviel über § 70.

1) So schon OLZ 9 (1906), 485. Die Stelle hat B. zum Verfasser und sollte gemäß ZDMG 64, 578 Anm. 3 ursprünglich eine redaktionelle Fußnote werden, ist aber versehentlich in H.-K.s Text geraten. Danach erscheint B.s Behauptung (a. a. O. 569 Anm. 1), daß er H.-K., den er „fast durchweg gegen W. in Schutz nehmen muß, gänzlich fernstehe", in einem recht eigentümlichen Lichte.

2) Im Ap. steht allerdings *agarbāja* „sie ergriffen"; aber der el. Text war ausführlicher, wie sich in seinem beschädigten Zustand noch erkennen läßt. Auch der bab. Text weicht ab.

3) Nach E. Meyer (a. a. O. Anm. 1) soll dieses Wort dem Sinne nach besagen, daß „alle Leute (die Untertanen in allen Provinzen) sie lesen" konnten.

Was B. nun noch weiter gegen mich vorbringt, ist mehr allgemeiner Natur. So sagt er (a. a. O. 579): „Auffallend voreilig ist die Art, wie sich W. S. 841 über die Gründe hinweg setzt, die Marquart, Hüsing und andere dafür angeführt haben, daß die iranische Keilschrift zur Zeit des Darius eine lange Entwicklung hinter sich hatte.“ Was Marquart für diese Ansicht angeführt hat, habe ich wiederholt, und zwar mit Aufmerksamkeit gelesen und überdacht. Ich habe angenommen, daß jeder, der über diesen Gegenstand reden und schreiben will, diese Ausführungen mit der gleichen Aufmerksamkeit lesen würde, und daß jeder die Schwäche der Beweisführung ebenso ohne Weiteres durchschauen müßte wie ich selbst. Das war — ich kann es nicht leugnen — „auffallend voreilig“. Inzwischen habe ich meinen Fehler wieder gutzumachen gesucht und Marquart's Ausführungen in meinen Keilinschriften der Achämeniden SS. LXIII ff. eingehend gewürdigt. Über Hüsing's „Gründe“ nachher!

„Diese Voreiligkeit“, fährt B. fort, „muß gerade bei W. auffallen, der ... ZDMG 61, 725 schreibt: ‚Ob *uša* eine Nebenform von *uštra* .... ist, mögen die Iranisten ausmachen‘ (von mir gesperrt). Er bekennt sich also als Nichtiranist, hat dennoch gewagt, die altiranischen Keilinschriften herauszugeben und dürfte für viele darin als ‚Fachmann‘ gelten, der nun ein Recht hätte, Hüsing's Behauptung, daß die ‚Perser ihre Keilschrift von den Medern übernommen haben müssen‘, als ‚rein phantastisch‘ und unbewiesen zurückzuweisen. Darüber dürfte der also Angegriffene selbst ein Wörtlein zu reden haben.“ Nachdem mich B. dergestalt — nicht ohne meine eigene Schuld — als Nichtiranisten entlarvt hat, wäre es vielleicht das richtigste, ihn um Entschuldigung zu bitten, daß ich „dennoch gewagt“ habe, „die altiranischen Keilinschriften herauszugeben“. Vielleicht genügt ihm aber die Versicherung, daß ich keinerlei Bedürfnis empfinde, von ihm und seinen Freunden als Iranist oder „Fachmann“ gewertet zu werden. Der Verzicht auf diesen „Ruhmestitel“ (Bork a. a. O. 575) wird mir um so leichter, seitdem ich gesehen habe, in wie vielen Fällen der „Iranist“ H.-K. mit Präzision die Wand neben den Nagel getroffen hat. Wenn trotzdem Bork H.-K. „fast durchweg gegen Weißbach in Schutz nehmen muß“, so möchte ich mich in diesen Bund unter keinen Umständen eindrängen [1]). Übrigens braucht man nicht Iranist zu sein, um einzusehen, daß eine Theorie, die ihr Urheber nach seinen eigenen Worten „einstweilen ohne Begründung“ [2]) vorlegt,

1) Rec. de trav. 34, 5 behauptet H.-K. „Wo er“ — Weißbach — „hätte meine Ergebnisse loben müssen, verschwieg er sie, indem er sie annahm, oder er verstand sich nicht dazu, sie anzunehmen.“ Es wäre immerhin interessant, zu erfahren, ob B. seinen Schutz auch auf diese beleidigende Äußerung auszudehnen gewillt ist.

2) OLZ 3, 403. Vorher heißt es: „Ich habe das Vorstehende vorzubringen gewagt, obwohl ich voraussetzen muß, daß es manchem einen sehr „wilden“

unbewiesen ist. Wenn diese Hypothese eifrigen Freunden als feststehende wissenschaftliche Tatsache gilt, so ist dagegen nichts einzuwenden. Wird aber Andersgläubigen zugemutet, sie ebenfalls als bare Münze anzunehmen, obwohl die Begründung noch immer aussteht, dann ist es einfach Pflicht, derartige Versuche zurückzuweisen. Das habe ich getan.

Während Hüsing 1900 selbst zugibt, daß seine Hypothese noch nicht bewiesen ist, weiß B. es besser. Nachdem er einen Satz von Marquart (aus dem Jahre 1905) zitiert hat, fährt er fort: „Die Gründe Marquart's können keine anderen sein als die von Hüsing in seiner Dissertation von 1897 methodisch und ausführlich begründeten, und nach seinen bisherigen Transkriptions-Experimenten würde W. wohl gut daran tun, von dieser Arbeit eines Näherstehenden nun endlich Kenntnis zu nehmen." Wenn ich B. richtig verstehe, so hatte Hüsing 1900 einfach vergessen, daß er 3 Jahre vorher bereits seine Hypothese „methodisch und ausführlich begründet" hatte. Und nicht genug! Er hatte damit sogar schon die Gründe vorweg genommen, die Marquart erst 8 Jahre später auf den Plan brachte. Denn „die Gründe Marquart's können keine anderen sein". Aber wozu diese gewundene Ausdrucksweise! War es denn so schwer, Marquart's Gründe in der „Arbeit eines Näherstehenden" Punkt für Punkt nachzuweisen? Weshalb hat B. das nicht getan? Die Antwort ist sehr einfach: Weil sie nicht darin zu finden sind.

B. wendet sich nun wieder der altpersischen Keilschrift zu: „Wenn aber eine lange Entwicklung vorliegt, dann rät man unwillkürlich auf das Mederreich als den Ort, wo sie sich vollzog. Zudem liegt nun die Tatsache vor, daß man gewisse Laute mit zwei Zeichen schreiben und wiederum mit einem Zeichen zwei Laute ausdrücken konnte (OLZ 1900, Sp. 403). Wenn W. darin nicht einen einfachen Nachweis zu erkennen vermag, daß hier die Schrift von einer Mundart auf eine andere übergegangen ist, dann ist es seine Pflicht, die Tatsachen anders zu erklären: Er tue das! Und dazu möge OLZ 1908, Sp. 363 ff. weiteres Material abgeben." Soweit Bork. Also „man rät" und verlangt von anderen, darin „einen einfachen Nachweis zu erkennen" oder „die Tatsachen anders zu erklären"! Und dazu der herzerfrischende Ton, in dem dieser neue kategorische Imperativ aus Königsberg herüberschallt: „Er tue das!" — Im 1. Bde. des „Memnon" (1907) S. 70 liest man: „Es ist ein eigen Ding um Hypothesen, die nicht nur unbewiesen, sondern auch ebenso unbeweisbar sind. Die Sitte, von jemand, der nicht daran glauben will, weil er nicht kann, den Gegenbeweis zu fordern, obwohl noch gar kein Fürbeweis vorliegt, ist wohl im

Eindruck machen werde." Daß Hüsings Voraussetzung berechtigt war, kann ich für meine Person bestätigen. Seine Ausführungen haben auf mich ungefähr denselben Eindruck gemacht, wie „die bekannten amerikanischen Phantasien" (Hüsing Memnon 4, 7) auf ihn.

Absterben." Ein Zusammentreffen, das nicht des komischen Beigeschmacks entbehrt, will es, daß diese Worte gerade von einem Freunde dessen, der sie gesprochen, so schlagend ad absurdum geführt werden müssen. Hüsing wird sich nun doch überzeugen, daß die von ihm 1907 als im Absterben geschilderte Sitte (ich würde den Ausdruck Unsitte vorziehen) 3 Jahre später noch munter weiterlebt. Ich bekenne nun offen, daß ich noch heute von der Schrift des Mederreichs nicht die geringste Kenntnis habe. Und wenn „die Tatsache", „daß man gewisse Laute mit zwei Zeichen schreiben" konnte, in der altpersischen Keilschrift vorliegen soll, so muß ich ebenfalls meine vollständige Unkenntnis eingestehen. So gern ich B. gefällig sein möchte — bei dieser Lage der Dinge bin ich außer Stande, seinem nachdrücklichen Wunsche Folge zu leisten, zumal da sich das Material, auf das er mich am Schlusse hinweist, als untauglich herausstellt. B. scheint diesen Erfolg vorausgesehen zu haben, denn er fährt fort: „Wir stehen hier wieder vor einem Falle der gleichen Art: was W. zu durchdenken zu viel Mühe macht, wird als unbewiesen abgelehnt." Da haben wirs! Nachdem aber B. einen so tiefen Blick in meine geistige Werkstatt getan hat, ist es völlig zwecklos, auf diesen wie auf den dritten „Fall gleicher Art" des Näheren einzugehen.

B. schließt seinen Artikel: „Freuen wir uns also wenigstens, daß W. versichert, er habe nicht das geringste Interesse daran, ob die arische Keilschrift unter Dareios oder vor ihm eingeführt worden ist. Nur fragt man sich dann doch, warum er derartige allen Tatsachen widersprechende Behauptungen aufstellt und dann — seinen Gegnern die Beweislast zuschiebt. Ist es nicht vielmehr W.s Aufgabe, zunächst einmal zu zeigen, daß überhaupt etwas für seine Hypothese spricht, die kaum noch mehr aus der Luft gegriffen sein könnte?"

ZDMG 63, 841 f. schrieb ich: „So lange aber keine arischen Keilinschriften aus der Zeit vor Darius mit Sicherheit nachgewiesen sind, hat derjenige, der die Erfindung der altpersischen Schrift vor Darius setzt, die Beweislast zu tragen." Dieser Gedanke gilt mir noch jetzt als so selbstverständlich, daß ich keine Veranlassung sehe, ein Wort zu ändern oder zurückzunehmen. Daß ich jemals „allen Tatsachen widersprechende Behauptungen" aufgestellt hätte, ist mir nicht erinnerlich. Ich bin jedoch gern bereit, zu widerrufen, wenn ich eines Irrtums überwiesen werde. Was aber B.s letzten Satz anlangt, so stelle ich fest, daß ich seit mindestens 18 Jahren die Tatsachen, die für meine Hypothese sprechen, wiederholt vorgebracht habe, daß B. den größten Teil meiner Gründe einfach ignoriert und mich dann auffordert, „zunächst einmal zu zeigen" — was seit 1894 gezeigt ist. Einer derartigen Behandlung wissenschaftlicher Fragen gegenüber kann ich nur ehrfurchtsvoll verstummen.

Das Recht, über Fragen zu urteilen, an deren Lösung ich selbständig gearbeitet habe, werde ich stets in Anspruch nehmen. Meine Ansichten anderen aufzudrängen, liegt mir fern, zumal dann, wenn ich selbst von ihrem hypothetischen Charakter überzeugt bin [1]). Wenn „durch solche Meinungsäußerungen Massenhypnosen hervorgerufen werden, deren sich die Verdammten und Verketzerten nur schwer erwehren können, und die unserer Wissenschaft hinderlich sind“ [2]), so bedaure ich das, fühle mich aber in jedem Falle frei von Schuld. Ich habe weder jemals Massen oder auch nur Einzelne hypnotisiert, noch verdammt und verketzert. Die Rolle eines Konrad von Marburg oder eines Torquemada liegt mir nicht. Dagegen ist Bork, um bei dem von ihm gewählten Bilde zu bleiben, mit dem Eifer eines *ecclesiae paranymphus* gegen mich vorgegangen. Natürlich entspricht der Erfolg der aufgewendeten Mühe in keiner Weise: ein mir angesonnenes *sacrificium intellectus* zu vollziehen, bin ich völlig außer Stande.

Der Herausgeber einer vielgelesenen Fachzeitschrift ergriff vor kurzem einmal die Gelegenheit, „auf den wunden Punkt gewisser Kritiken“ hinzuweisen, „welche ein Buch, dessen Wert in historischen oder geographischen oder sonstigen realen Resultaten besteht, durch Betonung kleiner philologischer Mängel, seien es nun wirkliche Versehen oder Druckfehler, entweder abtun oder doch herabsetzen. Der Gefahr, solche Kritiken zu verfassen, ist jeder ausgesetzt, der über Arbeiten auf zu vielen Gebieten ein Urteil abgeben soll oder will: er wird leicht dieses sein Urteil bilden auf Grund dessen, was er versteht, nicht auf Grund dessen, was bei der zu beurteilenden Leistung die Hauptsache ist.“ Das ist alles sehr richtig, und es fragt sich nur, ob die Gelegenheit, es auszusprechen, ebenso glücklich gewählt war. Nach meinem Dafürhalten hätte Peiser, von dem die eben mitgeteilten Sätze herrühren [3]), keinen passenderen Ort zu ihrer Veröffentlichung finden können als Sp. 70 seiner Literaturzeitung, im unmittelbaren Anschluß und mit ausdrücklichem Bezug auf Borks Kritik. Dieser hat sich in der Tat sein Urteil nur auf Grund dessen, was er versteht, nicht auf Grund dessen, was bei meinem Buche die Hauptsache ist, gebildet, und der „wunde Punkt“ zeigt eine respektable Größe: er umfaßt etwa 96 % des Ganzen. Und wenn nun wenigstens alle seine Einwendungen gerechtfertigt

1) So ist es auch nicht richtig, wenn E. Meyer (a. a. O.) sagt: „mit seltsamer Hartnäckigkeit behauptet“ (!) „Weißbach, die Denkmäler und die Kyrosinschrift von Murghab, an dessen Identität mit Pasargadae kein Zweifel sein kann, stammten von dem jüngeren Kyros, obwohl Herzfeld vollständig erwiesen hat, daß sie älter sind als die Bauten und Skulpturen des Darius in Persepolis.“ Ob dies Herzfeld vollständig erwiesen hat, ist eben noch die Frage, und ich meine, wir sollten die Beantwortung dieser Frage, falls uns nicht unerwartete neue Funde zu Hilfe kommen, den Fachleuten, in diesem Falle den Archäologen, überlassen.

2) Bork ZDMG 64, 569.

3) OLZ 15 (1912), 229.

wären! Wie es damit bestellt ist, glaube ich hinreichend gezeigt zu haben: Einer kleinen Anzahl wirklicher Verbesserungen stehen ungefähr ebensoviele offenbare Fehler gegenüber. Diese mußte B. vermeiden, wenn ihm sein hastiger Eifer Zeit gelassen hätte, die Lücken seines Wissens auszufüllen und die Widersprüche, in die er sich verwickelte, auszugleichen. Zwischen beiden Extremen liegt die große Masse der Erscheinungen, bei deren Beurteilung mehrere Möglichkeiten denkbar sind. Wähle ich den einen Weg als den wahrscheinlicheren, ohne den anderen direkt als falsch hinzustellen, so entscheidet sich B. mit Konsequenz gerade für den letzteren und behauptet mit starrer Sicherheit, daß dieser der allein richtige ist. Das sind prinzipielle Unterschiede in der Betrachtungsweise, über die keine Verständigung möglich ist. Was aber dabei herauskommen kann und in vielen, ja den meisten Fällen herauskommen muß, wenn man Fragen entscheiden will, die noch nicht spruchreif sind, dafür bietet die Geschichte jeder Wissenschaft Beispiele, besonders lehrreiche auch die Keilschriftforschung. Ich erinnere kurz an die Völkertypen der Grabreliefs von Naḳš-i Rustam. Auch hier war 1902 „vollständig erwiesen" worden, daß die obere Reihe mit dem Meder beginnt, daß die Sakā haumauargā zwei verschiedene Völker sind und daß die Perser in der Reihe nicht dargestellt sein konnten. Wehe dem, der einen Zweifel hieran zu äußern gewagt hätte! Er wäre von einer Phalanx von 6 Autoritäten aufgerieben worden. Und jetzt? Seit 1910 gehört diese Deutung der Vergangenheit an, und ihre einstigen Vertreter suchen die Sache möglichst zu vergessen. Dagegen wäre nun nichts zu erinnern, wenn man nur für andere Fälle eine Lehre daraus schöpfen wollte, was allem Anschein nach nicht geschieht.

Ein weiteres sehr lehrreiches Beispiel bietet die kurze Inschrift NRd, die wir oben bereits in Bork's Beleuchtung kennen gelernt haben, und die wir jetzt mit Hoffmann-Kutschke's Deutungen nochmals betrachten wollen. Solange der Text nur in Tasker's Abschrift vorlag, war eine korrekte Deutung des Ganzen und eine Wiederherstellung der elam. Übersetzung einfach unmöglich. Gleichwohl behauptete H.-K. schon 1906 (OLZ 9, 482): „wir sind völlig über den Sinn der Inschrift klar". Dann änderte er ap. *ya$^s$çabara* in *vursabara* und gab als Übersetzung, „die allein richtig ist": „Schildträger"; ap. *isuvām dāsyamā* „korrigierte" er in *dāinanām dārajanta*, das „Bewahrer der Gesetze" bedeuten sollte. 1911 war es mir vergönnt, den authentischen Text dieser Inschrift zu veröffentlichen und damit erst die Grundlage für eine richtige Erklärung zu schaffen. Flugs gab H.-K. seine erste „allein richtige Übersetzung" von *ya$^s$çabara* auf. Ohne meine Ausführungen zu verstehen, verwarf er sie (ZDMG 65, 305), „während sicher Andreas Recht hat, der es" (gemeint ist *ya$^s$ça*) „= *vazra* setzt; *vazra* = *gurz* bei Firdusi. Es kann eben nur ein Iranist die altiranischen Keil-

inschriften erklären." Wenige Monate später[1]) „muß man W. zustimmen, der" NR d „übersetzt: „Aspatschina, der Streitkolben(?)träger, hält des Königs Darius Bogenfutteral"." 1912 (ZDMG 66, 524) sieht sich H.-K. „aber genötigt, ... das iran. *vaša* ... als „Gewand" aufzufassen." — 4 Deutungen in 6 Jahren, alle verschieden, aber eine so „allein richtig" wie die andere: Eine bessere Illustration zu seinem Grundsatz „Es kann eben nur ein Iranist die altiranischen Keilinschriften erklären" hätte der Iranist H.-K. nicht geben können.

Und nun die elam. Übersetzung. Mit dem Texte, wie ich ihn 1911 veröffentlicht hatte und der zu H.-K.s Konjekturen gar nicht stimmen wollte, konnte sich dieser natürlich nicht befreunden. ZDMG 65, 305 kann er „immer noch nicht an ➤*apte-e marriš* glauben", und „elam. *marriš* statt *marrikra* „-träger", sowie „... *sunkuk*" statt „*sunkuk-na*" fällt störend auf; also kann der von Weißbach eingesetzte Text noch nicht in Ordnung sein." Sobald ich diese Worte gelesen hatte, packte ich zwei Photographien mit den Inschriften NR c und NR d ein und sandte sie (15. VII. 1911) an H.-K. mit dem Ersuchen, sie mit meiner Wiedergabe zu vergleichen und sie dann an die Bibliothek der DMG zu schicken, der ich sie als Geschenk überweisen wollte. Letztere hat sie in der Tat auch erhalten; aber wenn ich gehofft hatte, daß nun H.-K. die nächste Gelegenheit benutzen würde, um über das Ergebnis seiner Prüfung klaren Bericht zu erstatten, so sah ich mich enttäuscht. In Nr. 46 der Deutschen Lit.-Ztg. schrieb H.-K. vielmehr: „Der elamische Text, das wird mir wohl auch W. später einmal zugeben, kann nicht so lauten, wie W. ihn liest, resp. er sich zeigt." Daraufhin ersuchte ich H.-K. in derselben Zeitung (1912 Sp. 30), sich mit aller Bestimmtheit darüber zu äußern, ob meine Wiedergabe der Inschriften richtig oder falsch ist. H.-K. wich von neuem aus und entschloß sich nur dazu, zu „betonen, daß trotz der Photographien" er sich „nicht der Ansicht anschließen kann, daß der elam. Text so gelautet haben kann, wie er sich zeigt und von W. gelesen wird. Es müssen entweder Verschreibungen oder Verlesungen vorliegen; so viel ist, glaube ich, klar für jeden, der altelamische Konstruktionen kennt und aus der altkaukasischen Grammatik zu erklären gelernt hat, wie sie von Hüsing, Bork und Heinrich Winkler verstanden wird." Auch in seiner letzten „Kritik" (ZDMG 66, 525) kann es H.-K. nicht über sich gewinnen, reinen Wein einzuschenken. Er ist im Zweifel, ob die Worte „des Königs Darius" zu „Gewandträger" gehören, oder zu „den Bogen", resp. „Köcher", will sie aber schließlich auf das erste beziehen. „Wie es übrigens mit elam. *sunkuk* (so Weißbach) steht, weiß ich nicht; sollte *-na* vergessen sein?" „Sollte nun W. sich noch nach der grammatischen und lautlichen Seite hin entwickeln, worüber Bork mit Recht sich scharf äußert (weswegen ich jeden Inter-

1) H.-K. Deutsche Lit.-Ztg. 1911 Sp. 2909.

essenten bitte, die Besprechung in OLZ 1912, II zu lesen) &c." Genug! Ohne diese meine grammatische und lautliche Entwicklung abzuwarten, und ohne von der „altkaukasischen Grammatik", „wie sie von Hüsing, Bork und Heinrich Winkler verstanden wird", die geringste Kenntnis zu besitzen, begnüge ich mich, zwei Tatsachen festzustellen:

1. daß meine Wiedergabe der beiden Inschriften NRc und NRd epigraphisch g e n a u ist;

2. daß H.-K. sich unfähig erwiesen hat, einen klargeschriebenen und grammatisch korrekten el. Text von 2 kurzen Zeilen zu lesen und zu interpretieren. Alle seine Bedenken und Fragen beweisen lediglich seine Unkenntnis der Sprache.

Damit ist H.-K. als Kritiker, Iranist und Elamist für mich erledigt.

Die tiefen prinzipiellen Unterschiede, die meine Auffassung von derjenigen B o r k s und seiner Freunde in so vielen Stücken trennen, machten eine Auseinandersetzung wie die vorliegende zur Notwendigkeit. Sie mußte früher oder später erfolgen. Aber mit diesem einen Male ist es auch genug. Ich für meine Person lehne jede weitere Debatte über diesen Gegenstand ab.

---

# Das Originalwort für „Witwe“ im Semitischen.

Von

**H. Bauer.**

Als ein typisches Beispiel für die durch Dissimilation und Metathese veranlaßten Störungen führt Brockelmann (Grundriß der vergleich. Grammatik der semit. Spr. I, 220) den Ausdruck der Semiten für „Witwe“ an, dessen Grundform sich nicht feststellen lasse. Letzteres ist zweifellos richtig, wenn damit gemeint sein soll, daß aus der Analyse der einzelsprachlichen Formen die Urform nicht eindeutig sich bestimmen läßt. Wir müssen also, wenn wir diese Urform ermitteln wollen, einen anderen Weg einschlagen, indem wir der Etymologie des Wortes auf die Spur zu kommen suchen. In dieser Hinsicht möchte ich eine Vermutung zur Prüfung vorlegen.

Zunächst scheint ohne Weiteres durch das Arabische eine ansprechende Etymologie an die Hand gegeben zu werden. „Der Stamm ist رمل. Vgl. مُرْمِلٌ ‚dürftig, hilflos . . .‘, mit welchem أَرْمَلُ synonym ist. Letzterem entspricht das hebräische אַלְמָן“ (Barth, Nominalbildung, S. 222, Anm. 1.) Aber die Elativform أَرْمَلُ ist doch ausschließlich arabisch und kann unmöglich ein Femininum أَرْمَلَةٌ bilden; auch liegt die Wurzel رمل, so weit ich sehe, nur im Arabischen vor und ist in der angeführten Bedeutung wohl erst von أَرْملة zurückgebildet. Wir werden somit gewiß richtiger annehmen, daß א zum Stamm gehört, und nach einer anderen Etymologie uns umsehen müssen.

Ich schlage vor, als Grundform des Wortes anzusetzen: *al-mar' + (a)tu*. Da wäre *al* die Negation, die sicher ursemitisch ist und in der Urzeit recht wohl auch zur Verneinung von einzelnen Wörtern gedient haben kann, wie das im Amharischen auch jetzt noch der Fall ist. — Der bekannte, in allen semitischen Sprachen

(wohl mit Ausnahme des Äthiopischen[1])) vorliegende Stamm *mar'* verlangt jetzt eine nähere Betrachtung. Er bedeutet im Arabischen „Mann“, im Südarabischen bekanntlich auch „Herr“. Letzteres ist die gewöhnliche Bedeutung in den aramäischen Dialekten, wo das Wort in die Partizipform فاعل übergeführt ist: מָרֵא, ܡܳܪܳܐ. Im Babylonischen (*marū*, *šumrū*) und Hebräischen (מְרִיא „Mastvieh“) liegt nur die Bedeutung „fett“ vor; letztere Bedeutung findet sich nach O. Weber (bei Gesenius-Buhl, 15. Aufl., S. 453) auch im Sabäischen als מראם. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß alle diese Einzelbedeutungen auf eine einzige Grundbedeutung zurückgehen. Ich glaube, daß wir als solche „Ansehen, ansehnlich“ voraussetzen und darin eine unkenntlich gewordene *m*-Bildung aus der Wurzel ראה „sehen“ erblicken dürfen. Der Übergang von „ansehnlich, respektabel“ einerseits zu „Herr“ andererseits zu „fett“ ist ja ohne weiteres verständlich[2]). Vielleicht dürfen wir annehmen, daß beide Bedeutungen sich schon im Ursemitischen entwickelt hatten, wofür das Südarabische zu sprechen scheint, so daß im Babylonischen und Hebräischen nur die von „fett“, im Kanaanäischen und Aramäischen nur die von „Mann, Herr“ erhalten geblieben wäre[2]). Unter dieser Voraussetzung ergäbe sich für *al-mar'* + *(a)tu* als Grundbedeutung: „die keinen Herrn, Mann hat“[3]) (man vergleiche בעל, بعل in derselben Bedeutungsentwickelung). Daß א vor der Endung geschwunden ist, hat nichts Auffälliges, sagt man doch im Vulgärarabischen mit Suffixen direkt *márti, mártek* etc. Die Femininendung selbst mag verhältnismäßig jünger, wenn auch schon ursemitisch sein.

Aus der angenommenen Grundform *al-mar-(a)tu* erklären sich zwanglos die Formen der Einzelsprachen. Im Arabischen (أرملة) und Aramäischen (ܐܪܡܠܬܐ) hätten wir Metathesis, im Babylonischen (*almantu*) und Hebräischen (אלמנה) durch Sonorendissimilation den Übergang von *r* zu *n*, wie er z. B. auch vorliegt im phöniz. *Abdalmaqart* > *Abdalmaqant* oder im babyl. *namšu, namaššu* (hebr. רֶמֶשׂ).

Ob äthiop. *ebēr* und *maballat* hierher gehören ist sehr fraglich. Bei *ebēr* dürfen wir vielleicht an afrikanische Herkunft denken. L. Reinisch verweist im Wörterbuch der Somalisprache (S. 10) bei *abēr* „das heiratsfähige Alter der Mädchen“, *inān abēri* „ein heiratsfähiges Mädchen, Jungfrau“ auf äthiop. *ebēr*. Sollte da

1) Zu äthiop. *mārī* „heidnischer Priester, Zauberer“, vgl. Nöldeke, Neue Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft S. 38.

2) Vgl. zu dieser Begriffssphäre oben S. 268, den Artikel W. Bacher's! (Die Red.)

3) Also eine Art Bahuvrîhikompositum wie das hebr. לֹא בָנִים „ohne Kinder, kinderlos“ (1 Chron. 2, 30. 32), בֹּקֶר לֹא עָבוֹת „ein wolkenloser Morgen“ (2 Sam. 23, 4) usw. Siehe jetzt auch Brockelmann, Vergl. Gr. II, 705 zu S. 449.

etwa ein Euphemismus oder ein Deminutivum vorliegen? Eine ähnliche, wenn auch vielleicht etwas anders zu beurteilende Erscheinung findet sich nämlich im fränkischen Dialekt des Steigerwaldes. Dort sind die Bezeichnungen „Großvater" und „Großmutter" ganz unbekannt, und man gebraucht dafür „Herrlein" und „Fraulein".

Korrekturzusatz: Mittlerweile finde ich bei Brockelmann, (Vergl. Gramm. I, 483), daß im Amharischen ein Ausdruck *'albālē* „ohne Eigentümer" existiert (zitiert nach Mitt. Sem. or. Spr. X, 38); also genau dieselbe Form in fast derselben Bedeutung, wie sie für das Originalwort für „Witwe" oben von uns vorausgesetzt worden ist.

---

## Was bedeutet Rebekka?

Von

**H. Bauer.**

Da Rachel bekanntlich „Mutterschaf" bedeutet und Lea (לֵאָה) mit dem assyrischen *littu* „Kuh, Wildkuh" identisch ist, so wäre es nicht verwunderlich, wenn auch deren Schwiegermutter Rebekka (רִבְקָה) in die Kategorie der Wiederkäuer gehören sollte. Es wird רִבְקָה in der Tat nichts anderes sein als das wohlbekannte בקרה „Kuh". Die Form mag aus einem (aramäischen?) Dialekte stammen; es läge dann eine ähnliche Metathese vor wie in assyr. *laḫru* gegenüber רָחֵל, رَخِل.

Ein Name *Baqratum* erscheint übrigens auch in einer babylonischen Urkunde aus der Kassitenzeit; s. Albert T. Clay, Documents from the Temple Archives of Nippur (S. 84).

---

# *Vyañjanaṃ* bei Piyadassi.

Von **Karl Eugen Neumann.**

Eine der letzten Verordnungen Piyadassi's, wahrscheinlich die letzte überhaupt, schließt mit dem Befehl ab: *etinā ca v[i]yajanenā yāvataka tupaka ahāle savata vivasetavāya ti,* in Rūpnāth, Sārnāth etc. E. Hultzsch hat neuerdings diese Stelle eingehend untersucht, JRAS. 1912, Octob., und ist zu folgender Übersetzung gelangt: „And as far as your district (extends), go ye on tour everywhere with a literal copy of this (edict)". Ich glaube, daß hier die richtige Lösung in sehr glücklicher Weise angebahnt ist, weil hier endlich *vyañjanaṃ* dem allgemein gültigen Sprachgebrauch der Zeit wirklich nähergebracht wurde. Was hat man damals unter diesem Begriffe verstanden? Der König selbst hatte den Ausdruck schon einmal gebraucht, zu Ende des dritten Felsenedikts, wo er *hetuto ca vyaṃjanato ca* einander gegenüberstellt, Girnār 6. Bevor man die Bedeutung dieses Ausdrucks untersucht, wird es angezeigt sein sich umzusehen, ob nicht gleiche oder ähnliche Wendungen aus der lebendigen Umgangssprache jener Zeitperiode erhalten sind. Zu diesem Zweck wird man zunächst wohl am besten die Urkunden des Pāli-Kanons heranziehen. Da ist denn in den Ansprachen und Verordnungen für die Mönche nicht selten von *vyañjanaṃ* die Rede, in ausführlicher, wohlgegliederter Darstellung, die ein Verständnis wesentlich erleichtert. Gleich die Hauptstelle in der stetig wiederkehrenden Ansprache des Meisters an seine Jünger und Anhänger besagt, der Meister lege ein *brahmacariyaṃ* dar, das *sātthaṃ sabyañjanaṃ* sei: ein Asketentum, das mit *attho* und *vyañjanaṃ* versehen ist, nämlich mit (allgemeinem) Sinn und (näherer) Bestimmung, *Majjhimanikāyo* I, 179, *Dīghanikāyo* I, 62 etc. etc. Auf gleiche Weise empfiehlt der Meister den Jüngern Übereinstimmung: *saṃgāyitabbaṃ na viparītabbaṃ,* „es soll übereingestimmt und nicht geändert werden", und zwar *atthena atthaṃ vyañjanena vyañjanaṃ,* d. h. immer dem (allgemeinen) Sinne nach, immer der (näheren) Bestimmung nach, *Dīghanikāyo* III, 127. Ferner werden die Redner der Lehre je nach ihrer Art gekennzeichnet: da ist einer, der kommt weder mit dem Sinn, noch auch mit der Bestimmung zu Ende, usw.: *nev' atthato no vyañjanato pariyādānaṃ gacchati*, *Aṅguttaranikāyo* II, 139. Weiter sodann werden gewisse Eigenschaften des Menschen besprochen, die zwar gemeinsam bestehen, aber auf verschiedene

Weise näher zu bestimmen seien: *ime dhammā ekatthā vyañjanam eva nānam* (sic): *Majjhimanikāyo* I, 298; *Saṃyuttakanikāyo* IV, 281, 296. Oder es wird gezeigt, wie der Asket, wenn er mit dem Gesicht eine Form wahrgenommen hat, die Kennzeichen derselben nicht weiter verfolgt, ihre nähere Bestimmung ihn nicht interessiert: *na nimittagāhī hoti nānubyañjanagāhī, Majjhimanikāyo* I, 180, *Dīghanikāyo* I, 70 passim. Ein andermal heißt es, daß die heilige Wahrheit vom Leiden unermeßliche Beschreibungen, unermeßliche Bestimmungen, unermeßliche Erläuterungen zulasse: *aparimāṇā vaṇṇā aparimāṇā vyañjanā aparimāṇā saṃkāsanā, Saṃyuttakanikāyo* V, 430. Desgleichen werden für die Begriffe „heilsam" und „unheilsam" unermeßlich viele Stufen und Bestimmungen angegeben: *aparimāṇā padā aparimāṇā vyañjanā, Aṅguttaranikāyo* II, 182.

Diese Beispiele aus dem täglichen Leben zeigen, daß *vyañjanaṃ* nichts anderes als nähere Kennzeichnung, Bestimmung, bei solchem Sprachgebrauch und in solcher Anwendung bedeutet hat: in recht schön überkommener Nachfolge und bester Übereinstimmung mit der vedischen Anschauung, nach der es ja auch, z. B. *Niruktam* VII, 13, heißt: *vyañjanamātraṃ tat tasyābhidhānasya bhavati.*

Wenn wir uns nun zum dritten Felsenedikt zurückwenden und daselbst das Ende betrachten, wird es bald klar, daß dieses mit einer gleichen Wendung abschließt. Der König, immer groß und bedeutend in seinem Ausdruck, sagt da: *Parisā pi yute añapayisati gaṇanāyaṃ hetuto ca vyaṃjanato ca*, und das heißt auf deutsch: „Die Behörden aber werden das Gebührende veranlassen unter den Leuten, der Wirklichkeit nach und dem Worte nach". „Dem Worte nach" (wie ich diese Stelle schon 1902, Mittlere Sammlung III, 41 Anm., übersetzt hatte) heißt nun aber nichts anderes als: der näheren Bestimmung des Königs gemäß. Und somit, meine ich, wird von hier aus auch der Abschluß des letzten aller Edikte Piyadassi's zu erklären sein. Hultzsch ist, wie eingangs angeführt, der Lösung überaus nahe gekommen. Doch denke ich, daß wir noch einen kleinen Schritt weiterzugehen haben. Der König wird mit *vyañjanaṃ* nicht geradezu sein Edikt bezeichnen wollen. Denn da hätte er wohl, wie sonst, *likhitaṃ, likhāpitā, likhāpāpitā, lipi* oder dergleichen ohne weiteres gebraucht. Vielmehr hat er seinen königlichen Willen und Befehl kundgetan, dabei aber, wie das so seine Art ist, die gütige, freundliche Wendung *etinā vyaṃjanena* angewandt, „nach dieser Bestimmung". Der ganze Satz lautet demzufolge: „Nach dieser Bestimmung aber habt ihr, soweit euer Gebiet reicht, überall auszugehen". Was aber Piyadassi mit der sich alsbald anschließenden Zahl 256 gemeint hat, kann hier bei dieser kurzen Ausführung zu *vyañjanaṃ* nicht mehr betrachtet werden: diese Frage habe ich in meiner Übersetzung des *Dīghanikāyo*, 2. Band, S. 226—228, ausführlich behandelt.

# Ein altjavanischer mahāyānistischer Katechismus.

Von

**J. S. Speyer.**

Im Jahre 1910 sind durch das Koninklijke Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië unter dem Titel: „Sang hyang Kamahâyânikan. Oudjavaansche tekst met Inleiding, Vertaling en Aanteekeningen door J. Kats“ einige altjavanische Texte buddhistischen Inhalts veröffentlicht worden, welche für die Geschichte des Buddhismus einen besonderen Wert beanspruchen dürfen und darum in weiteren Kreisen als derjenigen, die dem Studium des Javanischen obliegen, bekannt zu werden verdienen. Der Umstand, daß diese Publikation nicht in der Zeitschrift des Instituts, den rühmlichst bekannten Bijdragen, sondern besonders und in Buchform erschienen ist, ferner daß der Herausgeber seine hinzugefügte Übersetzung und Anmerkungen holländisch abgefaßt hat, möchte hier vielleicht einigermaßen hemmend im Wege stehen. Deshalb schien es mir am Platze auf dem im vorigen September in Leiden abgehaltenen IV. Internationalen Religionsgeschichtlichen Kongreß die Aufmerksamkeit der Mitforscher auf diese interessanten Dokumente zu richten. Das damals in kurzer Fassung Mitgeteilte wird im Folgenden etwas näher ausgeführt werden.

Zuerst ein paar Worte über die Texte selbst und die Hss., welche sie uns bewahrt haben. Dieselben sind Palmblatthandschriften und gehörten zu der Bibliothek des Radja von Lombok, die 1894 bei der Einnahme der *purī* des abtrünnigen Fürsten erbeutet wurde. Jetzt bilden sie einen Teil der Leidener Universitätsbibliothek, wo sie die Nummern Legatum Warnerianum 5068, 5083 und 5129 tragen. Dr. Brandes, der ihre Bedeutung als religionsgeschichtliche Dokumente sofort erkannte, setzt die Zeit ihrer Verfertigung, und augenscheinlich auch der Abfassung der Texte, etwa in das 14. oder 15. Jahrhundert[1]). Alle drei enthalten die Schrift, welche Kats unter dem Namen Sang hyang

1) Siehe seine Monographie Tjandi Djago, S. 94f. und 98. Dr. H. H. Juynboll hat in seinem Supplement-Katalog der Javan. und Madoereeschen Handschriften der Leidener Universitätsbibl. II, 278ff. die betreffenden Handschriften beschrieben und in den Bijdragen (7. Volgr., VI) darüber gehandelt.

Kamahāyānikan, d. h. die heilige(n) Lehre(n) des Mahāyāna herausgegeben hat, und zwar die Hss. B und C nur diese; in A (= L. W. 5068), welche auch die beste der drei ist, befinden sich noch drei andere Traktate verwandten Inhalts, darunter eins, das zu dem Kamahāyānikan in so enger Zusammengehörigkeit steht, daß der Herausgeber es damit zusammen veröffentlicht hat. Wir mögen ihm dafür danken. Dieser Text ist jedoch ein sanskritischer; er besteht aus zusammenhängenden Anuṣṭubh-Strophen (bloß eine, die letzte, in aupacchandasika Metrum), deren jeder ein altjavanischer Kommentar angehängt ist. Für das richtige Verständnis ist derselbe kaum vonnöten. Sprachlich wie inhaltlich sind die Sanskritverse, abgesehen von einigen Textverderbnissen, leicht verständlich, was der Leser am Schlusse dieses Artikels, wo ich sie insgesamt ohne den Kommentar ediere, selbst beurteilen kann. Bisweilen sind sie ein Hilfsmittel, um den altjav. Kommentar besser zu verstehen. Dieser hat aber seinen besonderen Nutzen, insofern er in näheren Ausführungen und Erläuterungen durch Beispiele den Wert der Zeugnisse erhöht und erweitert.

Die Strophen sind metrische Sprüche, womit bei der feierlichen Weihe zum Studium der Geheimlehre der Guru den zuzulassenden Mönch oder Jünger anzureden hat. Warum diese heiligen und gewissermaßen auch zauberkräftigen *mantras* javanischer Buddhisten sanskritisch abgefaßt sind, bedarf keiner näheren Erklärung. Ob sie in Java verfaßt sind oder vielmehr althergebrachte aus Vorder-Indien stammende Tradition verkörpern, läßt sich zwar nicht mit Gewißheit nachweisen, doch spricht vieles dafür, daß man es hier ganz, oder wenigstens fast ganz mit echt indischem Erbgut zu tun hat. Wie dem auch sei, die Geheimlehre, in die diese *mantras* einführen, gehört, wie ausdrücklich gesagt wird und ohnedies schon aus der Erwähnung des *bodhicitta* hervorgehen würde, dem Mahāyāna an, und zwar der angeblich von Asaṅga im 6. Jahrhundert ausgegangenen Heilslehre, die unter dem Namen Mantrayāna bekannt ist, — genauer: derjenigen Abart derselben, welche Waddell und Sarat Chandra *vajrayāna* nennen[1]). Asaṅga's Lehrer, der große Logiker Dignāga, wird im Kamahāyānikan einmal als Autorität für eine gewisse Einteilung von Arten des Yoga erwähnt. Als Schutzpatron des einzuführenden Lehrlings wird angewiesen Vajrasattva, oder nach javanischer Orthographie Bajrasatva, der den Donnerkeil führt, der erste der Buddhas und das Haupt der fünf Dhyānibuddhas, wie Schlagintweit dieses höchste und erhabenste Wesen der Lamaisten

1) Finden sich die Benennungen *mantrayāna*, *vajrayāna* in Sanskritoriginalen vor? Sie scheinen mir aus den entsprechenden tibetanischen Äquivalenten erschlossen zu sein. Tib. *sṅags-kyi theg-pa* (s. Jäschke's Wtb. s. v. *theg-pa*) entspricht einem *mantrāṇām yānam*, *rdo-rje theg-pa* (s. Sarat Chandras Dictionary, S. 586) einem *vajra-yāna*. In unseren Strophen (s. unten) heißt es *mantranaya mahāyāna*, nicht *mantrayāna*, und ist wohl von *vajrajñāna* die Rede, doch nicht von *vajrayāna*.

näher bestimmt[1]). Ihm gilt das große Gelübde; seine Symbole: den Donnerkeil, die Glocke und die *mudrā* übermittelt der Guru dem Lehrling. Das Gelübde selbst oder Pakt (*samaya*) heißt ebenfalls *vajrasattva*; es öffnet den Weg zur höchsten Weisheit, dem *vajrajñāna*[2]). „Vajrasattva selbst", so heißt es in einem der Sprüche, „der alles sieht und ein Meister ist im Öffnen des Auges, wird bald dein *vajra*-Auge[3]) öffnen, erhabener als welches es nichts gibt". Und anderswo: „Vajrasattva selbst, der seiner Natur nach Reine, Lautere, durch Nichts Getrübte steht in deinem Herzen, mein Sohn, der oberste aller Buddhas".

Hinter diesem Mantrakomplex folgt in der Hs. A das eigentliche Kamahāyānikan Letzteres Werk, das, wie gesagt, unseren drei Hss. gemeinsam ist, obgleich es in verschiedenen, untereinander stark abweichenden Redaktionen vorliegt, erweist sich als ein echter, altjavanisch abgefaßter Katechismus. Es gehört offenbar zu derselben Schule wie der Mantrakomplex, und als dritten im Bunde dürfte man die von Prof. Kern herausgegebene und übersetzte altjavanische Legende von Kuñjarakarṇa[4]) hinzurechnen. Insofern gehören die beiden von Herrn Kats herausgegebenen Texte zusammen. Sie sind jedoch nicht als Teile eines einheitlichen Ganzen zu betrachten, und die versus memoriales in Sanskrit, welche dem Katechismus, besonders seiner letzten Hälfte, angehören, stehen, was die Reinheit betrifft, hinter der Mantrasammlung zurück; einmal sieht man sogar ein echt javanisches Wort in einem Sanskrit Śloka auftauchen.

Wie von einem Kompendium des Mahāyānismus im voraus zu erwarten ist, macht die Erörterung der Pāramitās einen beträchtlichen Teil der Auseinandersetzung aus, wogegen die Dogmen des Nirvāṇa und der vier *āryasatyāni* völlig in den Hintergrund treten. Doch ist es nicht auf die Pāramitās als die Hauptsache abgesehen. Ist die Beobachtung und Erfüllung dieser Superlativtugenden doch nur die unbedingt notwendige Vorbereitung zu dem eigentlichen Yoga, dem Endzweck und höchsten Ideal einer Lehre, welche die Erlösung nur durch Yoga für erreichbar hält.

---

1) Vgl. auch die von Grünwedel, Mythol. des Buddhismus in Tibet usw. S. 94 aus Abhidhānottaratantra angeführte Stelle.

2) Wassiljew, Buddhismus S. 205 erwähnt das Vajrasattva und seinen Doppelgänger, das Vajradhara. „. . . . . die 108 Namen des Vadschradhara aussprechend, des ersten Ministers aller Tathāgata, des anfangslosen, des endlosen, welcher eine diamantene Seele hat (*vadschrasattva*)".

3) De la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la Dogmatique, S. 387 weist die magische Kraft nach und die Erhabenheit, welche der tantrische Buddhismus mit dem Worte *vajra* verbindet. Um zum höchsten Range zu verhelfen „Il suffit . . . . de précéder leur nom du mot magique *vajra*".

4) „De legende van Kuñjarakarṇa met oudjavaanschen tekst, Nederlandsche vertaling en aanteekeningen door H. Kern". Verh. d. Kon. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam N. R. III, 3. 1901. Diese Abhandlung ist von Frl. Thomas ins Englische übersetzt.

Der Katechismus läßt sich nach den darin behandelten Gegenständen bequem in drei oder vier Abschnitte zerlegen. Im ersten, der ganz kurzgefaßt ist, werden über Wohnung, Kleidung und Betragen des Asketen Vorschriften gegeben; der zweite verbreitet sich über die Pāramitās, deren zehn angenommen werden, und merkwürdigerweise wird diese Zahl erreicht durch die Addierung einer Sechszahl und einer Vierzahl. Jene umfaßt die bekannte Reihe der höchstdenkbaren Mildtätigkeit (*dāna*), reinen Wandels (*śīla*), Langmut (*kṣamā*), Beharrlichkeit (*vīrya*), Beschaulichkeit (*dhyāna*) und Weisheit (*prajñā*). Die Beschaulichkeit, so wird hier gelehrt, besteht darin, daß man sich immer das Leid der Geschöpfe vergegenwärtigen und von der Identität des eigenen Ichs mit der ganzen Außenwelt sich durchdringend überzeugen soll; die „Weisheit" wird erklärt als das Studium der esoterischen, nur durch Yoga zu erwerbenden höchsten Lehren, und die dadurch zu erringende Vereinigung mit der höchsten Gottheit. Die andere Reihe, die „der vier *pāramitās*", stimmt genau zu den sonst *bhāvanās* genannten meditativen Stimmungen: *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* und *upekṣā*. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich eingehend mit dem eigentlichen, bei der Erörterung der *prajñāpāramitā* im vorigen schon kurz erklärten Yoga. Hierbei kommt natürlich eine ganze Menge von Mystik, Symbolik usw. zum Vorschein, unter anderen allerhand mystische Deutungen der Buchstaben und Laute. Als vierten und letzten Abschnitt kann man die Schlußpartie des Werkes betrachten, wo diese esoterische „Weisheit" in eine esoterische Lehre der mythologischen Personen übergeht, und über die verschiedenen Dhyānibuddhas, ihre Emanationen und ihre Frauen die erforderlichen Anweisungen und Auslegungen gegeben werden. Daß der geheime Sinn und die tiefere Bedeutung der mythologischen Personen, resp. als Personen vorgestellten Abstraktionen, als Geheimlehre (*rahasya*) mitgeteilt werden, wird ausdrücklich betont. Auch fehlen die *bījas* nicht, d. h. die zu jedem der betreffenden mächtigen Buddhas, Bodhisattvas und ihren weiblichen Gegenstücken gehörigen mystischen Laute, welche diese hervorzubringen, resp. hervorzurufen imstande sind. Zaubermacht und Theosophie sind hier, wie gewöhnlich, engverbunden.

Im großen und ganzen ist dies alles nicht neu und stimmt überein mit dem, was wir aus tibetischen Quellen über das sogenannte Vajrayāna und Mantrayāna wissen; Namen, Attribute, Farben, *bījas* sind dieselben. Doch ist es als kein geringer Gewinn anzuschlagen, daß uns in einem gewissen Grade der Verlust ersetzt wird von Originalquellen in Sanskrit, für deren Data man bisher ausschließlich auf die buddhistische Literatur der Tibeter und Chinesen angewiesen war. Zwar ist das Kamahāyānikan keine in Sanskrit abgefaßte Schrift, allein der Text ist durchsetzt mit Anführungen, versus memoriales und Lehrsätzen in Sanskrit, und fast alle technischen Termini haben ihre ursprüngliche sanskritische Fassung (mit oder ohne Übersetzung) bewahrt.

Als das bedeutendste Ergebnis, das sich aus dem Studium unserer zwei Texte dieser Yogācāryas gewinnen läßt, betrachte ich aber das, was sie uns inbetreff der Verschiebung des höchsten Ideals im Buddhismus lehren. In der ältesten Kirche war die Erreichung des Nirvāṇa, die Würde eines Arhat, als höchstes Ideal in Aussicht gestellt; das Buddhatum stand außerhalb des Bereichs der Söhne Buddhas. Bei den Hīnayānisten ist das immer so geblieben. Das eigentliche und ursprüngliche Mahāyāna lehrt hingegen, daß, wer auch das schwere Bodhisattvagelübde auf sich nimmt, wenn er es nur treu und ernstlich hält und unablässig sich bemüht, am Ende ein Buddha werden kann. Wohl ist der Weg über alle Maßen lang und über alle Maßen schwierig, doch hier heißt es: nil volentibus arduum, und improbus labor omnia vincit. Das ist das Ideal, wie es im kaleidoskopischen Saddharmapuṇḍarīka immerfort vorgespiegelt wird, wie es sich am erhabensten und zugleich am innigsten in Śāntidevas Bodhicaryāvatāra offenbart. Für unsere Yogācāryas ist das offenbar ein überwundener Standpunkt. Ihre Methode führt rascher zum Ziel, sie macht es dem Eingeweihten leichter. Durch ihre Zaubermittel kann er selbst in dieser jetzigen Geburt der Buddhaschaft teilhaftig werden. Unablässige, unaufhaltsame Verehrung (*pūjā*) der Buddhas, unablässige Yogapraxis ohne Versäumnis und, nicht zu vergessen, unbedingter Gehorsam dem Guru gegenüber bringen den Eingeweihten am Ende sicherlich zu jener ersehnten Herrlichkeit. Dem fleissig strebenden und ihm unbedingt gehorsamen Schüler verspricht der Guru „als herrliche Frucht das sonst schwer und erst nach unsäglich viel Äonen zu erlangende Buddhatum noch in dieser Geburt". Demgemäß wird die Feierlichkeit der Weihe ein *cakravartyabhiṣeka* genannt (Hs. A, f. 24a, S. 30 des gedruckten Textes), und redet der Meister gleich nach der Initiation die Eingeweihten mit folgenden Worten an: „Ihr habt jetzt Māra besiegt, in den höchsten Stand seid ihr eingetreten, heute habt ihr das Buddhatum erreicht". So kategorisch formuliert, habe ich diesen Satz unserer Beschleunigungsmethodiker wohl kaum anderswo angetroffen.

Um diese Verschiebung richtig zu verstehen, muß man dabei in Rechnung ziehen, daß auch die Buddhaidee selbst sich verschoben hat. Sie hat sich vermischt mit der Idee des höchsten, als Allgeist gedachten Wesens, dessen Erreichung durch Selbstkonzentration (*yoga*, *samādhi*) ein den vielen theosophischen Sekten des Hinduismus gemeinsames Ideal ist. Es wird in unserem Texte ausdrücklich gesagt: die Erreichung des Buddhatums heißt soviel als das Aufgehen des Yogīśvara in den Allgeist[1]. Für die all-

1) Kamahāyānikan Hs. A, f. 40a, übersetzt S. 96 der Ausgabe. Ich übersetze die Stelle wie folgt: Der Guru spricht, indem er auf eine Frage des Schülers antwortet: „Lerne jetzt *paramaguhya* kennen und *mahāguhya*. *Paramaguhya*, so heißt die Form des Körpers des Herren [*bharāla*, javan. Nebenform von *bhaṭāra*]. Diese wird ja *mahāviśeṣa* genannt. Sie wird ver-

mähliche Annäherung an den Hinduismus, die Brahmanisierung, um so zu sagen, des späteren Mahāyānismus gibt es in unserem Katechismus noch andere Zeugnisse. Man kann nicht sagen, daß ein wesentlicher Unterschied obwaltet zwischen dem hier gelehrten *yoga* und den verschiedenen Arten brahmanischer Selbstversenkung, welche auf Patañjali's klassischem Lehrbuch fußen; nicht nur die Methoden und Einteilungen, welche bekanntlich schon mit dem in vier Stufen abgeteilten *jhāna* des ältesten Buddhismus engverwandt sind, sondern auch der Endzweck stimmt im Grunde überein. Der Verfasser des Kamahāyānikan war sich dessen bewußt. Sagt er doch ausdrücklich (f. 44 b der Hs. A): „Bhaṭāra Paramaśūnya, d. h. Seine Heiligkeit Die Höchste Leere, heißt diese höchste Gottheit für den Bauddha; dieselbe wird auch Paramaśiva geheißen. Für die Anhänger des Kapila heißt sie Seine Heiligkeit Puruṣa; für diejenigen, welche der Lehre des Kaṇāda folgen[1]), S. H. Ātman; für die, die sich zum Viṣṇuismus bekennen, S. H. Nirguṇa". In einer anderen Redaktion (der Hs. C, f. 17 b = S. 143 der Ausgabe) lesen wir: „Die Sekten (*pakṣa*) derjenigen, die Erlangung von *śakti* (übermenschliche Kräfte) zu erringen suchen, sind die folgenden. Der *pakṣa* der ehrwürdigen Bauddhas ist *śūnya paramasadātma*; der ehrwürdigen Bhairavas *śūnya paramānanda*; der ehrw. Siddhāntas *śūnya paramaguhya*; der ehrw. Ṛṣis die *śūnyatā*; und *paramaśūnya* ist im Besitz der Brahmanen". Wiewohl hier manches dunkel ist, geht doch aus dieser Aufzählung das Gefühl für die Gemeinsamkeit des Bodens und die Identität des Strebens der verschiedenen Orden und Sekten der Asketen genügend hervor. Übrigens ist es eine bekannte Sache, daß auf Java der Buddhismus und der Śivaismus sich sehr eng berührten und der Synkretismus beider Religionen schon weit fortgeschritten war.

Vairocana, der vornehmste unter den Jinas oder Dhyānibuddhas ist für unsere buddhistischen Yogīśvaras auch der Urgrund alles Geschaffenen, und im Grunde — nur dem Namen nach nicht — identisch mit dem sächlichen *brahma* des Brahmanismus. Wie aus diesem Prajāpati, Brahmā, Hiraṇyagarbha, oder wie die persönlich vorgestellten Urschöpfer der phänomenalen Welt sonst heißen mögen hervorgehen, so heißt es in unserem Katechismus, daß Vairocana den drei Göttern Śiva, Brahmā und Viṣṇu befahl, die Dreiwelt zu schöpfen und ihren Inhalt auszufüllen. „Da bevölkerten sie den Himmel mit Göttern usw., die Welt der Sterblichen mit Menschen usw., die Unterwelt (*pātāla*) mit Nāgas usw." (Hs. A, f. 53 b)[2]). Für

gegenwärtigt von den Yogīśvaras. — *Mahāguhya* heißt das Mittel Bharāla zu erreichen. Es besteht aus *yoga* und *bhāvanā*". An anderen Stellen wird dasselbe Ideal geradeaus mit „Buddhaschaft" bezeichnet, z. B. Hs. A, f. 49 b, von Kats übersetzt S. 105.

1) Im javan. Texte heißen sie: *kaṇa*[in der Hs. *na*]*bhakṣaśiṣya*.

2) Siehe die Anmerkungen von Kats, S. 180 f. seiner Ausgabe. Er vergleicht die nämliche Aufnahme der Trimūrti in die Welterklärung der nepalesischen Buddhisten, wie aus Hodgson, Essays S. 55 erhellt.

diese purāṇisch gefärbte Kosmogonie wird ein echt buddhistisches Motiv angegeben. Vairocana erteilte nämlich diesen Befehl mit der Absicht, das Heil anderer zu erwirken und einen Standort zu gewinnen für die Verehrung der Tathāgatas durch alle Lebewesen.

Auch inbetreff des Lebens und Treibens unserer Asketen geben diese altjavanischen Berichte manchen interessanten Aufschluß. Daß es unter ihnen auch verheiratete Eingeweihte gab, welche das Gelübde, den *samaya*, auf sich genommen hatten, geht z. B. hervor aus der Auslegung des Gebotes der Keuschheit, als Unterabteilung der *śīlapāramitā*. Nachdem die Entsagung im allgemeinen einer näheren Annäherung an ein weibliches Wesen, welcher Art auch, dem Asketen ans Herz gelegt worden ist, folgt diese Einschränkung, daß, wenn es die eigene Frau betrifft, der geschlechtliche Umgang verboten ist in der Nähe eines Gotteshauses, von Buddhabildern und sonstigen heiligen Gegenständen und ebenso, wenn man sich bei seinem Guru befindet (Hs. A, f. 30 b, übersetzt S. 88 der Ausgabe). Im Gegensatz zu diesen verheirateten stehen die *buddharṣi*, wie die Einsiedler, die uns ganz nach der Weise, in der Kleidung und mit den Attributen der brahmanischen Waldeinsiedler beschrieben, f. 26 a der Hs. A genannt werden. Die Benennung *upāsaka*, welche im Texte unmittelbar darauf folgt, muß also die verheirateten Eingeweihten, die das Gelübde (*samaya*) auf sich genommen haben, bezeichnen. — Bei der *dānapāramitā* werden drei Stufen unterschieden: *dāna*, *atidāna*, *mahātidāna*. *Dāna* heißt die Mildtätigkeit, insoweit man äußere Güter verschenkt, *atidāna*, wenn man Weib und Kinder an Fremde abtritt; die höchste Form, das *mahātidāna*, tritt ein beim Preisgeben des eigenen Fleisches, Blutes, Körperteile oder des ganzen Körpers zum Nutzen anderer Geschöpfe. Es ist merkwürdig an dieser Stelle der Erörterung eines javanischen Theologen die althergebrachte indische Benennung des Occidentalen *yavana yavanakajana* als Bezeichnung des Fremdlings (und zugleich des πλησίον) wiederzufinden. — In der Beschreibung der *śīlapāramitā*, des heiligen Wandels, wo die Einteilung zwischen Handlungen des Körpers, der Stimme und des inneren Sinnes (*citta*) gemacht wird, zeigt sich die durch die Weihe erworbene Heiligkeit desjenigen, der den *samaya* auf sich genommen hat, z. B. darin, daß solch einem untersagt wird, sich von Profanen das Haupt berühren zu lassen. — Von der *vīryapāramitā* heißt es, daß sie darin besteht, daß man, indem man um das Heil der Geschöpfe zu fördern *vīrya* beobachtet, weder am Tag noch in der Nacht etwas Sündiges tut. Dieser Satz, der, wie gewöhnlich, in einem versus memorialis in Sanskrit abgefaßt ist, wird von unserem javanischen Theologen also näher ausgeführt: „Dies ist die Art und Weise tugendhafte Werke (*kuśalakarma*) am Tage zu verrichten: den Saddharma abschreiben, ihm allerlei Ehre erweisen, ihn bei sich selbst aufsagen, ihn lesen; die Errichtung von Stūpas und Tathāgatabildern, das Verehren und Schmücken derselben auf mancherlei Weise; ferner, daß man opfert

(*homa* verrichtet) und Gästen Hochachtung zuwendet usw. . . . . . . Und wie bewirkt man in der Nacht Tugendhaftes mit dem Körper, der Stimme und dem *manas*? In der Nacht murmele man Gebete, verrichte man Yoga, übe man die eigene Lesung (*sodhyāya* = skr. *svādhyāya*), rezitiere man *mantra*'s, Lobpreisungen der H. Tathāgatas und aller Göttinnen, und denke man stets an das Heil der Geschöpfe, wie sie zu erlösen sind". Zu beachten ist hier, daß die Yogapraxis im Verzeichnisse der Verrichtungen, welche dem heilbegierigen Buddhasohne am Tage obliegen, fehlt, sobald aber die Aufzählung der heiligen Werke der Nachtzeit an der Reihe ist, es sofort heißt: „indem man Gebete murmelt (*majapa*) und Yoga verrichtet (*mayoga*)".

Jetzt folgen die dem Kamahāyānikan in Hs. A vorausgehenden Sanskrit-Strophen. Ich habe die oft fehlerhafte Orthographie korrigiert und die Textverderbnisse stillschweigend verbessert, insoweit die Emendierung sicher ist; wo nicht, so gebe ich die handschriftliche Lesung, mit Vorsetzung eines Sternchens, eventuell mit Verbesserungsvorschlägen. Jeder Strophe füge ich die Übersetzung hinzu.

1. *ehi vatsa mahāyānaṃ *mantravāryanayaṃ vidhim*
*deśayiṣyāmi te samyak bhājanas tvaṃ mahānaye.*

Kats änderte in *b mantracārya*°, ich schwanke zwischen *mantracaryā*° (in altjav. Texten wird das Zeichen des langen *a* sehr oft an verkehrter Stelle geschrieben oder weggelassen) und *mantrācārya*°, letzteres steht in Str. 20. Es ist unsicher, ob das männl. Geschlecht des Wortes *bhājana* auf Rechnung des Verfassers oder eines Abschreibers zu setzen ist.

„Komm, mein Sohn, ich will dir die richtige Anweisung geben zum Mahāyāna, zu der Regel, welche die Methode der *mantrācāryas* (oder: die Methode des *mantra*-Wandels) angibt. Du bist die geeignete Person die große Methode zu empfangen".

2—3. *atītā ye hi sambuddhāḥ tathā caivāpy anāgatāḥ*
*pratyutpannāś ca ye nāthāḥ tiṣṭhanti ca jagaddhitāḥ*
*taiś ca sarvair imaṃ vajraṃ jñātvā mantravidhiṃ param*
*prāptā sarvajñatā viraiḥ bodhimūle hy *alakṣaṇa.*

Das letzte Wort kann nicht richtig sein. Ist vielleicht *alakṣaṇā* zu lesen? Dann wäre *sarvajñatā alakṣaṇā* eine solche, wodurch alle Unterscheidungszeichen wegfallen, m. a. W. Allwissenheit = Entäußerung jeder Eigenschaft (vgl. das *nirguṇatva* des *ātman* bei den Brahmanisten), was gut paßt zum höchsten Ideal der Śūnyavādin [1]).

„Denn die Buddhas der Vergangenheit und auch die zukünftigen und die der Gegenwart, welche da sind als wohlwollende Beschützer der Geschöpfe, diese Helden haben alle kraft der Kenntnis dieses

1) Für diese Auffassung scheint zu sprechen eine Stelle des Kommentars zu Str. 7 (Hs. A, f. 11 b), wo von den mit dem Ākāśa verglichenen Tathāgatas gesagt wird, daß sie, wie dieser, *anirmalasvabhāva*, *alakṣaṇa* und *avastuka* sind.

*vajra*, der höchsten Mantraregel, am Fuße des Bodhibaums die eigenschaftslose (?) Allwissenheit erreicht".

4. *mantraprayogam atulaṃ yena bhagnaṃ mahābalam*
*Mārasainyaṃ mahāghoraṃ Śākyasiṃhena tāyinā.*

Grammatisch ist die Satzverbindung mit dem Vorhergehenden abgerissen. Entweder soll °*prayogam atulam* von *jñātvā* in Str. 3 als Objekt abhängig gedacht werden, oder diese Worte sind als Nomin. zu nehmen und bilden einen neuen Hauptsatz, wobei, wie öfters im buddhistischen Sanskrit, ein verkehrtes grammatisches Geschlecht angewandt ist. Der Sinn ist sowieso klar.

„Durch die Anwendung dieser *mantras*, etwas Unvergleichliches, hat Śākyasiṃha der Tāyin, die Heeresmacht des Māra, gewaltig und schreckensvoll wie sie war, in die Flucht getrieben". Der Kommentar unterscheidet hier Klassen von Māra's: *kleśamāra*, *skandhamāra*, *mṛtyumāra* und *devaputramāra*.

5. *tasmān matim imāṃ varya kuru sarvajñatāptaye*
**gṛṇa bhadrāśayaṃ nityaṃ samyak saṃhṛtya kalpanāḥ.*

Kats hat das handschriftliche *varya* in *vārttāṃ* geändert, was ich nicht verstehe; *varya* als Vokat. würde einen guten Sinn geben, doch ist der Gebrauch dieses Wortes außerhalb der Komposition etwas ganz Ungewöhnliches. Darum vermute ich, daß *vatsa* gemeint ist, vgl. Str. 1, 16 und 19. Für *gṛṇa* vermute ich *gṛhṇa* = sprachrichtiges *gṛhāṇa*. Wir haben in diesem buddhistischen Texte selbstverständlich nicht mit *first rate* Sanskrit zu tun!

„Darum setze deinen Sinn, o Vortrefflicher! (oder: mein Sohn) auf die Erlangung der Allwissenheit. Ergreife die segensreiche Gesinnung und auf immer, und ziehe auf die richtige Weise (alle anderen, niederigeren) Geistesvorstellungen ein".

6. 7. (erste *eṣa mārgavaraḥ śrīmān mahāyānamahodayaḥ*
Hälfte) *yena yūyaṃ gamiṣyanto bhaviṣyatha tathāgatāḥ*
*svayambhuvo mahābhāgāḥ sarvalokasya *yetiyāḥ.*

Anstatt des handschriftlichen *yetiyāḥ* (wofür Kats *yajñiyāḥ* ediert, doch Tathāgatas werden mit *pūjā*, nicht mit *yajña* verehrt) vermute ich *ye priyāḥ*.

„Dies ist der herrliche, beste der Wege, der zum großen Glück des Mahāyāna führt. Werdet ihr auf diesem wandeln, dann werdet ihr Tathāgatas werden, selbst-entstandene, großmächtige, Freunde aller Geschöpfe".

7. (zw. Hälfte) *astināstivyatikrāntam ākāśam iva nirmalam*
8. *gambhīraṃ sarvatarkebhir apy atarkyam anāvilam*
*sarvaprapañcarahitaṃ prapañcebhiḥ prapañcitam*
9. *karmakriyāvirahitaṃ satyadvayam anāśrayam*
*idaṃ yānavaraṃ śreṣṭhaṃ labhiṣyatha naye sthitāḥ.*

Der sonderbare Instrumental auf *-ebhiḥ*, welcher zweimal vorkommt,

läßt auf ein in einer Volkssprache (Prakrit oder Pāli) abgefaßtes Vorbild schließen, man vgl. unten zu Str. 13 und 36. Kats hat das handschriftliche *sarvatarkebhiḥ* — warum weiß ich nicht — stillschweigend abgeändert in *atigambhīram*. Desgleichen hat er in seiner Ausgabe das überlieferte *labhiṣyatha* ohne Grund durch ein an sich tadelloses *abhyasyata* ersetzt.

„Wenn ihr feststeht in der Regel (oder: Methode, *naya*), werdet ihr diesen segensreichsten, besten der Yāna erhalten, der, wie der Ākāśa, ausgeht über Sein und Nichtsein und ganz fleckenlos ist; der tiefsinnig ist, so daß er mit allen Mitteln der Dialektik nicht zu demonstrieren ist, ungetrübt, los von allen Phänomena, und nur insoweit von der phänomenalen Welt bedingt, als man diese hineinträgt; der ohne Werke besteht und ohne Verrichtungen . . . . . .“ Die Worte *satyadvayam anāśrayam* wage ich nicht zu übersetzen. Dem Kommentare nach sollen sie bedeuten: „sich nicht stützend auf die zwei Wahrheiten (*paramārthasatya* und *saṃvṛtisatya*)“, doch das möchte schwerlich richtig sein, weder vom Standpunkte der Philosophie noch von dem der Grammatik. Wenn die Lehre der zwei Wahrheiten selbst ein Leeres wäre, wie würde sie die Grundlage des Mahāyāna sein können? Und es scheint eine gesuchte Auslegung, *satyadvayam* von *anāśrayam* abhängig zu machen.

*oṃ vajrodaka oṃ aḥ huṃ*
10. **idaṃ te narakaṃ vāri samayātikrama uhet*
*samayarakṣaṇāt siddhyai siddhaṃ vajrāmṛtodakam.*

Die erste Zeile ist zweifellos fehlerhaft überliefert. Wahrscheinlich ist *nārakaṃ* zu lesen, wie Kats auch ediert hat. Am Ende würde *samayātikrame bhavet* dem Sinne und dem Metrum genügen. Die Bedeutung der Strophe ist jedenfalls klar.

„Dieses Wasser sei dir Höllenwasser, falls du dein Gelübde übertrittst; durch das Bewahren deines Gelübdes wird es zauberkräftiges *vajra-amṛta*-Wasser, das zur höchsten Vollendung führt“.

11. *vajraṃ ghaṇṭāṃ ca mudrāṃ ca *adya maṇḍalino vadet*
*hased *vāśraddhavānena janaḥ saṃgaṇikāsthitaḥ.*

Die Verbesserung der schlecht überlieferten Strophe und ihre Auslegung ist unsicher. Der Kommentar sagt ganz bestimmt, daß pāda b bedeutet „du sollst die heiligen *vajra*, *ghaṇṭā* und *mudrā* keinem mitteilen, der den *maṇḍala* nicht gesehen hat (*riṅ wwaṅ adṛṣṭamaṇḍala*)“, das weist auf *nādyāmaṇḍalino vadet*. In der zweiten Zeile wird gesagt, daß die Profanen aus Mangel des Glaubens darüber nur lachen würden. Ist vielleicht zu korrigieren: *hased dhy aśraddhayānena*?

12. *ayaṃ te samayo *vajri vajrasatva iti smṛtaḥ*
*āveśayatu tenaiva vajrajñānam anuttaram.*

Anstatt *vajri* konjiziere ich *vajrī*.

„Dieses dein Gelübde hat *vajra*-Kraft und ist Vajrasattva geheißen. Dadurch eben möge es die *vajrajñāna* genannte allerhöchste Weisheit in dich eintreten lassen“.

13. *oṃ!*
*vajrasattvaḥ svayaṃ te 'dya cakṣūdghāṭanatatparaḥ*
*udghāṭayati sarvākṣo vajracakṣur anuttaram.*

In *cakṣūdghāṭana* zeigt sich wieder unbeholfene Sanskritizierung eines mi.-Vorbildes, vgl. oben zu Str. 9. Diese Strophe ist oben (S. 349) übersetzt.

14. *idañ ca maṇḍalaṃ paśya śraddhāṃ janaya cādhunā*
*kule jāto 'si buddhānāṃ sarvamantrair adhiṣṭhitaḥ.*

Die Hs. hat *janayathā*°, die Emendierung ist sicher.

„Jetzt blicke auf diesen Kreis (*maṇḍala*), und indem du das tust, erzeuge zugleich den Glauben Du bist nun geboren in dem Geschlechte der Buddhas und mit allen *mantra* ausgestattet (eingeweiht)“. Vgl. meine Sanskrit Syntax § 438, R. 2.

15. *sampado 'bhimukhāḥ sarvāḥ siddhayo gatayaś ca te*
*pālaya samayaṃ siddhyai mantreṣūdyogavān bhava.*

„Jegliche Vollkommenheit, jegliche Zaubermacht, alle Wege (Staaten) stehen für dich offen. Halte dein Gelübde zur Vollendung, sei recht fleißig bei (dem Studium der) *mantra*“.

*iṃ oṃ vajrasatvāya hara hara paṭalīṃ hriḥ.*
16. *ajñānapaṭalaṃ vatsa *punitaṃ jinanes tava*
*śalākair vaidyarājendraiḥ yathālokasya taimiram.*

Pāda b ist sicher zu emendieren *apanītaṃ jinais tava.* — Des Wortes *āloka* Bedeutung „Auge“ oder „Sehkraft“ ist neu, doch unzweifelhaft.

„Die Jinas haben die Hülle der Unwissenheit von dir entfernt, wie die Oberkönige unter den Ärzten die *taimira*-Krankheit des Auges mit ihren Nadeln wegnehmen“.

17. 18. *pratibimbasamā dharmā acchāḥ śuddhā anāvilāḥ*
*agrāhyā *abhilāpyāś ca hetukarmasamudbhavāḥ.*
*evaṃ jñātvā imān dharmān nissvabhāvān anāvilān*
*kuru satvārtham atulaṃ jāto 'sy urasi tāyinām.*

Die Ausgabe hat in 16 c *abhilapyāś ca* und 17 d *jāto aurasa* wider die Hs. und sonst verkehrt. In 16 b vermute ich *agrāhyānabhilāpyā*°, vgl. Mahāvastu II, 362, 12; Śikṣāsamuccaya, p. 7, 6.

„Die Dharmas sind Spiegelbildern gleich, (ebenso) klar, lauter, ungetrübt, ungreifbar und nicht in Worten wiederzugeben. Sie entstehen aus *karma*, ihrem Grunde. Dies wissend, daß diese Dharmas (die phänomenale Welt) unvermischt substanzlos sind, bewirke den Vorteil der Geschöpfe (durch) unvergleichlich(e Wirksamkeit). Du bist (doch) den Buddhas ins Herz gewachsen“.

19. *Vajrasatvaḥ prakṛtyaiva acchaśuddha anāvilaḥ*
*hṛdi tiṣṭhati te vatsa sarvabuddhādhipaḥ svayam.*

Diese Strophe ist oben übersetzt, s. S. 349.

20. *adyaprabhṛti lokasya cakraṃ vartaya tāyinām*
*sarvatra pūrya vimalaṃ dharmaśaṅkham anuttaram.*

„Drehe von heute ab das Rad der Tathāgata, nachdem du überall hinaus auf der reinen, überaus erhabenen Muschel des Dharma geblasen hast".

21. *na te 'tra vimatiḥ kāryā nirviśaṅkena cetasā*
*prakāśaya *mahātulaṃ mantrācāryanayaṃ param.*

Pāda c ist metrisch fehlerhaft; mit d vgl. Str. 1.

„Du sollst hier keinen Zweifel hegen. Offenbare ohne Bedenken die unvergleichliche höchste Methode der *mantrācārya*'s".

22. *evaṃ kṛtajño buddhānām upakārīti gīyate*
*te ca vajradharāḥ sarve rakṣanti tava sarvaśaḥ.*

Die Konstruktion *rakṣanti tava* bezeugt keine tiefgehende Vertrautheit mit dem Sanskrit.

„Wer auf diese Weise den Buddhas seinen Dank erweist, wird als deren Wohltäter gepriesen, und ihrerseits schützen dich alle diese *vajra*-Träger allerwege".

23. *nāsti kiñcid akartavyaṃ prajñopāyena cetasā*
*nirviśaṅkaḥ sadā bhūtvā prabhuṅkṣva kāmapañcakam.*

„Es gibt nichts, was einem, der die höchste Weisheit (*prajñā*) als Mittel besitzt, zu tun verboten wäre. (So) genieße zu jeder Zeit ohne Bedenken die Fünfzahl der (von den fünf Sinnesorganen abhängigen) Sinnesgenüsse".

24. *yathā hi vinayaṃ pānti bodhisatvāś *ca bhāvataḥ*
*tathā hi sarvasatvārthaṃ kuryād rāgādibhiś śuciḥ.*

*pānti* hat Kats richtig ediert; die Hs. hat *yānti.* In Pāda b emendiere ich *svabhāvataḥ.* Die 3. Person *kuryāt* ist etwas sonderbar. Doch in dieser Mantrasammlung wechseln 2. und 3. Person, und auch Singular und Plural der 2. wiederholentlich ab, wie aus dem Folgenden erhellt.

„Ebenso wie die Bodhisattva ihrer Natur nach den Vinaya schützen, ebenso soll derjenige, der rein (geworden) ist von *rāga* usw., das wahre Interesse aller Geschöpfe wirken".

25. *ye cānye samayadviṣṭāḥ *samayabhraṣṭā ye janāḥ*
**māraṇīyāḥ prayatnena buddhaśāsanapālane.*

Pāda b ist unmetrisch; vielleicht ist das zweite *samaya* unursprünglich und hat ein anderes Wort verdrängt; eine Änderung etwa wie *tasmād bhraṣṭāś* ⟨*ca*⟩ *ye janāḥ* würde den Fehler wegnehmen. Der grausame Inhalt der zweiten Zeile geht schnurstracks

wider den Geist des Buddhismus und paßt ganz und gar nicht in das Ganze. Wiewohl der altjav. Kommentar die Lesung *māraṇīyāḥ* in näherer Ausführung bestätigt, glaube ich doch, daß hier geändert worden ist, resp. eine bewußte Fälschung vorliegt. Die Originalfassung muß gewesen sein: *vāraṇīyāḥ* . . . . . . . . *°pālanāt.* So bekommt die Weisung den rechten Sinn am rechten Platz. Überdies ist der Lok. in der Verbindung *māraṇīyāḥ* . . . . . . *°pālane* verdächtig.

„Alle anderen Leute, die das Gelübde (*samaya*) hassen, und diejenigen, die es gebrochen haben, soll man geflissentlich davon abhalten, daß sie als Hüter der Lehre der Buddhas auftreten". So nach meiner Lesung. Nach der handschriftlichen und dem altjav. Kommentar heißt es „. . . . soll man mit Eifer töten, um die Lehre der Buddhas zu hüten 1)".

26. *dṛṣṭaṃ praviṣṭaṃ paramaṃ *rahasyātkhama maṇḍalam*
*sarvapāpair *vinirmuktaḥ bhavanto 'dyaiva *śuddhitāḥ.*

Die Korruptel in Pāda b kann ich nicht heilen; vielleicht *rahasyottamamaṇḍalam?* In c ist zu lesen *°muktā*, das Wort *śuddhitāḥ* ist wohl in *śodhitāḥ* umzuändern.

„Den hochheiligen *maṇḍala* habt ihr gesehen, ihr habt ihn betreten. So seid ihr jetzt von allen Sünden erlöst und gereinigt worden".

27. *na bhūyo *ramanaṃ bhosti yānād asmān mahāsukhāt*
**avṛṣyāś cāpy avandyāś ca ramadhvam akutobhayāḥ.*

Die Korruptelen glaube ich heilen zu können, indem ich lese: *bhramaṇaṃ bhoti* und *adhṛṣyāś* 2) *cānavadyāś ca.* Doch vielleicht ist *ramaṇam* richtig; die altjav. Erklärung paßt besser bei *bhramaṇam.*

„Von diesem hochseligen Yāna gibt es nicht wieder eine Abschweifung (oder: kein Genießen ist größer als das dieses h. Yāna). So freut euch, unangreifbar und tadellos wie ihr seid, sicher vor jeder Gefahr!"

28. *ayaṃ vaḥ satataṃ rakṣyaḥ siddhasamayasaṃvaraḥ*
*sarvabuddhasamaṃ proktaḥ *ajñāpāramaṃśāsvatī.*

Kats hat Pāda d abgeändert zu *ājñāṃ pāraya śāśvatīṃ.* Ich verstehe das nicht, und vermute vielmehr, daß zu lesen sei *ājñā paramaśāśvatī.*

„Dieses Gelübde der vollkommnen Ordensregel (*samaya*) sollt ihr immerfort beobachten (hüten). Es ist von allen Buddhas auf gleiche Weise verkündet, es ist das höchste ihrer Befehle, ein unvergängliches".

---

1) Die *prāṇātipātavirati* wird als Unterabteilung der *śīlapāramitā* im Kamahāyānikan nach Gebühr vorgeschrieben und erörtert. S. daselbst S. 36 der Textausgabe, S. 88 in der Übersetzung.

2) Diese sichere Emendation — *dh* anstatt *v* der Hs. — weist auf ein in nordindischer Schrift verfertigtes Vorbild unserer Hs. Desgleichen Str. 24 *pānti* für *yānti*. In der altjav. Schrift sind die Akṣaras *va* und *dha*, *pa* und *ya* einander ganz unähnlich.

29. *bodhicittaṃ tavātyājyaṃ yad vajram iti mudrayā*
*yasyotpādaikamātreṇa buddha eva na saṃśayaḥ.*

„Du sollst an dem *bodhicitta* (dem festen Vorsatz die Bodhi zu erwerben, dem Bodhisattvagelübde) festhalten, das von der *mudrā* (besiegelt) zum *vajra* geworden ist, dessen Entstehen allein genügt, um dich unzweifelhaft ein Buddha werden zu lassen".

30. *saddharmo na pratikṣepyaḥ na tyājyaś ca kadācana*
*ajñānād atha mohād vā na vai vivṛṇuyāt sa tu.*

Kats hat ohne Grund den vierten Pāda abgeändert zu *vivṛṇuyās tataḥ.* Übergang in die 3. Person, wie in Str. 31 f.

„Die ausgezeichnete Lehre soll man nicht zurückweisen und nie von ihr ablassen, weder aus Unkenntnis noch Verblendung. Allein man soll sie (da sie Geheimlehre ist) nicht offenbaren".

31. *svam ātmānaṃ parityajya tapobhir 'nnaḥtha pīḍayet*
*yathāsukhaṃ sukhaṃ dhāryaṃ sambuddho ⟨'⟩yam anāgataḥ.*

Kats verbessert Pāda b: *tapobhir nātipīḍayet*, ich ziehe vor zu lesen *na tu pī°*. In d steht *sambuddho* in der Hs; Kats ediert *sambuddheyam* (sic).

„Wiewohl man sein Selbst preiszugeben hat, soll man es doch nicht durch *tapas*-Arten quälen. Was angenehm ist, soll man nach Wunsch behalten (indem man bedenkt): ‚Dieser (*ātman*) ist ein zukünftiger Buddha'".

32. *vajraṃ ghaṇṭāñ ca mudrāñ ca na saṃtyajya kadācana*
*ācāryo nāvamantavyaḥ sarvabuddhasamo hy asau.*

„Den *vajra*, die *ghaṇṭā* und die *mudrā* soll man nie von sich lassen und gegen seinen Meister (*ācārya*) nicht unehrerbietig sein. Jener hat ja (für dich) den gleichen Wert als die Gesamtheit der Buddhas". Meine Auffassung des Sinnes der ersten Zeile stimmt überein mit dem altjav. Kommentar.

33. 34. *yaś cāvamanyed ācāryaṃ sarvabuddhasamaṃ gurum*
*sarvabuddhāvamānena nityaṃ duḥkham avāpnuyāt.*
*tasmāt sarvaprayatnena vajrācāryaṃ mahāgurum*
*pracchannavarakalyāṇaṃ nāvamanyet kadācana.*

„Wenn jemand seinen allen Buddhas gleichwertigen Lehrer und Guru mißachtet, wird er infolge Beschimpfung aller Buddhas zu ewigem Leide kommen. Darum soll man nie und nimmer, es mit allen Kräften verhütend, gegen seinen *vajrācārya*, seinen großen Guru unehrerbietig sein, der ja ein heilbringender (Freund) ist, obgleich der Segen (den er bringt, noch) unsichtbar ist".

35. *nityaṃ svasamayaḥ sādhyo nityaṃ pūjyās tathāgatāḥ*
*nityañ ca guruvaidheyyaṃ sarvabuddhasamo hy asau.*

Der Plural in Pāda b ist meine Änderung. Hs. und Kats haben *pūjyas* .... *°gataḥ*. Auch *vaidheyyam* ist meine Konjektur; die

Hs. hat °*vedeyaṃ*, Kats °*vaidheyaṃ*; hier ist das Abstraktum des Adjektivs *vidheya* notwendig, also wohl *vaidheyya*, nicht *vaidheya*. Der etwaige Einwand, daß *vaidheyya* weder in PW. noch in PWK. belegt sei, hat kein Gewicht. Der altjav. Kommentar erklärt es durch *guruśuśrūṣā*.

„Stets handle man nach seiner Ordensregel, stets verehre man die Tathāgatas, und stets wahre man den Gehorsam gegen den Guru. Dieser hat ja den gleichen Wert als die Gesamtheit der Buddhas“.

36. *datte 'smin sarvabuddhebhyo dattaṃ bhavati cākṣayam*
*taddānāt puṇyasambhāraḥ sambhārāt siddhir uttamā.*

Der Ausdruck *datte 'smin*, womit augenscheinlich gemeint ist „wenn er beschenkt worden ist“ („eo — sc. magistro — donato“), ist sehr sonderbar. Kann hier etwa unbeholfene Sanskritisierung eines mi. *dattaṃ se sabbabuddhānaṁ dattaṁ hoti ca akkhayaṁ* angenommen werden?

„Was man ihm (dem Guru) schenkt, das hat man der Gesamtheit der Buddhas gegeben als unversiegbare Gabe. Durch ihm geben sammelt man Verdienst, durch Verdienst (reift) die höchste Vollendung“. *puṇya* = *kuśalaṃ karma* = „merit“.

37. 38. *nityaṃ svasamayācāryaṃ prāṇair api nijair bhajet*
*adeyaiḥ putradārair vā kim punar vibhavaiś calaiḥ,*
*yasmāt sudurlabhaṃ nityaṃ kalpāsaṃkhyeyakoṭibhiḥ*
*buddhatvam udyogavate dadātihaiva janmani.*

„Stets sei man bereit, dem *ācārya* seiner Ordensregel (der einen in die Geheimlehre eingeweiht hat) selbst mit dem eigenen Leben zu dienen, mit Weib und Kind, die (sonst) unverschenkbar sind; noch viel mehr mit Geld und Gut, unstetem Besitz. Denn er ist es, der die immer o! so schwer und erst nach zahllosen *koṭis* von Äonen zu erlangende Buddhaschaft dem Strebsamen noch in dieser eigenen Geburt beschafft“.

39. *adya vaḥ saphalaṃ janma yad asmin supratiṣṭhitāḥ*
*samasamā ye devānām adya jātāḥ svayambhuvaḥ.*

Hier habe ich einiges verbessert. Die Hs. hat *supratiṣṭhitaḥ, samaḥ samāya devānām* und *svayambhavaḥ*. Vgl. Str. 7.

„Heute trägt eure Geburt euch (den rechten) Nutzen ein, daß ihr in dieser (Ordensregel) eure feste Stelle bekommen habt. Seid ihr doch heute ganz göttergleich geworden, Svayambhū's“. Der Kommentar erklärt *asmin* als den heiligen *samaya*.

40. *adyābhiṣiktāyuṣmantaḥ sarvabuddhaiḥ savajribhiḥ*
*traidhātukamahārājye rājādhipatayaḥ sthitāḥ.*

In *abhiṣiktāyuṣmantaḥ* nehme ich unregelmäßigen Sandhi an (*sandhir ārṣaḥ*), und fasse *āyuṣmantaḥ* als Vokativ.

„Heute, Ehrwürden, seid ihr von allen Buddhas und allen *vajra*-Trägern zu Oberkönigen im großen Königreiche der Dreiwelt

inauguriert". Der Kommentar faßt *vajribhiḥ* auf als Bezeichnung der weiblichen Gegenstücke der Buddhas, *tathāgatī*'s, wie er sie nennt.

41. *adya Māraṃ vinirjitya praviṣṭāḥ paramaṃ puram*
*prāptam adyaiva buddhatvaṃ bhavadbhir nātra saṃśayaḥ.*

„Heute seid ihr, nachdem ihr Māra völlig besiegt habt, in die höchste Stadt eingetreten, ja heute haben die Herren die Buddhaschaft erreicht, seid dessen ganz gewiß"! Der Kommentar expliziert *paramaṃ puram* durch das Wort *nirbānapura*; an einer anderen Stelle, im Kamahāyānikan (Hs. A, f. 28b, S. 35 der Ausg.) wird das Erreichen dieser höchsten Würde genannt *bodhinagarapraveśa*.

42. *iti kuruta manaḥ prasādavajraṃ*
*svasamayam akṣayasaukhyadaṃ bhajadhvam*
*jagati laghusukhe 'dya sarvabuddha-*
*pratisamaśāśvatitāṃ gatā bhavantaḥ.*

In Pāda c hat Kats wider die Hs. *laghusukheti* und in d *pratisamāś śā°* wider die Hs. und wider das Metrum. In diesem schwierigeren Versmaß scheint der Verfasser dieser Strophe aus Versnot Unzulässiges zugelassen zu haben; *prasādavajram* ist unklar und in dem langen Kompos. *sarva°* ist die Folge der Glieder verkehrt geraten. Es sollte heißen: *sarvabuddhapratisamatāṃ śāśvatīm.*

„Nehmt euch dies vor: gebt euch ganz eurer Ordensregel (*samaya*) hin, die euch ein Gnadendiamant ist und unvergänglichen Segen gibt. In der Welt der Geschöpfe, die so arm ist an Glück, habt ihr jetzt und für ewig den gleichen Rang erreicht mit der Gesamtheit der Buddhas".

---

# Anzeigen.

*The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nāgarī Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes edited by A. F. Rudolf* Hoernle, Late Principal, Calcutta Madrasah. Publ. by Order of the Government of India. Calcutta 1893–1912. Vol. XXII des Archaeological Survey of India. XCVIII, 401 S. 4°.

Im Februar 1890 wurde in der Nähe von Kutschā (Kuchar) im chinesischen Turkestan ein alter buddhistischer Stūpa von einem Eingeborenen auf der Suche nach verborgenen Schätzen erbrochen. In der Mitte des Stūpa fand der Schatzgräber, dem ein Landsmann bei der mühsamen Arbeit des Ausschachtens beistand, im Mauerwerk zwar keine Schätze, aber ein altes Buch, richtiger eine altindische Handschrift (Pothī), die aus länglichen, nach indischer Weise zwischen zwei Brettern verschnürten Blättern aus Birkenbast bestand. Zufällig kam um diese Zeit der englische Leutnant (jetzt Generalmajor) Bower, den eine politische Mission aus Indien nach Turkestan geführt hatte, durch Kutschā, lernte den Entdecker der Hs. kennen, kaufte ihm dieselbe ab und ließ sich von ihm auch den Stūpa, sowie einige in der Nähe befindliche alte Felsenwohnungen zeigen. Nach seiner Rückkehr nach Indien übermittelte Bower seinen Fund an den Präsidenten der asiatischen Gesellschaft in Kalkutta, und von diesem gelangte die Hs. 1891 zur Entzifferung an Hoernle, der damals philologischer Sekretär der asiatischen Gesellschaft in Kalkutta war. So entstand die wertvolle, umfassende Publikation Hoernle's: „The Bower Manuscript", über deren zwei erste, im Folioformat des Archaeological Survey of India 1893—97 in Kalkutta veröffentlichten Teile, die sieben Texte dieser Hs. in photographischen Tafeln sowie in Devanāgarīschrift und lateinischer Umschrift und eine englische Übersetzung mit ausführlichen Anmerkungen enthaltend, ich im 53. Band dieser Zeitschrift (1899), S. 374—380 berichtet habe.

Nach einer längeren, durch Hoernle's Rückkehr nach Europa im April 1899 und durch die Entdeckung der in dem Wüstensand von Ostturkestan begrabenen Handschriftenschätze, deren Untersuchung von der indischen Regierung in seine Hände gelegt wurde, veranlaßten Pause sind nun seit 1908 zu jenen zwei grundlegenden

ersten Teilen noch hinzugekommen: ein vollständiges Sanskritglossar, ein von Mrs. Hoernle herrührender englischer Index, eine revidierte englische Übersetzung der drei ersten Texte der Bowerhs., eine umfassende historische Einleitung und ein Verzeichnis der Verbesserungen und Nachträge, im Ganzen über 500 Seiten im gleichen Folioformat wie die früheren Teile. Damit ist nun nach einundzwanzigjähriger hingebender Entzifferungsarbeit das große Werk glücklich zu einem Abschluß gebracht, zu dem man dem hochverdienten Verfasser, der kürzlich in die Siebzig eingetreten, aber noch immer unermüdlich tätig ist, bestens gratulieren darf.

Die revidierte Übersetzung der drei ersten Texte der Bowerhs., deren Inhalt rein medizinisch ist, enthält außer vielen kleinen Nachbesserungen im Text und in den Anmerkungen, veranlaßt teils durch die eigenen weiteren Forschungen des Verfassers auf dem Gebiet der altindischen Medizin, teils durch kritische Beiträge von Dr. P. Cordier, besonders eine Fülle neuer Anmerkungen, so daß die Gesamtzahl derselben von 405 auf 497 steigen konnte. Einen Hauptteil der Anmerkungen bilden die Verweisungen auf die zahlreichen analogen Rezepte in anderen medizinischen Sanskrittexten, darunter manche erst neuerdings gedruckte, wie z. B. der wichtige Siddhayoga, nebst ausführlicher Besprechung ihres Verhältnisses zu den in der Bowerhs. vorliegenden Rezepten. Der Sanskritindex zeichnet sich nicht nur durch große Vollständigkeit aus, indem er alle in der Bowerhs. vorkommenden Wörter und Wortformen mit Angabe ihrer Bedeutung verzeichnet, sondern er ist auch sehr übersichtlich angeordnet. So werden die Namen der Krankheiten und Arzneien, sowie der Arzneistoffe, ferner Personennamen und nichttechnische Bezeichnungen durch verschiedenen Druck charakterisiert, wobei durch links beigefügte kleine Anfangsbuchstaben noch weitere Unterscheidungen bewirkt werden, indem ein $^{d}$ über der Linie „diseases" Krankheiten, $^{v}$ vegetabilische und $^{m}$ mineralische Arzneistoffe, $^{md}$ Medikamente bezeichnet. Nicht selten begegnet auch ein beigesetzter Stern, als Zeichen daß die betreffende Form noch in keinem der bisherigen Wörterbücher belegt ist, da die Bowerhs. reich an veralteten und verschollenen Wörtern und Wendungen ist. Dieser Index könnte, da er wesentlich medizinische Ausdrücke enthält, recht gut von Anfängern zur Einführung in das Studium der altindischen Medizin gebraucht werden. Auch der englische Index ist sehr reichhaltig, so kann man aus den Artikeln Honey, Milk, Oil, Pepper, Rice entnehmen, welche Rolle diese Substanzen in der indischen Medizin spielen. Die Stellenverzeichnisse zu den Krankheitsnamen zeigen, welche Leiden die häufigsten waren. Der Artikel *Bower Manuscript* orientiert ausführlich über den reichen und mannigfaltigen Inhalt der „Introduction".

Die Einleitung zerfällt in acht Kapitel, von welchen das erste über Ort und Zeit der Auffindung der Hs. in dem oben Eingangs erwähnten Sinne berichtet. Einige irrige Vorstellungen werden dabei

auf Grund der sorgfältigen Nachforschungen Hoernle's berichtigt, so die auf einem Mißverständnis der ersten Nachrichten über den Fund beruhende Angabe Bühler's, wonach derselbe in den Ruinen der unterirdischen Stadt Mingai gemacht wäre. Die Weber-, Macartney-, Godfrey- und Petrowski-Hss. stammen gleichfalls aus der Gegend von Kutschā, aber aus einem anderen Stūpa von gewaltigen Dimensionen, der 1891 durchforscht wurde, wahrscheinlich weil man in diesem großen Bauwerk noch wertvollere Funde zu machen hoffte als in dem kleineren, in dem ein Jahr zuvor unsere Hs. gefunden war. Aus der näheren Beschreibung der Bowerhs. (II. Kap.) geht hervor, daß dieselbe aus länglichen Blättern aus Birkenbast von zwei verschiedenen Größen besteht und auch nicht durchweg die gleiche Schrift zeigt, sondern von mehreren, wie H. vermutet, von vier Schreibern geschrieben ist. Der Birkenbast ist größtenteils von sehr schlechter Beschaffenheit, was die Entzifferung bedeutend erschwert hat und von H. damit erklärt wird, daß die Schreiber ihr Material aus ihrer im nordwestlichen Indien, Kaschmir oder Udyāna, dem Vaterland der Birkenbasthss., zu suchenden Heimat mitgebracht hatten. Erst als der sechste Text der Bowerhs., ein Schlangenzauber, geschrieben wurde, war mittlerweile ein frischer Vorrat von gutem Birkenbast aus Indien in Kutschā eingetroffen, mit dem ein tadelloser Text hergestellt werden konnte. Wenn auch nach H. nicht in Indien selbst entstanden, ist die ganze Hs. doch echt indisch. Das beweisen die Form der Blätter, die den länglichen Palmblättern Südindiens nachgebildet ist, und das wie bei den altindischen Kupfertafeln aus dem 2.—3. Jahrhundert n. Chr. weit links angebrachte Schnürloch zum zusammenschnüren der Blätter, während jüngere indische Hss. entweder je zwei Schnürlöcher an beiden Enden oder ein einziges Schnürloch in der Mitte der Blätter enthalten. Vgl. auch die Beschreibung der Bowerhs. in No. 1090 von Winternitz und Keith, Catal. of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library vol. II (Oxford 1905), zu welcher Sammlung die Handschrift jetzt gehört. Ausführlich handeln über die paläographischen Fragen die reichlich mit Schrifttafeln und Faksimiles ausgestatteten Kap. III—V der Einleitung, besonders wichtig für die Zeitbestimmung ist die Gestalt des Buchstaben य, der in Text I—III der Bowerhs. vor Vokalen in 1611 Fällen in seiner älteren Form erscheint, die noch sehr an die Asoka- und indoskythische Form des य erinnert und nicht in einem einzigen Zuge geschrieben werden konnte, dagegen in 441 Fällen in der jüngeren oder in einer Übergangsform, die schon der Devanāgarīform gleicht und mit einem einzigen Duktus geschrieben wurde. Auch folgt in allen 441 Fällen auf das य ein *e*, *ai*, *o* oder *au*, und zwar sind diese Vokale hier mit dem „lateral stroke“ d. h. einem wagrechten gekrümmten Strich über dem य, nicht mit einem schräg darauf abfallenden Strich geschrieben. Ganz unter den gleichen Bedingungen wie in der Bowerhs. wechseln die älteren und jüngeren Formen

des Buchstaben य in den indischen Guptainschriften aus der Zeit von ca. 372—400 v. Chr., während von da ab in allen Stellungen die jüngere Form des Buchstaben herrschend wird. Auf diesem Wege gelangt H. dazu, die Niederschrift der Bowerhs. in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zu setzen, diejenige des älteren Teils der Hs. schon in die Zeit zwischen 350—375 n. Chr., also um gegen 75—100 Jahre früher, als er anfänglich in Übereinstimmung mit Bühler angenommen hatte. Man wird diese Datierung der Bowerhs. kaum als eine zu frühe bezeichnen können, zumal da dabei noch nicht auf den von Bühler oft betonten, neuerdings auch von Lüders auf die Bruchstücke buddhistischer Dramen aus einem Höhlentempel bei Kutschā angewendeten Gesichtspunkt Rücksicht genommen ist, daß die indischen Handschriften entwickeltere Schriftformen aufzuweisen pflegen als gleichzeitige Inschriften. Auch die Zahlzeichen der Bowerhs. sind noch nicht die dezimalen, sondern die älteren Buchstabenziffern. Als der ursprüngliche Besitzer der ganzen Handschrift ist der wiederholt darin erwähnte Yasomitra anzusehen, der vielleicht Abt in seinem Kloster war, weshalb ihm zu Ehren nach seinem Tode ein Stūpa errichtet und die Handschrift in der Reliquienkammer desselben niedergelegt wurde. Die Schreiber waren buddhistische Mönche.

Die paläographischen Ergebnisse werden durch eine Vergleichung des Inhalts des Nāvanītaka, des umfangreichsten der sieben Texte, mit späteren medizinischen Werken bestätigt (Kap. VI). So erscheint hier neben anderen alten Ärzten auch Jīvaka, der Zeitgenosse des Buddha, beiläufig bemerkt auch der einzige indische Mediziner, der in den interessanten Nachrichten I-tsings über die indische Medizin seines Zeitalters (7. Jahrh. n. Chr.) vorkommt[1]). Die Rezepte des Nāvanītaka machen nicht selten einen besonders altertümlichen Eindruck. So ist der mehrfach auch in jüngeren Texten auftretende Harītakīkalpa anscheinend aus der höchst einfachen und archaischen Rezension dieses Kalpa in der Bowerhs. (II, 917—999) entstanden. Umgekehrt hat sich von der volle 220 Tage dauernden „zunehmenden Pfefferdiät" (*pippalivardhamāna* II, 716—737), bei der ganz unglaubliche Quantitäten von langem Pfeffer nach und nach konsumiert werden, in der späteren Medizin nur eine sehr abgeschwächte Abart erhalten, wahrscheinlich weil man sich von der Undurchführbarkeit dieser Pferdekur überzeugt hatte. Auf die auch in diesem Kapitel behandelte Frage, welche älteren Texte im Nāvanītaka etwa benutzt sein mögen, komme ich nachher zurück.

Die Sprache ist wie in anderen altbuddhistischen Texten noch kein klassisches Sanskrit, sondern ein Mischdialekt mit vielen Prakritismen (Kap. VII). Am stärksten ist das volkssprachliche Element in dem 4.—7. Text vertreten, die von Divination und Zauberei handeln, also einen mehr volkstümlichen Anstrich haben, während

1) Vgl. ZDMG. 56, 567.

in den drei ersten Texten ihrem mehr fachwissenschaftlichen Charakter gemäß eine gewähltere Sprache herrscht. Doch finden sich auch hier Prakrit- oder ungrammatische Formen wie z. B. *śameti*, *śamenti* neben häufigerem *śamayati*, *śamayanti*, *rodate* für *roditi*, *lihet* für *lihyāt* u. dgl. Zu diesen Fällen ist wohl auch *grāmadharma* II, 763 zu rechnen, das in der dort erscheinenden Bedeutung nur im Pali belegt ist, die Sanskritform wäre *grāmyadharma*. Auch die Metra, unter denen Śloka, Triṣṭubh und Āryā vorherrschen, hat H. sorgfältig verzeichnet, sie bieten natürlich eine wertvolle Hilfe für die Wiederherstellung des an vielen Stellen verderbten und verstümmelten Textes.

Der Inhalt der Bowerhs. (Kap. VIII) ist besonders dadurch wichtig, daß er einen guten Begriff von dem Zustand der buddhistischen Medizin im 4. Jahrhundert n. Chr. gewährt, der übrigens mit den vorhin erwähnten chinesischen Nachrichten bei I-tsing und mit dem in den bekannten Lehrbüchern des Caraka und Suśruta u. a. enthaltenen Lehren doch im großen und ganzen übereinstimmt. Dies gilt besonders für das Nāvanītaka und für den dritten Text der Bowerhs., wie eine tabellarische Übersicht über die Parallelstellen dazu in den bekanntesten medizinischen Sanskrittexten deutlich zeigt. Der 4. und 5. Text, über Wahrsagekunst durch Würfeln, werden hier durch eine Tabelle der möglichen Würfe und durch einen modernen Gujeratitext mit Übersetzung, der über diese Art von Prophezeiungen handelt, sowie durch eingehende Literaturnachweise erläutert. Der 6. und 7. Text sind Stücke eines „großen Pfauenzaubers" (Mahāmāyūrī Vidyārājñī) gegen Schlangenbisse (der Pfau ist der Feind der Schlange), der in sehr erweiterter Form auch in den buddhistischen Zauberbüchern wiederkehrt.

Von Einzelheiten erwähne ich, daß H. in seiner revidierten Übersetzung von II, 86 die Möglichkeit zugibt, den Ausdruck *kuṣṭhāni ṣaṭtriṃśatikāni* (das Zahlwort teilweise von H. ergänzt) nach einem von mir in dieser Zeitschrift 53, 386 gemachten Vorschlag auf die 18 *kuṣṭha* und 18 *śūkadoṣa* = 36 Hautkrankheiten der späteren Medizin zu beziehen, anstatt es mit den 36 *kṣudraroga* bei Vāgbhaṭa zu identifizieren. Jedenfalls scheint mir zwischen den 36 *kuṣṭha* II, 86 und den 18 *kuṣṭha* der späteren Medizin ein Zusammenhang zu bestehen, zumal da nach einer allerdings stark lückenhaften Stelle im dritten Text der Bowerhs. (III, 12) zu urteilen, die 18 *kuṣṭha* auch schon zur Entstehungszeit der Bowerhs. bekannt waren.

Die vorhin verschobene Frage nach den Quellen und der Abfassungszeit des Nāvanītaka hat H. auch schon in No. V. seiner Studien über altindische Medizin [1]) eingehend erörtert, wo er besonders auf die Beziehungen zu Caraka hinweist. Die „Introduction" enthält

1) Studies in Ancient Indian Medicine. V. The Composition of the Caraka Saṃhitā in the light of the Bower Manuscript. JRAS. 1909, 857—894.

ein Verzeichnis von 29 ohne Nennung ihres Autors zitierten Rezeptformeln, von denen H. vermutet, daß sie einfach aus Caraka als dem maßgebendsten Lehrbuch in das Nāvanītaka übernommen sind. Da nun Caraka der chinesischen Tradition zufolge der Leibarzt des Königs Kaniṣka war, welcher nach der wahrscheinlichsten Annahme als der Begründer der Saṃvat-Ära in das 1. Jahrhundert v. Chr. gehört, da ferner einige Zeit verstrichen sein muß, bis Caraka und andere im Nāvanītaka benutzte Lehrbücher der Medizin kanonische Geltung erlangten, so gelangt H. zu dem 2. Jahrhundert n. Chr. als dem „provisionally" für die Abfassungszeit dieses Hauptwerkes der Bowerhs. anzusetzenden Termin. Zur Sicherung dieser Datierung dient der Umstand, daß die 29 Rezeptformeln durchweg in jenem Teil des Caraka vorkommen, der zu den ursprünglichen Bestandteilen dieses Lehrbuches gehört, nicht zu den jüngeren Beifügungen des Kaschmirers Dṛḍhabala (9. Jahrh. n. Chr.?).

So sorgfältig alle Details dieser Argumentation durchgeführt und mit schwer anfechtbaren Gründen gestützt sind, so erhebt sich hier doch das Bedenken, ob das Alter und die Echtheit unseres Carakatextes wirklich so über alle Zweifel erhaben ist, um denselben für eine Hauptquelle eines Textes der Bowerhs. zu halten, deren hohes Alter nach H.'s erschöpfenden Darlegungen durch maßgebende paläographische und sprachliche Kriterien verbürgt ist. So steht betreffs der Zusätze Dṛḍhabalas zu der ursprünglichen Carakasaṃhitā durch die eigenen tiefgründigen Untersuchungen H.'s[1]) vollkommen fest, daß dieselben sich nicht auf die Hinzufügung der etwa ein Drittel des ganzen Textes umfassenden Schlußteile der Saṃhitā beschränkten, sondern auch eine Revision der früheren Kapitel umfaßten. Da zu den evidentesten Zusätzen dieser Art die Inhaltsangabe der ganzen Carakasaṃhitā einschließlich der Schlußteile im letzten Kapitel des Sūtrasthāna gehört, so ist z. B. auch wohl die Aufzählung der acht *aṅga* des Āyurveda im nämlichen Kapitel als apokryph zu betrachten, da sie von anderen Aufzählungen dieser Art abweicht und eigentlich am Anfang des ganzen Werkes vorkommen müßte, wie bei Suśruta und Vāgbhaṭa. In negativer Beziehung ist sowohl das Fehlen volkssprachlicher Formen in dem glatten Sanskrit der Carakasaṃhitā als die völlige Abwesenheit buddhistischer Beziehungen als ein auffallendes Manko dieses berühmten Lehrbuches gegenüber der Bowerhs. zu bezeichnen, so daß an einer gründlichen Modernisierung des ursprünglichen Textes kaum zu zweifeln ist, dessen Gleichzeitigkeit mit Kaniṣka ja auch nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Wenn nun H. in vielen Fällen eine weitgehende wörtliche Übereinstimmung zwischen den Rezepten des Nāvanītaka und denjenigen der Carakasaṃhitā ge-

1) Studies in Ancient Indian Medicine. IV. The Composition of the Caraka Samhitā, and the Literary Methods of the Ancient Indian Medical Writers. JRAS. 1908, 997—1028.

funden hat, so kehren doch die nämlichen Rezepte fast durchweg auch in anderen therapeutischen Werken wieder, wie Siddhayoga, Vaṅgasena, Cakradatta, Aṣṭāṅgahṛdaya u. a., man vergleiche die Nachweise in H.'s revidierter Übersetzung. Aus der tabellarischen Übersicht der Parallelstellen (Introd. LXXXVIII—XCI) geht ferner hervor, daß viele Rezepte des N., die bei Caraka sowie in den von H. gleichfalls zu den Quellen des N. gerechneten Saṃhitās des Suśruta und Bheḍa fehlen, in den verschiedensten anderen medizinischen Texten vorkommen. Man müßte also wohl auch diese Werke als Quellen des N. betrachten, was bei der zweifellosen Jugend derselben nicht angängig ist. Der Fall läge anders, wenn im N. Caraka ausdrücklich als der Verfasser der fraglichen Parallelstellen genannt wäre. Aber nicht einmal der Name des Caraka kommt im N. oder sonst in der Bowerhs. irgendwo vor, ebensowenig der seines Vorgängers Agniveśa, und die öftere Nennung des Ātreya, des sagenhaften Inspirators des Agniveśa, bietet dafür keinen vollwertigen Ersatz. Ātreya nimmt in der medizinischen Literatur eine ähnliche Stellung ein, wie etwa Vyāsa in der epischen. Auch finden sich gerade diejenigen Rezepte, die das N. dem Ātreya zuschreibt, in der Carakasaṃhitā nicht vor. Suśruta und Bheḍa werden allerdings in dem ersten Text der Bowerhs. genannt und der Name Bheḍa ist auch in dem Titel des Rezepts *Bheli yavāgū* II, 802 enthalten. Doch sind die inhaltlichen Beziehungen zu Suśruta gering, auch ist seine Datierung unsicher und die Lebenszeit des Bheḍa ganz unbekannt (p. LXI).

Unter diesen Umständen möchte ich anheimgeben, ob es dem derzeitigen Stand unserer Kenntnisse von der ältesten indischen Medizin nicht vielleicht besser entspräche, die Frage nach den Quellen des N. einstweilen ganz offen zu lassen. Die trefflichen alten Rezepte der großen Weisen (*prākpraṇitair maharṣiṇāṃ yogamukhyaiḥ* II, 1), die der Verfasser mitzuteilen verspricht, mögen zum Teil aus den erhaltenen Saṃhitās des Caraka, Bheḍa und Suśruta, zum Teil aus den nur durch spätere Zitate bekannten Werken von Agniveśas Mitschülern Jāṭūkarṇa, Parāśara, Hārīta und Kṣārapāṇi (Caraka I, 1, 29), zum Teil aus der „floating medical tradition" geflossen sein, mit geringen Zusätzen und Veränderungen des Verfassers selbst. Es wäre aber auch denkbar, daß jene alten Rezepte, die wahrscheinlich ein Gemeingut der medizinischen Sanskritliteratur darstellen, lediglich aus früheren, jetzt gänzlich verschollenen Handbüchern der Therapie stammen, etwa aus einigen jener alten Kalpas und Tantras, die nach H.'s plausibler Vermutung ganz allgemein die Vorstufe der erhaltenen Saṃhitās und Saṃgrahas bildeten. Zwischen den aus anerkannten Lehrbüchern und daher ohne Angabe der Verfasser im N. angeführten Rezepten und den aus der medizinischen Überlieferung geschöpften und daher durch Hinweisungen auf ihre berühmten wirklichen oder angeblichen Verfasser empfohlenen Arzneiformeln hätte dann von Haus aus kein Unterschied bestanden,

da beide gleichmäßig aus älteren Werken entnommen sein können. So enthält auch der berühmte Cikitsāsārasaṃgraha des Cakradatta (11. Jahrh.) neben einer Mehrzahl von Rezepten, die nur nach ihren Ingredienzen benannt sind, ohne Angabe der Verfassernamen, auch eine Anzahl solcher mit Verfassernamen, wie *Kāṅkāyano modakaḥ* und *Kāṅkāyanaguḍikā, Māṇibhadro modakaḥ, Pārāśaraṃ ghṛtam, Nārāyaṇatailam, Dhānvantaraṃ sarpiḥ, Śrīnāgārjunāñjana* u. a. Aber diese Formeln sind ebenso wie die anderen fast wörtlich aus dem Siddhiyoga abgeschrieben. In gleicher Weise würde der Verfasser des N. die berühmten Namen wie *Aśvinau, Dhanvantari, Ātreya* u. dgl., mit denen er seine Rezepte anpreist, meistens schon in seinen Quellen vorgefunden haben. Natürlich könnte das N., wenn es keine Zitate aus unserem Caraka enthält, auch keinen Beitrag zu der schwierigen Frage nach der ältesten Anordnung und dem ursprünglichen Bestand des Cikitsitasthāna der Carakasaṃhitā liefern. Ich möchte übrigens in dieser Hinsicht den Argumenten, die H. in Nr. IV seiner „Studies" mit bewunderungswürdigem Scharfsinn für die Priorität der schon in der alten nepalesischen Hs. des Caraka vorliegenden Kapitelfolge geltend gemacht hat, den Vorzug geben vor den gewiß auch beachtenswerten Gründen in Nr. V für die größere Ursprünglichkeit einer anderen Reihenfolge.

Durch diese Betrachtungen soll das Alter und die Bedeutung des N. nicht herabgesetzt werden, vielmehr kann dieses Werk, wenn kein sicherer terminus a quo für seine Abfassung festzustellen ist, in einer beliebig frühen Zeit entstanden sein und ist jedenfalls erheblich älter als die in der Bowerhs. vorliegende Kopie, die nach deutlichen Anzeichen als die Abschrift einer schon fehlerhaften Vorlage zu bezeichnen ist (p. LVII). Das N. und die anderen medizinischen Texte unserer Hs. bleiben ein unschätzbarer Überrest aus der Frühzeit der altindischen Medizin, und wenn vieles darin schon aus den späteren medizinischen Texten bekannt war, so wußte man früher doch nicht, daß es auf so alter Überlieferung beruht.

An die Entdeckung und Entzifferung der Bowerhs. haben sich bekanntlich eine ganze Reihe weiterer archäologischer Entdeckungen auf dem alten Kulturboden Ostturkestans angeschlossen. Eine auf den neuesten Daten beruhende Übersicht über „die archäologischen und literarischen Funde in Chinesisch Turkestān und ihre Bedeutung für die orientalistische Wissenschaft" hat kürzlich W. Geiger in seiner Erlanger Prorektoratsrede vom 4. November 1912 gegeben, wo auch die grundlegende Bedeutung von H.'s Forschungen entsprechend gewürdigt ist. So geschah es auf Hoernle's Anregung, daß 1893 die indische Regierung ihre Vertreter in Kaschmir, Ladak und Kaschgar beauftragte, dort nach alten Hss. zu forschen und dieselben anzukaufen. Die dadurch erzielten Ergebnisse veranlaßten Aurel Stein zu seiner ersten Expedition nach Ostturkestan 1900—1901, welche nächst der russischen Expedition Klementz (1898) die erste zum Zweck von Ausgrabungen unternommene wissenschaftliche Reise in

diese Gegenden war; denn die früheren Reisenden wie Prschewalski, Regel, Younghusband, Dutreuil de Rhins, Sven Hedin hatten geographische und naturwissenschaftliche Zwecke verfolgt und nur zufällig auch einige archäologische Entdeckungen gemacht. Auch die bekannten drei deutschen Expeditionen von Grünwedel und Lecoq 1902—1907, die umfassende zweite Forschungsreise von Stein 1906—1908, die japanische Expedition von Otani 1902—1903, die französische von Pelliot 1907—1909 gehen direkt oder indirekt auf die Anregung zurück, welche von der Entdeckung und Lesung der Bowerhs. ausging. So kommt zu dem inneren Wert der hier geleisteten Arbeit noch die Bedeutung der Impulse hinzu, die sie zu ähnlichen Forschungen gegeben hat. Der indischen und bengalischen Regierung gebührt Dank für die Veröffentlichung und würdige Ausstattung des monumentalen Werkes.

J. Jolly.

---

*A Manual of the Kāshmīrī Language, comprising grammar, phrase-book, and vocabularies, by George A. Grierson, C. I. E., Ph. D.* (Halle), D. Litt. (Dub.). Oxford, at the Clarendon Press, 1911. 2 vols. Pp. 160, 211. Price 12/— net.

Als ich im Jahr 1885 einen Monat in Kashmīr verbrachte, benutzte ich als Mittel zur Verständigung mit den Eingeborenen des schönen Alpentals von Śrīnagar Hindūstānī und Sanskrit. Das ist ungefähr dasselbe, als wenn ein Reisender in Italien sich mit Französisch und Lateinisch durchhilft. Künftig wird der erholungsbedürftige Beamte und der nach Trophäen dürstende Sportsman imstande sein, mit den Dörflern in ihrer eigenen Sprache zu verkehren, wenn er die beiden zierlichen, sauber gedruckten Goldschnittbändchen mit sich führt, mit denen uns Sir George Grierson vor zwei Jahren beschenkt hat. Für die indische Linguistik ist die Kāshmīrī deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie die Hauptvertreterin der von Grierson als „Moderne Piśācha-Sprachen" bezeichneten Dialekte ist; s. ZDMG., Bd. 66, S. 77 ff. An gedruckten Texten lagen bisher nur eine Bibelübersetzung, Knowles's „Kāshmīrī Proverbs" und das nach dem Tode des verdienten K. F. Burkhard in Bd. 49 und 53 dieser Zeitschrift veröffentlichte Gedicht „Yūsuf Zulaikhā" vor. Der Grundstock von Grierson's Manual sind gegen 2000 idiomatische Phrasen mit englischer Übersetzung, die er vor zwölf Jahren aus dem Munde zweier Kāshmīrīs niedergeschrieben hatte. Diese Sätze sind nach Stichworten alphabetisch geordnet und bilden die Grundlage einerseits eines genauen, mit Stellenangaben versehenen Kāshmīrī-englischen Vokabulars (Vol. II) und andererseits einer Skizze der Grammatik, welche den Übungsstücken vorausgeschickt ist. Die Hauptschwierigkeit der Kāshmīrī besteht

in der Existenz der kurzen, sogenannten *mātrā*-Vokale. Es bedurfte eines sehr feinen Ohres, um diese richtig zu hören, und eines geschulten Linguisten, um aus ihnen, wie es Grierson gelungen ist, die äußerst verwickelten Umlautsgesetze — eine Art von regressiver Vokalharmonie — abzuleiten, ohne deren Verständnis die Flexion der Kāshmīrī ein Buch mit sieben Siegeln bleibt. Die Deklination hat Grierson auf vier und die Konjugation auf drei Paradigmen reduziert. Am schwierigsten zu erlernen ist die Flexion und grammatische Konkordanz der Adjektive und der ihrer Analogie folgenden Genitive, Infinitive und Partizipien, die Flexion der Pronomina, welche im Singular besondere Formen für belebte Maskulina, belebte Feminina und unbelebte Dinge besitzen, und der Pronominalaffixe, durch die man unwillkürlich an die analogen Bildungen im Semitischen, Persischen und Türkischen erinnert wird. Grierson's knappe und lichtvolle Darstellung aller dieser Merkwürdigkeiten wird jedem Freunde der Sprachwissenschaft einen hohen Genuß bereiten, der aber bei denen, die Kashmīr schon einmal besucht haben, mit Wehmut gepart sein wird und mit dem Wunsche, diese Sprache noch einmal inmitten der Schneeriesen und unter den Deodars des Himālaya erklingen zu hören. Möge Grierson's Werk vielen der Glücklichen, welche die Fahrt von Bāramūla nach Srīnagar und in die Seitentäler des Jhelam antreten, ein angenehmer und nützlicher Reisekamerad sein!

E. Hultzsch.

---

*A History of Fine Art in India and Ceylon from the earliest times to the present day, by Vincent A. Smith.* With 386 illustrations. Oxford, at the Clarendon Press, 1911. Price £ 3. 3 s. net. Pp. XX, 516.

In diesem schönen Werke versucht der Verfasser zum ersten Mal eine systematisch geordnete Beschreibung der Denkmäler der indischen Skulptur und Malerei, wie sie Fergusson bereits im Jahr 1876 für die Bauwerke der Inder geliefert hatte. Für ein solches zusammenfassendes Werk lag eine Fülle von Stoff vor, besonders in den Veröffentlichungen des Archaeological Survey of India. Die Sichtung, Anordnung und ästhetische Beurteilung dieses überreichen Materials war eine dankbare, aber schwierige Aufgabe, der nur eine mit großer Arbeitskraft und langjähriger Erfahrung ausgerüstete Persönlichkeit gewachsen war. Es versteht sich von selbst, daß Smith, wie jeder Kunsthistoriker unserer Tage, das photographische Reproduktionsverfahren für die bildliche Erläuterung des Textes benutzt hat. Die Originalphotographien stellten ihm eine große Anzahl öffentlicher und privater Sammlungen in England, Indien und Ceylon zur Verfügung.

In einem einleitenden Kapitel (I) nimmt Smith Stellung gegen die einseitige Überschätzung der indischen Kunst, aber auch gegen völlig absprechende Urteile. „I am convinced", sagt er (S. 4), „that India has produced at various periods not a few works of Fine Art in both Sculpture and Painting, which are entitled to take high rank on their aesthetic merits, and not merely as historical documents or archaeological curiosities." Jeder unbefangene Leser, dessen Auge sich an den von Smith gegebenen Abbildungen erfreut, wird ihm Recht geben. Kapitel II bis XI beschäftigen sich mit der Kunst der Hindus und XII bis XIV mit derjenigen der indischen Muhammedaner. Hiervon enthalten Kapitel II und XII eine kurze Geschichte der Architektur mit Abbildungen typischer Beispiele (unter ihnen eine vorzügliche Aufnahme des „Tāj" zu Agra auf Tafel 97). In Kapitel III finden wir auf Tafel 13 ein wahres Prachtstück: das von Oertel 1905 entdeckte Löwenkapitäl der Aśōka-Säule in Sārnāth bei Benares. „It would be difficult to find in any country an example of ancient animal sculpture superior or even equal to this beautiful work of art, which successfully combines realistic modelling with ideal dignity, and is finished in every detail with perfect accuracy" (S. 60). Es folgen in Kapitel IV Beispiele der herrlichen Skulpturen der griechischen Künstler von Gandhāra, die im Anschluß an hellenische Vorbilder den Buddha-Typus geschaffen haben und deren Einfluß sich durch alle folgenden Perioden der indischen wie der zentral- und ostasiatischen Kunst verfolgen läßt. In dem Kapitel über mittelalterliche und neuere Hindu-Skulptur (VII) besitzt Tafel 48 historisches Interesse, wenn auch geringen Kunstwert. Sie enthält Photographien dreier Porträtfiguren auf dem heiligen Berge von Tirupati, welche laut Aufschrift den König Kṛishṇarāya von Vijayanagara (A. D. 1509—29) und seine beiden Gattinnen darstellen. Ein beliebtes und wirkungsvolles Motiv, das an den Merkur des Giovanni da Bologna erinnert, ist der tanzende Śiva, von dem Exemplare aus Tanjore (Fig. 174) und Colombo (Tafel 51) abgebildet sind. Zur Einführung in die Wunder von Ajaṇṭā dient Kapitel VIII. Da das wertvolle Werk von Griffiths vergriffen ist, würde es sich m. E. empfohlen haben, eine größere Anzahl dieser entzückenden Fresken abzubilden. Dasselbe gilt von den Fresken von Sīgiriya in Ceylon. Die drei abgebildeten (Tafel 58 bis 60) sind so ansprechend und lebensvoll, wenn auch eigenartig und übertrieben in den Formen, daß man gern alle 21 sehen möchte, von denen sich Kopien im Museum zu Colombo befinden. Die moderne Malerei steht entweder unter dem Einfluß der indopersischen Konturzeichnung (welche in Kapitel XIV behandelt wird) oder der europäischen Kunst. Auf S. 334 lies „Dharmarāja on buffalo" statt „on black bull" und auf S. 344 „Varadarāja" statt „Vamtharāja". Ebenda steht „Manmadah" für „Manmatha" (Cupido) und „Kuthee Davee" für „Rati Dēvī" (seine Gemahlin). Zu den dort erwähnten „zusammengesetzten Figuren" gehören zwei kunstvoll

geschnitzte Säulenkapitäle im Palaste des Chauṭar, eines pensionierten, der Jaina-Sekte angehörigen Fürsten zu Mūḍabidure im South Canara District, die ich im Jahre 1901 photographiert habe und hier beifüge (siehe nebenstehende Tafel). Nach der Ansicht meines Gewährsmannes sind die hier abgebildeten Personen Kṛishṇa und seine Gōpīs. In Wirklichkeit kann der auf dem Elephanten knieende Bogenschütze nur der Liebesgott sein, während der andere Reiter vielleicht dessen Freund Vasanta, den Frühling, darstellt. Smith ist der Ansicht, daß „such grotesque freaks of design are painfully vivid illustrations of the degradation suffered by art when an exuberant fancy is allowed to run riot unchecked by good taste" (S. 344f.). Jedenfalls sind diese Verirrungen Beweise von beträchtlicher Erfindungsgabe und technischer Geschicklichkeit. Tafel 72 enthält eine stimmungsvolle Darstellung des „Mēghadūta" von Tagore; dagegen ist der bedeutendste unter den modernen Künstlern Indiens, Ravivarman, durch keines seiner Werke vertreten.

Die vorstehenden kurzen Bemerkungen haben nur den Zweck, die Aufmerksamkeit auf Smith's ausgezeichnetes und dankenswertes Werk zu lenken, dem ich weite Verbreitung und neue, vermehrte Auflagen wünschen möchte.

E. Hultzsch.

---

*Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. Compiled by T. H. Darlow, M. A., and H. F. Moule, M. A.* In two Volumes. Vol. 2. — Polyglots and Languages other than English. London, The Bible House, 1911.

Der erste Band dieses Werkes, der 1903 erschienen ist, befaßte sich mit der Aufzählung von Bibeln und Bibelteilen in englischer Sprache. Auf 428 Seiten konnten dort 1410 solche Ausgaben angegeben und beschrieben werden. Der vorliegende zweite Teil des Werkes bringt in 3 umfangreichen Bänden (als Band 2, 3, 4 gezählt) auf 1750 Seiten engeren Druckes eine mehr oder weniger ausführliche Aufzählung und Beschreibung der Ausgaben von Bibeln und Bibelteilen in andern Sprachen. Zunächst werden 67 Polyglotten aufgeführt, dann folgen die Drucke von Bibeln und Bibelteilen in mehr als 600 verschiedenen Sprachen und Dialekten. Die Sprachen sind — und im allgemeinen wohl mit Recht[1]) — streng alphabetich, und die einzelnen Drucke innerhalb der einzelnen Sprachen und Dialekte streng chronologisch geordnet, sodaß man sich leicht zurecht-

---

1) Diese Anordnung bringt aber auch manche Nachteile! So findet man die jüdischen Targume unter „Chaldee" (!) behandelt, das Samaritanische Targum unter „Samaritan", die Christlich-Palästinischen Texte unter „Ancient Syriac" (!). Auch sonst ist öfters Engzusammengehöriges weit auseinandergerissen.

# Geschnitzte Säulenkapitäle in Mūdabidure.



Pañcha-nārī-turaga.



Nava-nārī-kuñjara.

E. Hultzsch, photo. Lichtdruck v. Gebr. Plettner.

finden kann[1]). Zudem erleichtert das Auffinden der einzelnen Ausgaben eine übersichtliche Zusammenstellung der Sprachen und Dialekte am Anfang und ausführliche auch den 1. Band mit berücksichtigende Indices am Schluße (S. 1721—1849), die der Reihe nach behandeln: 1. Languages and Dialects, 2. Translators, Revisors, Editors etc., 3. Printers, Publishers etc., 4. Places of Printing and Publication, 5. General Subjects (Names of Bibles etc.). In diesen Indices sind die in den Anmerkungen erwähnten Werke nicht immer mit berücksichtigt.

Die einzelnen Drucke, 9848 an der Zahl, einschließlich der im ersten Teil behandelten englischen Bibeln — viele Hundert weiterer Drucke sind in den ergänzenden Noten aufgezählt — sind durchgehend gezählt, sodaß man in Zukunft durch Angabe einer einzigen Zahl die meisten, der bis etwa 1900 in irgend einer Sprache fertiggestellten Drucke einer Bibel oder eines Bibelteiles bibliographisch eindeutig wird zitieren können[2]). Das ist indessen nur möglich geworden dadurch, daß die Bearbeiter des Werkes mehr geboten haben als nach dem Titel des Buches zu erwarten wäre. Sie haben sich nämlich nicht nur auf die Ausgaben beschränkt, die wirklich in der Bibliothek der British and Foreign Bible Society vorhanden sind, sondern sie haben außerdem alle andern Ausgaben, die ihnen bekannt geworden sind, in Klammern an die in Betracht kommende Stelle gesetzt und mitgezählt, und sich — was besonders dankenswert ist — nicht damit begnügt, die einzelnen Ausgaben bloß kurz anzuführen, sondern haben bei den wichtigeren neueren und bei den seltneren und wichtigeren älteren Ausgaben Beschreibungen mit bibliographischen oder die Geschichte einer Übersetzung behandelnden Angaben hinzugesetzt.

Die Arbeit ist geleistet worden im Auftrage des Komitees der British and Foreign Bible Society im wesentlichen von den beiden im Titel genannten Herren, T. H. Darlow, dem „Literary Superintendent of the Bible Society", und seinem „friend and colleague" Horace F. Moule. Außerdem hat aber eine große Zahl von Mitarbeitern, die auf S. 11—14 aufgezählt sind, und unter denen besonders Eb. Nestle's rühmend gedacht wird, bei dem Zustandebringen des Werkes wesentliche Hilfe geleistet. Die Ausführung der Arbeit hat 12 Jahre in Anspruch genommen. Der Druck und die ganze Ausstattung des Werkes ist sehr schön und übersichtlich, bedeutende

1) Es berührt ja allerdings eigenartig, wenn das Wort „Aramaic" sich in keiner der Listen findet. Überhaupt findet man bei der Klassifizierung der einzelnen Sprachen nicht selten Angaben, die zeigen, daß die in der Einleitung genannten mitarbeitenden Fachleute nicht immer genügend zu Worte gekommen sind.

2) Die durchgehende Zählung aller Ausgaben hat den großen Nachteil, daß sehr viele und oft recht wichtige Werke, die den Herausgebern erst später bekannt wurden, in Anmerkungen gesetzt werden mußten und nicht gezählt werden konnten, offenbar nur, weil die Zählung nicht nochmals umgeworfen werden sollte.

Schenkungen, die der Bible Society gemacht worden sind, haben die Herausgabe des Werkes ermöglicht.

Gewiß wird in einem Werke wie dem vorliegenden in erster Linie über die älteren und neueren zu Missionszwecken gedruckten Ausgaben zuverlässige Auskunft zu holen sein, und für dieses oft schwer übersehbare Gebiet, über das genauere Angaben selten vorhanden sein werden, wird dies Katalogwerk wohl dauernd grundlegend bleiben. Ganz besonders muß das gelten von den zahlreichen Ausgaben in den verschiedensten Sprachen, die die Bible Society selber herausgegeben hat. Aber die Namen der Mitarbeiter, die in der Vorrede aufgezählt sind, bürgen dafür, daß auch aus den andern Partien des Buches zuverlässige Nachricht zu holen ist.

Kein Benutzer des Werkes ist imstande, das Werk in allen seinen Teilen oder auch nur in der Mehrzahl derselben fachmännisch zu beurteilen. Jeder ist angewiesen, auf Stichproben, die er aus den ihm näher gelegenen Gebieten macht. Daß ein solches Werk nicht ohne Fehler sein kann, ist eigentlich selbstverständlich. „No one can recognize the imperfections of this Catalogue more clearly than the compilars themselves. We frankly admit sins of omission and commission", so sagen die Herausgeber selber; dann aber fügen sie hinzu: „We shall gratefully welcome any corrections and additions with which we may be favoured by those who use the book". Auch ich konnte nur Stichproben anstellen, und habe zu diesem Zwecke die Angaben des Katalogs über die arabischen Bibelausgaben genau, verschiedene andere an einzelnen Beispielen geprüft.

Von modernen katholischen Bearbeitungen der arabischen Bibel ist unter dem Jahre 1882 als Nummer 1714 erwähnt die von den Jesuiten in Bairût veranstaltete Übersetzung; sie ist nach den Angaben des Catalogues 1878—82 erschienen. In dem mir zugänglichen Exemplar ist der 1. Band von 1876, der 2. von 1885, der 3. (das N. T.) in 2. Auflage von 1882. — Vollkommen fehlt aber die von den Dominikanern in Mosul herausgegebene, von Joseph David, Chorepiscopus der syrischen Kirche, bearbeitete „Bibla sacra. Versio Arabica. Mausili, Typis Fratrum Praedicatorum. (Tom. 1: 1875, 2: 1876, 3: 1878, 4 (N. T.) 1876.) Sie legt den Vulgatatext zugrunde und gibt gelegentliche Abweichungen des Grundtextes an; sie ist von der von den Jesuiten veranstalten Übersetzung durchaus verschieden.

Auch hinsichtlich der älteren von katholischer Seite bearbeiteten Ausgaben sind die Angaben des Catalogues nicht genau. Der 1752 in Rom bei Angelo Rutili erschienene Teil der Bibel (Nr. 1660) ist nicht eine „New edition" der Bibel von 1671, sondern eine ganz neue Bearbeitung derselben. Ein Blick in das von mir nach 5 verschiedenen Übersetzungen[1]) edierte Stück Gen. 22, 1—19

1) Rom 1671, Rom 1752. Smith-Van Dyck, Übersetzung der Dominikaner in Mosul und der Jesuiten in Bairût.

(Die arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig, Hinrichs, 1904 S. 3 ff.) beweist das zur Genüge.

Ob die unter Nr. 1684 erwähnte Ausgabe der Bibel in der Übersetzung des Fâris eš-Šidiâķ überhaupt erschienen ist, hatte ich bezweifelt[1]). Die Übersetzung ist aber wirklich 1857 in London von der „Society of Propagating Christian Knowledge" herausgegeben worden, denn auf eine Anfrage bei der SPCK. in London erhielt ich am 18. 3. 13 die Auskunft: „The Society duly published a complete version of the Holy Bible in Arabic in the circumstances stated by you and we have a copy of this in our Library here. It has long since been sold out". Das Buch scheint eine Seltenheit zu sein, jedenfalls befindet es sich weder in der Bibliothek des „British Museum" noch in der der „British and Foreign Bible Society".

Bei der Bemerkung (zu No. 1688) über die heute am meisten verbreitete arabische Bibelübersetzung von Smith und van Dyck, die 1864 fertiggestellt und 1865 zum ersten Male vollständig veröffentlicht wurde, hätte die Beihilfe von Fleischer und Roediger (vgl. Journ. of the American Oriental Society Bd. IX, S. 279 f.) wohl erwähnt werden können.

Eine Übersetzung des Lukasevangeliums in den ägyptisch-arabischen Vulgärdialekt (auf Kosten der BFBS. in Bûlâķ gedruckt), ist wohl zu spät erschienen (einer der beiden in meinem Besitze befindlichen Drucke ist 1905 fertiggestellt) und deshalb in diesem Katalog wohl noch nicht berücksichtigt, obwohl sich sonst darin gelegentlich noch Werke finden, die erst 1910 erschienen sind.

Bei den jüdisch-arabischen Ausgaben sind im wesentlichen nur solche erwähnt, die zu Missionszwecken angefertigt sind. Daß von Saadja's Übersetzung mehr erschienen ist als die Pentateuch-Polyglotte, Constantinopel 1546 und Derenbourg's Ausgaben, ist den Herausgebern nicht bekannt. Zwar ist bei Nr. 1701 darauf hingewiesen, daß die von de Lagarde herausgegebenen „Materialien" (ergänze: „Bd. 1") Gen. und Ex. in der Übersetzung Saadja's enthalten, aber auf S. 80 fehlt jeder Hinweis darauf. Und auf so manches andere, was hierher gehörte[2])! Besonders vermisse ich hier den Hinweis auf den in Jerusalem 1894—1901 erschienenen jemenischen Pentateuch, der lediglich in einer Anmerkung zu Nr. 2425 abgetan wird, wo von den Targumen die Rede ist, die — wie schon oben bemerkt — unter „Chaldee" stehn! Denn ebendieser Pentateuch enthält doch auch den vollständigen Text von Saadja's Pentateuchübersetzung, und mußte daher hier erwähnt werden; und daß bei den Targumen diesem Drucke nur eine Anmerkung gewidmet wird, entspricht auch nicht recht seiner Bedeutung, denn es ist doch der weitaus zuverlässigste Druck des Targum Onkelos, der zurzeit existiert!

Ganz schlimm ist es mit den Ausgaben des samaritanisch-

1) Vgl. „Die arab. Bibelübersetzungen", Seite V.

2) Allein der Katalog der Bibliothek der D. M. G. enthält etwa 10 Werke, die hier genannt werden konnten und nicht zu finden sind.

arabischen Pentateuchs in diesem Katalog bestellt. Wenn irgend etwas, so mußte hier doch die von Abraham Kuenen besorgte Ausgabe von Genesis (Leiden 1851) und Exodus und Leviticus (Leiden 1854) erwähnt werden, daneben die Veröffentlichung von Deut. 1—11, durch Joseph Bloch (Berlin 1901). Man hätte auch noch allerlei andere Veröffentlichungen von Stücken dieser Übersetzung anführen können, ehe man gerade Hwiid's 1780 erschienenes „Specimen" nannte, das lediglich den Text von Gen. 49 nach der Barberinischen Triglotte bietet, und das den Herausgebern allein bekannt ist, obwohl es auch nicht in der Bibliothek der Society sich befindet.

Diese Nachlese für die arabischen Bibelübersetzungen zeigt, daß die „sins of omission and commission" des Katalogs in der Tat nicht ganz unbedeutend sind. Auch bei andern Teilen des Katalogs könnte ich allerlei nachtragen. Schon die Bibliothek der D. M. G. besitzt mehrere in ihrem gedruckten Katalog verzeichnete Bibelausgaben, die sich in dem „Catalogue" nicht finden. Nun wird ja niemand den „Catalogue" über eigentlich wissenschaftliche Ausgaben befragen, die man in Spezialarbeiten besser finden kann. Aber auch zu Missionszwecken gedruckte Bibelteile wüßte ich zu nennen, die der Katalog nicht bietet.

Es wäre aber undankbar, wenn man nicht die große Fülle des Gebotenen dankbar anerkennen würde. In der Aufzählung und in den Bibliographischen Angaben über die zu Missionszwecken hergestellten Bibelausgaben liegt der besondere Wert dieses Katalogs, und hier bietet er ein sehr wertvolles und schwer zugängliches Material, und ist — das kann man wohl sagen — ein nur selten versagendes Nachschlagewerk; für dieses Gebiet wird es auf lange Zeit als Standard Work zu gelten haben, und allen denen, die am Zustandekommen des Werkes mitgearbeitet, oder es finanziell unterstützt haben, gebührt aufrichtiger Dank![1])

Kahle.

---

*Johannes Leipoldt und W. E. Crum. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici. Series II. Tom. IV. Senuthii Archimandritae vita et opera omnia. III. Text.* Paris (C. Poussielgue), Leipzig (O. Harrassowitz). 1908. 270 S. Preis Mk. 13.60[2]).

Wer koptische Grammatik, vor allem die Syntax, eingehender zu behandeln sucht, spürt es allenthalben als einen großen Mangel, daß bei der umfangreichen Literatur sich verhältnismäßig weniges

1) Das Werk befindet sich in der Bibliothek der Gesellschaft (= Ib 1, vgl. Zugangsnummer 13181).

2) Diese Anzeige einer Schenute-Edition, die uns Herr Prof. Junker schon vor längerer Zeit zugesandt hat, übergeben wir jetzt, sie an den Grohmann'schen Artikel (oben S. 187—268) ideell anschließend, der Öffentlichkeit. (Die Red.)

durchaus brauchbares Material findet. Das Meiste ist Übersetzungsliteratur, und aus ihr ist fast unterschiedslos genommen, was an Syntaktischem festgestellt wurde. Aber das ist und bleibt ein bedenklicher Weg, den Geist einer Sprache und den ihr eigentümlichen Aufbau zu bestimmen. Immer wieder fragt man sich und kann es nicht beantworten, was da der griechischen Vorlage zuliebe geschehen und was ursprünglich koptisch ist.

Der einzige Schriftsteller, der uns umfangreiche wirklich koptische Texte hinterlassen hat, ist Schenute von Atripe. Bei ihm findet sich eine urwüchsige Sprache, wie sein fanatischer, rastloser Geist sie dachte und seine scharfe Feder sie niederschrieb. Da langen unsere gewöhnlichen syntaktischen Regeln nicht mehr — sicherlich oft, weil der temperamentvolle Apa sich in seinem Feuereifer nicht allzuviel um formhafte Rede gekümmert hat, — dann aber in vielen anderen Fällen, weil wir hier einer Sprache gegenüberstehen, die sich nicht in den engen Schranken zu bewegen brauchte, wie sie die griechische Vorlage dem Übersetzer vorschob. Jeder Brief und jede Rede Schenute's stellt uns vor Probleme und zeigt uns nicht selten offen, wie manche grammatische Regeln zu modifizieren sind.

Eine Gesamtausgabe der Schenutewerke, die bisher nur zum Teil und ungenügend publiziert waren, muß darum vor allem von jedem willkommen geheißen werden, der sich für koptische Sprache interessiert. Johannes Leipoldt hat im Verein mit W. E. Crum sich dieser schwierigen Aufgabe unterzogen, die Viten und die überall zerstreuten Werke Schenute's zu sammeln und zu edieren. Im vorliegenden Band bringt er die Texte, die nach Möglichkeit durch Kollation mit Original oder Photographie sichergestellt wurden und so eine Garantie für Zuverlässigkeit bieten.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß fast zu gleicher Zeit eine andere Schenute-Ausgabe unternommen wurde: die „Oeuvres de Schenoudi" von E. Amélineau und daß jene Ausgabe an Genauigkeit und Zuverlässigkeit hinter der vorliegenden bedeutend zurücksteht, so daß man nicht im Zweifel sein kann, welche der beiden Editionen man zu wählen hat, wenn es sich darum handelt, eine sichere Grundlage zur Bearbeitung dar Schenute-Texte zu suchen.

H. Junker.

---

*Nils Nilsson: Études sur le culte d'Ichtar — Archives d'Études Orientales publiées par I.-A. Lundell.* Upsala: K. W. Appelberg. (Leipzig: Otto Harrassowitz; Paris: Ernest Leroux; St. Petersburg: N. Karbacinkow). Vol. 2. 1911.

Wie N. Söderblom in einem Vorworte mitteilt, enthalten diese *Études* nur einen Teil einer größeren Arbeit, die Nilsson im Jahre 1906 als schwedische Doktorarbeit schrieb. Der junge Gelehrte ist seitdem schon im Jahre 1908 im Alter von 28 Jahren

von einer Brustkrankheit dahingerafft worden und hat also nicht selbst die letzte Hand an diesen Aufsatz legen können.

Sein frühzeitiger Tod muß als ein Verlust für die Wissenschaft bezeichnet werden, denn die im „Archiv" veröffentlichte Untersuchung legt von der Arbeitsweise des Verfassers ein sehr gutes Zeugnis ab. Er trägt mit großem Fleiß das zum Thema gehörige Material zusammen, und sein Urteil ist nüchtern und besonnen.

Der Verfasser behandelt die vielbesprochene Erzählung Herodots (I, 199) über die Prostitution im Tempelhof der Ištar, wo jedes babylonische Weib einmal in seinem Leben sich einem fremden Manne hingeben mußte. Er belegt die eigentümliche Sitte mit vielen Parallelerscheinungen bei anderen Völkern und meint, daß die Nachricht Herodots nicht übertrieben sei (S. 1—10); aber wie erklärt sich diese Sitte? Bachofen, Lubbock, Duhm u. a. betrachten sie als ein Rest der Gemeinschaftsehe (Polyandrie, Matriarchat). Nilsson möchte in diesem Falle sie lieber als Rest der Exogamie erklären: „Mieux vaudrait, ce semble, songer à quelque vestige de l'époque totémiste où l'endogamie était interdite. Avant de pouvoir appartenir à un homme de son propre clan, la femme devait appartenir à un étranger. Ce n'est là qu'une supposition pour laquelle je ne saurais avancer aucun appui. Cependant une idée de ce genre a pu premièrement servir de fondement à l'usage en question, même si cet usage, tel qu'il se présente, se laisse mieux expliquer de la façon que nous allons exposer" (S. 16).

Bei verschiedenen Völkern soll das Weib vor oder nach der Ehe sich einem Priester hingeben. Dieser ist in diesem Falle Repräsentant des Gottes und soll z. B. nach Blau (ZDMG. 16, S. 624) bei den Duschik-Kurden zum Weibe sagen: „Ich bin der große Bulle, kein Mastochse", worauf das Weib antwortet: „Ich bin die junge Kuh". Bei den Babyloniern ist's kein Priester, sondern ein Fremder, der den Akt vollzieht. Dies wird ausdrücklich von Herodot betont und stimmt mit der Angabe im Jeremiasbrief 42—43. Auch zu Byblos, wo eine ähnliche Sitte herrschte, wurden nur Fremde zugelassen, und nach arabischen Autoren gaben die Weiber in Jemen und ʻOmān sich ohne Scham den Fremden hin.

„Pourquoi, dans tous ces cas, est-ce un étranger qui joue le rôle du prêtre? Evidemment parce que, à l'égal du prêtre, il y a en lui un principe magique".

Westermarck hat nämlich gezeigt, daß der Fremde überall als eine mythische Person betrachtet wurde. Man könne nie wissen, ob er nicht ein maskierter Gott wäre. So erklärt sich die Sitte dem Fremden sein Weib zu geben, und auch die babylonische Form dieser Sitte wird dadurch erklärt.

Nilsson schließt sich dieser Erklärung an, besonders weil die Handlung im Tempel der Göttin geschah, und weil der Fremde zu dem Weib sagen sollte: „Ich rufe die Göttin *Mylitta* für Dich an".

Das Weib mußte am heiligen Orte der Göttin der Fruchtbarkeit sein Opfer darbringen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Nilsson mit dieser Erklärung auf der richtigen Fährte war. Die eigentümliche Sitte kann nicht als Rest anderer sozialer Verhältnisse erklärt werden, sondern hängt eng mit dem Kultus der Göttin zusammen. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. Dieser Kultus muß vom Wesen der Göttin beeinflußt sein, muß in irgend einer Weise mit Mythen in Verbindung stehen, die einen solchen geschlechtlichen *abusus* verlangen. Denn das ist ja ohne weiteres einleuchtend: wäre die betreffende Göttin eine keusche Jungfrau, etwa wie die römische *Vesta*, dann hätten solche geschlechtliche Ausschweifungen an der heiligen Stätte nie vorkommen können. Um die Sitte zu verstehen, müssen wir den Charakter der Göttin und ihr Verhältnis zu den andern Göttern kurz betrachten.

Alle semitische Göttinnen, deren Wesen uns einigermaßen verständlich sind, erweisen sich überall als verschiedene Lokalformen Einer Göttin. Diese Göttin hatte einen legitimen Gemahl zugleich aber einen außerehelichen Buhlen. So erzählt überall die Götterlehre, und diese Götterlehre rührt von einem Naturmythus her, der in seiner einfachsten und ursprünglichsten Form bei den Südsemiten belegt ist.

Hier sind die drei großen Götter, Sonne, Mond und Venusstern als 1 Weib und 2 Männer gedacht. Die weibliche Sonne ist die Gemahlin des Mondgottes, indem die allmonatliche Konjunktion von Mond und Sonne zur Neumondzeit bei den Arabern wie bei den meisten anderen Völkern als geschlechtlicher *congressus* (σύνοδος) aufgefaßt wird. Wenn aber der zunehmende neue Mond nach dreitägigem Beischlaf sich vom Sonnenweib entfernt, nähert sich ihr der männliche Venusstern und wohnt ihr in der Konjunktion bei. Deshalb wird z. B. in der lettischen Mythologie nicht allein der Mondgott sondern auch der Venusgott als Buhle der Sonnenfrau besungen[1]), und bei den Arabern ist zwar der Mondgott der legitime Gemahl der Sonnengöttin, aber es gibt auch Anzeichen dafür, daß diese gelegentlich zugleich mit dem Venusgott *'Aṯtar* in geschlechtliche Beziehung gebracht wird[2]).

In der nordsemitischen Mythologie hat eine Verschiebung in der Naturgrundlage dieser Götter stattgefunden, indem Sonne und Venus (wie bekannt) die Rollen vertauscht haben. Die Sonne ist ein Mann geworden, während umgekehrt die Venus weiblich geworden

1) Siehe W. Mannhardt, Die lettischen Sonnenmythen. Zeitschr. für Ethnologie, Bd. 7, besonders die Lieder Mannh. Nr. 14, 73, 76, 49, 50, 74; s. ferner E. Siecke, Götterattribute, Jena 1909. S. 27.

2) So z. B. in der südarabischen Inschrift Gl. 282, wo die Sonnengöttin als „Weib" *'Aṯtar*'s erwähnt wird, oder in Hal. 152, 3, wo mit der „Göttin 'Aṯtars" wohl nur die Sonnengöttin gemeint sein kann.

ist. Die geschlechtlichen Beziehungen zwischen den drei Gottheiten sind aber dieselben wie bei den Südsemiten. Die große semitische Göttin, die hier mit dem Venussterne (*Ištar*, *'Aštart*) identifiziert wird, verkehrt in der Konjunktion abwechselnd mit dem Mondgott und dem Sonnengott.

Ihr eigentlicher Gemahl ist gewöhnlich der als alter Mann gedachte Mondgott (*Sin*, *Aššur*, *Hadad*, *Jahwe*), denn durch ihn ist sie am Morgen der Zeiten die Mutter aller lebendigen Wesen geworden. Wie der Mondgott der Vater des ganzen Daseins, besonders des Volkes und des Königs ist, so ist *Ištar* wie die Sonnengöttin bei den Südsemiten die große Muttergöttin; sie ist die Mutter des ganzen Menschengeschlechts, die Mutter des Volkes und des Königs. Diesem Gemahl ist sie aber nicht treu, denn ihr jugendlicher Buhle ist der junge Sonnengott (*Šamaš*, *Ba'al*, *Marduk*, *Tammuz-Adôn*), und gerade ihr Verhältnis zum Sonnengott, anscheinend kinderlos gedacht, tritt in der nordsemitischen Mythologie besonders im Adonismythus sehr stark hervor.

Dieser Naturmythus wirkt nun nicht allein im Kultus, sondern überall in der Religion und im Menschenleben. Der Mondgott war von uralter Zeit an der semitische Hauptgott, und die Auffassung dieses Gottes als eines guten barmherzigen Vaters der Menschen hat einen ungeheuren Einfluß auf die ethische Weiterbildung der Naturreligion gehabt. Dagegen ist die semitische Muttergöttin nicht in ähnlicher Weise eine ethische Gestalt geworden. Wie Robertson Smith richtig betont hat[1]), tritt hier die naturalistische, physische Seite der Mutterschaft weit stärker als die sittliche hervor, und die geschlechtlichen Beziehungen dieser Göttin treten überall in den Vordergrund.

Schon bei den Südsemiten, wo sie als Sonnengöttin verehrt wird, ist ihr Kultus mit geschlechtlichen Exzessen verbunden. Als Muttergöttin ist sie allerdings die Göttin der Ehe, die den Kindersegen schenkt[2]), aber in den südarabischen Tempeln existierte wahrscheinlich, wie man aus der sogenannten Hierodulenliste schließen kann, ein ganzer Stab weibliche Hierodulen, und Tempelinschriften erzählen in grober Sprache von ähnlichen geschlechtlichen Ausschweifungen in den Heiligtümern, wie Herodot vom babylonischem Ištar-Tempel berichtet[3]).

Reichlicheres Material gewährt uns einen besseren Einblick in die nordsemitische Auffassung dieser Göttin und in die davon abhängigen kultischen Rite. Wir wissen, daß der Kultus überall die

1) Religion der Semiten, deutsche Übersetzung von R. Stübe, S. 41 f.

2) So z. B. in der Inschrift Der. 11, Études sur l'épigraphie du Yémen (Extrait du Journal asiatique) Paris 1884, par J. et H. Derenbourg.

3) Fr. Hommel, Südarabische Chrestomathie, S. 117. — Ägypten in den südarabischen Inschriften (Sonderabzug aus „Aegyptiaca", Festschrift für Georg Ebers. Leipzig 1897). — D. H. Müller, Südarabische Alterthümer im Kunsthist. Hofmuseum. Wien 1899, S. 20 ff.

Göttermythen widerspiegelt, und daß das ganze irdische Leben, so gut es ging, dem himmlischen Vorbild angepaßt wurde. Deshalb hat Mannhardt sicher das Richtige getroffen, wenn er die in Rede stehende Sitte als Ritus beim Adonisfeste auffaßt. „Die Frauen ahmten das Beispiel der Aphrodite selber nach". „Sie handelten als Abbilder, Stellvertreterinnen, Vervielfältigungen der Göttin". „Stellte aber jedes Weib die Göttin dar, so der Fremde, der erschien und ihre Liebe genoß, folgerichtig den unkenntlich aus der Fremde dem Totenlande ankommenden Adonis"[1]). Der legitime Gemahl der Frauen — so dürfen wir jetzt hinzufügen — stellte in diesem Falle den Mondgott dar. Wie das himmlische Idealweib in der Abwesenheit ihres legitimen Gemahls, des Mondgottes, den Sonnengott empfängt, wenn er auf seiner himmlischen Wanderschaft in ihre Nähe kommt, so muß auch jedes irdische Weib außer ihren legitimen Gemahl noch einen fremden Mann empfangen, wenn dieser auf seinen Reisen nach Babylon kommt.

Wir haben es also nicht — wie viele Forscher meinen — mit der moralischen Korruption einer degenerierten Zeit zu tun, sondern mit symbolischen Ausdrücken einer primitiven Naturreligion. Die Weiber, von denen Herodot und andere Autoren berichten, waren keine Dirnen, sondern anständige Frauen, die sicher höchst ungern, wie ja auch Herodot selbst bemerkt, dem Gebote der Religion nachkamen. Aber diese in unseren Augen sonderbaren Gebräuche bildeten — wie auch Nilsson meint — den Übergang zu einer wirklichen religiösen Prostitution. Wie *Ištar* in der weiterentwickelten babylonischen Götterlehre eine ganze Reihe von Buhlern hat — schon das *Gilgamesepos* nennt sechs solche — und schließlich direkt als eine Hure gedacht wird, die mit jedem männlichen Gott Unzucht treibt, so finden wir bei den babylonischen Tempeln eine regelrechte Prostitution und wirkliche Dirnen, die der Göttin zu Ehren sich jedem Manne preisgaben. Das Geschäft der Hure wird von der Religion geheiligt und sanktioniert, indem sie als eine irdische *Ištar* (*ištaritu*) nur die Himmelskönigin nachahmt. In ihrer von Haus aus unsittlichen Göttin hatte das semitische Heidentum einen schwachen Punkt, der für die weitere ethische Entwicklung der Religion unheilvoll wurde.

Ditlef Nielsen.

---

1) W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte. Berlin 1877. S. 283ff.

## Kleine Mitteilungen.

*Ẓāhir* (oder *ṣahīr*) im Marokkanischen. — § 112 der Algeciras-Akte lautet in der arab. Fassung: ويعين المخزن بظاهر شريف كيفية الامتياز والانتفاع فى المعادن وما اشبهها ومقاطع الاحجار الخ („Und der Machzen [d. h. die marokkanische Regierung] wird durch einen Scherifischen *ẓāhir*[1]) die Art und Weise der Konzession und der Ausbeutung betreffs der Minen u. ä. und der Steinbrüche bestimmen" usf.). Im Anschluß an diesen Paragraphen habe ich in meiner Schrift „Das marokkanische Berggesetz und die Mannesmann'sche Konzessionsurkunde", S. 106 f., festzustellen gehabt, was der Marokkaner unter einem *ẓāhir* (häufigere Form dafür *ṣahīr*) versteht. Ich habe mich dabei gestützt auf Beaussier, Dictionn., und Dozy, Suppl., s. vv., sowie auf Fumey, Choix de correspondances marocaines, I, p. 153. Wie ich erst nachträglich gesehen habe, hätte ich auch folgende Auslassung anziehen können: „On appelle dhaher (*ḍhahir*), un ordre émané du sultan, accordant une faveur quelconque à un solliciteur, une propriété sultanienne, les revenus d'une zâouya, une exemption d'impôts ou de taxes; c'est l'équivalent du persan *firman*. Les faveurs accordées par le dhaher ne s'appliquent qu'au bénéficiaire, à moins qu'il ne soit stipulé qu'elles seront héréditaires" etc. Diese Auslassung steht in den „Archives marocaines", vol. II, p. 341, und rührt von G. Salmon her, dem begabten, leider früh verstorbenen[2]) ehemaligen „Chef de Mission" Frankreichs in Marokko. Salmon leitet damit zwei Aufsätze ein, in denen er über eine Anzahl interessanter, im Besitz zweier marokkanischen Geschlechter befindlicher ظهائر (bzw. ظواهر[3])) handelt („Les dhaher des Qnaṭra d'el-Qçar" und „Les dhaher des Oulad Baqqal").

Wer sich für diese Dinge interessiert, den verweise ich noch auf Arch. maroc. VII, 441 ff. und XVII, 330, wo einige weitere *ṣahīr* mitgeteilt werden.

A. Fischer.

---

1) Nach der gewöhnlichen städtischen Aussprache *ḍāhir* oder, vulgär, *ḍāher*.

2) Vgl. Arch. maroc. VII, 463 ff.

3) Nach Fumey a. a. O. lautet der Plur. heute in Marokko ظواهير *ḍuāhīr* (rein vulgär aber wohl *ḍuāher*).

Arab. *hāḏati*. — Neben das äthiop. *zāti* „diese" habe ich (Pronominalbildung § 28 d) das arab. هَذَاتِ gestellt und aus deren Identität auch für das hebr. זאת erschlossen, daß die Endung das demonstrative *ti*, nicht das feminine *t* ist. Nöldeke (Literarisches Zentralblatt 1913, Sp. 279) bemerkt dem gegenüber, *hādhāti* existiere schwerlich; Lisān führe an der zitierten Stelle [XX, 341, Z. 8] *hādhātu* mit Ḍamm auf. — Im Einvernehmen mit ihm stelle ich nun richtig, daß dieses *hādhātu* des Drucks ein Fehler ist; denn am Rande des Lisān a. a. O. wird ausdrücklich *hādhāti* mit den Worten bestätigt: كذا في الاصل بتاء مجرورة كما ترى ... كتبه مصححه. Im Druckmanuskript stand also هَذَاتِ, und nur der Drucker verschlimmbesserte es in هَذَاتُ. — Das هَذَاتِ reproduziert auch Lane (s. v. ذا) aus seinem vokalisierten Manuskript des Tāǵ al-ʿarūs und ebenso hat es Wright, Arabic Grammar[2] I, § 344. — Ein هَذَاتُ ist dagegen nirgends überliefert. — Nöldeke selbst kannte jene Richtigstellung am Rand des Lisān; denn er machte mich vor Jahren brieflich auf sie aufmerksam; sie war ihm nur jetzt versehentlich entgangen. — Durch هَذَاتِ ist aber erwiesen, daß die äthiop. Form *zā-ti* lautete, nicht vielleicht *zātti* (*zā* + fem. *t* + *ti*), und daß dem entsprechend auch das sabäische ذת and das hebr. זאת mit *ti* gebildet sind.

J. Barth.

# Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1912.

## Assyriologie (1912).

Von

**Hermann Pick.**

Für den Fortgang der assyriologischen Studien[1]) ist die Veröffentlichung neuer Texte am wichtigsten. Darum soll auch von ihnen hier zuerst berichtet werden. Die *Cuneiform Texts*[2]) des British Museum haben zwei neue Bände aufzuweisen. Daneben hat King[3]) eine prächtige Ausgabe von Grenzsteinurkunden herausgebracht. Die Veröffentlichungen der Universität von Pennsylvanien, die jetzt unter dem Namen „*The Museum*“ erscheinen, haben nicht nur diese äußerliche Veränderung erlitten, sondern sind auch innerlich anders geworden. An dieser neuen Reihe sind bisher beteiligt Myhrman[4]) mit babylonischen Gebeten und Hymnen und Clay[5])[6]) mit Geschäftsurkunden aus verschiedenen Zeiten. Zum ersten Male tritt das *Harvard Semitic Museum* mit einer assyriologischen Veröffentlichung hervor. Es sind sumerische Verwaltungsurkunden

1) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß der vorliegende Bericht nur anstrebt, die in Buchform vorliegenden Ergebnisse assyriologischer Arbeit aus dem letzten Jahre zu verzeichnen. Einiges, was dem Referenten beim Abschluß des vorjährigen Berichtes (Band LXVI, S. 341 ff.) noch nicht vorlag, wird hier nachgetragen.

2) Cuneiform Texts from Babylonian tablets &c., in the British Museum. London. 32. 33. 1912.

3) L. W. King, Babylonian Boundary-Stones and memorial-tablets in the British Museum. With an atlas of plates. [Text.] Plates. London 1912. 4⁰.

4) D. W. Myhrman, Babylonian Hymns and prayers. Philadelphia: Univ. Mus. 1911. 9 S. 47 Taf. 4⁰. (Univ. of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. 1, No. 1.)

5) A. T. Clay, Business Documents of Murashu Sons of Nippur dated in the reign of Darius II. Philadelphia 1912. 54 S. 123 Taf. 4⁰. (Univ. of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. 2, No. 1.)

6) Derselbe, Documents from the temple archives of Nippur dated in the reigns of Cassite rulers. Philadelphia 1912. 92 S. 72 Taf. 4⁰. (Univ. of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. 2, No 2.)

hauptsächlich aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's aus Lagaš. Die Herausgabe ist besorgt von Mary Inda Hussey[1]). Aus dem Louvre ist der Abschluß des großen Werkes „Découvertes en Chaldée" von de Sarzec[2]) zu melden. Aus derselben Sammlung stammt auch ein neuer wichtiger Text zur Geschichte Sargons (714 v. Chr.), dessen Bekanntgabe wir Thureau-Dangin[3]) verdanken. In der Reihe der *Vorderasiatischen Schriftdenkmäler* des Berliner Museums hat Zimmern[4]) ein erstes Heft sumerischer Kultlieder herausgegeben.

Der reinen Philologie, der Grammatik und Wortkunde, kommen mehrere Werke dieses Jahres zu gute. Von Delitzsch's[5]) Assyrischen Lesestücken, dem treuen Begleiter wohl der meisten jungen Assyriologen, ist die fünfte Auflage erschienen. Eine gute sumerische Grammatik ist ein dringendes Desiderat unserer Wissenschaft. Einen Beitrag dazu liefert Witzel[6]) mit seinen Untersuchungen über die Verbal-Präformative im Sumerischen. Briefe aus der Sargonidenzeit geben die Grundlage für Ylvisaker's[7]) Aufstellungen über die unterscheidenden Merkmale der babylonischen und assyrischen Grammatik. Der Erweiterung unseres lexikalischen Wissens dient Holma's[8]) Studie über die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Unter die lexikalischen Arbeiten kann man in gewissem Sinne auch Clay's[9]) verdienstliche Zusammenstellung kassitischer Eigennamen rechnen, eine Art Fortsetzung zu Ranke's Early Babylonian Personal Names (1905).

---

1) M. I. Hussey, Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. P. I. Cambridge, U. S. A.; Leipzig 1912. 4⁰. (Harvard Semitic Series. Vol. 3.)

2) E. de Sarzec, Découvertes en Chaldée. Publ. par les soins de Léon Heuzey, Membre de l'Inst. Avec le concours de Arthur Amiaud et Fçois Thureau-Dangin pour la partie épigraphique. Vol. 1. 2. Paris 1884—1912. 2⁰.

3) F. Thureau-Dangin, Musée du Louvre. Dép. d. antiquités orient. Une Relation de la huitième campagne de Sargon [König von Assyrien] (714 av. J.-C.). Texte assyr. inéd. publ. et trad. Avec 1 ct. et 30 pl. Paris 1912. XX, 87 S. 30 Taf. 4⁰.

4) H. Zimmern, Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit. Reihe 1. Leipzig, Hinrichs 1912. 2⁰. (Vorderasiatische Schriftdenkmäler. H. 2.)

5) F. Delitzsch, Assyrische Lesestücke mit den Elementen der Grammatik und vollständigem Glossar. Einführung in d. assyrische u. semitisch-babylonische Keilschriftliteratur. Für akad. Gebrauch u. Selbstunterricht. 5. neu bearb. Aufl. Leipzig 1912. XII, 183 S. 4⁰. (Assyriologische Bibliothek, 16).

6) M. Witzel, Untersuchungen über die Verbal-Präformative im Sumerischen nebst zahlr. Hinweisen auf d. Verbalaffixe. Mit einem ausführlichen Verzeichnis d. Verbalpräformative in Umschrift u. Übers. Leipzig 1912. VIII, 140 S. 8⁰. (Beiträge z. Assyriologie u. semit. Sprachwissenschaft, VIII, 5.)

7) S. C. Ylvisaker, Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit. Leipzig 1912. IV. 88 S. 8⁰. (Leipziger semitistische Studien, V, 6.)

8) H. Holma, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymol. Studie. Leipzig 1911. XIX, 183 S. 8⁰.

9) A. T. Clay, Personal Names from cuneiform inscriptions of the Cassite period. New Haven 1912. 208 S. 8⁰. (Yale Oriental Series. Vol. 1.)

Von den Übersetzungen, die wir nun zusammenstellen wollen, sind die beiden umfangreicheren von Ungnad[1] und Langdon[2] wohl selbständige größere Arbeiten, die jede ihre Verdienste haben, aber sie bieten nicht eigentlich neues Material. Ungnad übersetzt von neuem das Gilgameš-Epos und Langdon neubabylonische Königsinschriften. Zum Teil bisher noch unbearbeitete Texte bietet Schollmeyer[3] in seinen Sumerisch-babylonischen Hymnen und Gebeten. Von den Briefen, die Figulla[4] herausgegeben hat, waren bisher nur einige, und auch sie nur auszugsweise, übersetzt. Keine Übersetzung, aber doch wie diese der Absicht dienend, ein Literaturerzeugnis leichter zugänglich zu machen, ist die Ausgabe des Weltschöpfungsepos Enuma eliš durch Deimel[5].

Von den Neuerscheinungen, die man in weitestem Sinne als geschichtliche bezeichnen kann, führt uns Legrain's Werk[6] in die alte Zeit der Könige von Ur. Die Ausgrabungen in Bismya, dem alten Adab, behandelt Banks[7]. Jastrow's[8] großes umfassendes Werk, die Religion Babyloniens, steht kurz vor seinem Abschlusse. Als Beigabe dazu ist eine sehr gut zusammengestellte Bildermappe erschienen. Ungefähr den gleichen Zwecken will auch dienen das Werk von Hunger und Lamer[9]: Altorientalische Kultur im Bilde. Über die Beziehungen Babyloniens zu drei anderen Kulturländern der alten Zeit, zu Ägypten, Judäa und Griechenland, verbreiten

---

1) Das Gilgamesch-Epos. Neu übers von A. Ungnad u gemeinverständl. erkl. von H. Gressmann. Göttingen 1911. IV, 232 S. 8⁰. (Forschungen z. Religion u. Literatur d. Alten und Neuen Testaments. H. 14.)

2) St. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften. Aus d. Engl. übers. von Rudolf Zehnpfund. Leipzig 1912. VI, 376 S. 8⁰. (Vorderasiatische Bibliothek. Stück 4.)

3) A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš. Paderborn 1912. VIII, 137 S. 8⁰. (Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums. Erg.-Bd. I.)

4) H. H. Figulla, Der Briefwechsel Bêlibni's. Hist. Urkunden aus der Zeit Asurbânipals. Leipzig 1912. 104 S. 8⁰. (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1912, I.)

5) 'Enuma Eliš' sive Epos Babylonicum De creatione mundi in usum scholae ed. A. Deimel. Romae 1912. IX, 66 S. 4⁰ (8⁰). (Scripta Pontificii Instituti biblici. [3.]).

6) L. Legrain, Le Temps des rois d'Ur. Recherches sur la société antique d'après des textes nouv. Nebst Planches. Paris 1912. 8⁰ (Taf. 4⁰). (Bibliothèque de l'École d. hautes études. Sc. philol. et hist. Fasc. 199.)

7) E. J. Banks, Bismya or The lost city of Adab. A story of adventure, of exploration, and of excavation among the ruins of the oldest of the buried cities of Babylonia. With 174 ill. New York & London 1912. XXII, 455 S. 8⁰.

8) M. Jastrow, Bildermappe mit 273 Abbildungen samt Erklärungen zur Religion Babyloniens und Assyriens, besonders im Anschluß u. als Erg. zu Jastrow's Religion Babyloniens u. Assyriens. Taf. nebst Text. Gießen 1912. quer-8⁰.

9) J. Hunger u. H. Lamer, Altorientalische Kultur im Bilde. Mit 193 Abb. auf 96 Taf. Leipzig 1912. 64 S. 8⁰. (Wissenschaft u. Bildung, 103.)

sich W. Max Müller[1]), Rogers[2]) und Farnell[3]). Beiträge zu einem viel umstrittenen Thema, der Entwicklung der babylonischen Astronomie, liefert Weidner[4]).

Als eine besondere Gruppe kann man die Arbeiten zur Archäologie und Kunstgeschichte betrachten. Zum ersten Male zusammenhängend wird die mesopotamische Archäologie dargestellt von Handcock[5]). Der assyrischen Skulptur ist eine Arbeit von v. Bissing[6]) gewidmet. Der Palast Sancheribs wird von Paterson[7]) in einem großen Prachtwerk vorgeführt.

Den Abschluß unseres kurzen Überblickes möge bilden der Hinweis auf den Katalog einer Privatsammlung orientalischer Siegelzylinder von Legrain[8]).

---

# Die abessinischen Dialekte[9]).

Von

**Franz Praetorius.**

Zusammenfassend berichtet Marcel Cohen über seine in linguistischem und ethnologischem Interesse unternommene *Reise nach Abessinien*[10]). Manche interessante Beobachtung findet sich in diesem Berichte: Über den Rückgang der Anwendung des Äthiopischen s. S. 13; über die Entwicklung des Amharischen zu einer einheitlichen Literatursprache s. S. 28. Auch die alte Klage, daß wichtige Handschriften nicht mehr aufzufinden sind, findet sich wieder (vgl. ZDMG. Bd. 61, S. 255). Eine Reihe verschiedenartiger

1) W. M. Müller, Die Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten. Leipzig 1912. IV, 90 S. 8°. (Mitteilungen d. Vorderasiat. Gesellschaft. 1912, III.)

2) R. W. Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Testament. New York 1912. XXII, 567 S. 8°.

3) L. R. Farnell, Greece and Babylon. A comparative sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic religions. Edinburgh 1911. XII, 311 S. 8°.

4) E. Weidner, Beiträge zur babylonischen Astronomie. Mit 1 Sternkarte und 6 Abb. Leipzig 1911. 100 S. 8°. (Beiträge z. Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft. VIII, 4.)

5) P. S. P. Handcock, Mesopotamian Archaeology. An introd. to the archaeology of Babylonia and Assyria. London 1912. XVI, 423 S. 8°.

6) F. W. v. Bissing, Beiträge zur Geschichte der assyrischen Skulptur. München 1912. 17 S. 4°. (Abhandlungen d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. Bd. XXVI, Abh. 2.)

7) A. Paterson, Assyrian Sculptures. Palace of Sinacherib. Plates. The Hague [1912]. 2°.

8) L. Legrain, Catalogue des cylindres orientaux de la collection Louis Cugnin. Paris 1911. II, 54 S. 4°.

9) Über das Sabäo-Minäische ist nichts zu berichten.

10) Marcel Cohen, Rapport sur une Mission linguistique en Abyssinie (1910—1911). Avec 7 Planches et une Carte. (Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques, nouv. série fasc. 6). Paris, Impr. nat. 1912. 81 S.

Veröffentlichungen soll die Ergebnisse dieser Reise im Einzelnen darlegen; einige davon sind bereits erschienen[1]).

Conti Rossini hat begonnen, über die *Handschriften* Abbadie's, die der Sammler selbst einst kurz verzeichnet hat, ausführlich zu berichten[2]). Das Wichtigste aber an dieser Arbeit ist die Einleitung, in der eine ausführliche Darstellung der äthiop. *Palaeographie* und im Anschluß daran auch ein Abriß der äthiop. *Malerei* gegeben wird (Byzantinisch-Koptisch mit europäischen Einschlägen. Keine Entwicklung eines nationalen Stils). C. R. erwähnt auch die Vorliebe der Abessinier für neue, sauber aussehende Handschriften. „Les Éthiopiens n'ont pas le goût des choses anciennes". Die angeblich aus der Zeit Yekūnō-Amlāk's stammende Handschrift erklärt auch C. R. für jünger (vgl. ZDMG., Bd. 64, S. 265).

Mehrere Einzeluntersuchungen zur äthiop. *Literatur* sind zu verzeichnen. Schäfers untersucht den äthiop. Jeremias und gelangt zu dem Ergebnis, daß die alte äthiop. Übersetzung auch dieses Buches aus Ägypten stammt (vgl. ZDMG., Bd. 62, S. 166)[3]). Auf S. 179 ff. seines Buches berührt Schäfers auch die Frage nach Aba Salāmā „dem Übersetzer". Die Lebenszeit dieses „un de' maggiori personaggi della letteratura abissina" bestimmt Conti Rossini jetzt genauer auf die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts[4]). Auch die Zeit einer anderen literarischen Persönlichkeit, Sim'ons des Ägypters, bestimmt Conti Rossini auf ungef. 1400[5]). Er ist der Übersetzer des Senkessār[6]). Um diese Zeit sei vermutlich auch die Homilie des Theophilus über den Aufenthalt der Maria in Ägypten aus dem Arabischen ins Äthiopische übersetzt worden[7]). Euringer verfolgt die Ursprünge des Weddāsē Māryām an der Hand der abessinischen Tradition bis nach Syrien[8]).

1) 1. Notes sur des Verbes et des Adjectifs amhariques. (Extrait des Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, tome XVII), 15 S. 2. Jeux abyssins. Extrait du Journal Asiatique (Nov.—Déc. 1911), 37 S. 3. Cérémonies et Croyances abyssines. (Revue de l'Histoire des Religions. Tome LXVI, No. 2. 1912). 18 S.

2) C. Conti Rossini, Notice sur les Manuscrits Éthiopiens de la Collection D'Abbadie. (Journ. Asiat. dixième Série, tome XIX, S. 551—578; tome XX, S. 5—72).

3) Joseph Schäfers, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias. Freiburg i/Br. 1912. VIII. 206 S.

4) Carlo Conti Rossini, Piccoli studi etiopici (Zeitschr. für Assyriologie, Bd. XXVII, S. 358—378). S. 368 ff. Sul metropolita Salāmā d'Etiopia.

5) Ebenda. S. 371 f. Sull' età della versione abissina del Sinassario.

6) J. Guidi, The Ethiopic Senkessar (From the Journal of the Royal Asiatic Society, July 1911; S. 739—758).

7) C. Conti Rossini, Il Discorso su monte Coscam attributo a Teofilo d'Alessandria nella Versione Etiopica (Rendiconti Lincei. Vol. XXI). 79 S.

8) Seb. Euringer, Der mutmaßliche Verfasser der Kopt. Theotokien und des äth. Weddāsē Māryām (Oriens Christianus. Neue Serie. I. Bd S. 215—226).

# Ägyptologie (1911—12).

Von **Günther Roeder.**

Mit dem fünften meiner Berichte über die Fortschritte der Ägyptologie [1]) suche ich aus der schier unübersehbaren Menge der neuen Unternehmungen und Arbeiten noch mehr als früher das Wichtige hervorzuheben und ihn den Ereignissen so bald als möglich folgen zu lassen. Für die früheren Jahre kann man sich die nötige Literatur in allen Fällen durch die bekannten Bibliographien [2]) zusammenstellen; bis diese erscheinen, helfen die Angaben [3]) in den Zeitschriften, die unsere Wissenschaft besonders berücksichtigen [4]).

*Ausgrabungen und Aufnahmen.* Unter den Arbeiten der Verwaltung der Altertümer des Ägyptischen Staates [5]) verdienen die Grabungen von Quibell [6]) in Sakkâra Beachtung; er legt dort eine Pyramide und Privatgräber des Alten Reiches sowie das koptische Jeremiaskloster frei. Die Wiederherstellungen und Aufnahmen der nubischen Tempel, die durch die Erhöhung des Staudammes von Assuan überschwemmt werden, sind abgeschlossen; in der stattlichen Reihe der Publikationen [7]) erscheinen neu die Wiedergaben von Zeichnungen älterer Expeditionen [8]). Mit der Veröffentlichung des jetzigen Zustandes der Tempel unter Beigabe zahlreicher Photographien sind vor einigen Jahren Angehörige verschiedener Nationen beauftragt worden. Der Franzose [9]) gibt nun schon den zweiten Tempel heraus, allerdings legt er nur das Rohmaterial ohne einen

---

1) Der letzte in ZDMG. 66 (1912), 346—61.

2) E. Ll. Griffith, Archaeological Report for 1910/1911 (London, Egypt Explor. Fund 1911). Desgl. for 1911/12 (L. 1912). Je 93 S. ill. 2 *s.* 6 *d.* — Wiedemann, Ägypten (1909) bezw. (1910) in Jahresber. der Geschichtswiss. XXXII (1909) bezw. XXXIII (1910). 26 bezw. 22 S. — Joh. Herrmann, Ägyptologie in Theolog. Jahresber. XXX für 1910 (Leipzig 1911), 9—29; Albr. Alt in XXXI für 1911 (L. 1912) 11—36.

3) Nützlich sind die schnell erscheinenden bibliographischen Notizen mit Inhaltsangaben in American Journal of Archaeology, 2. series 16 (1912).

4) Erschienen sind zuletzt: a) Annales du Service des Antiquités de l'Égypte XI (1911—12). b) Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale IX—X (1911—12). c) Or. Lttztg. XV (1912). d) Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XXXIV (1912). e) Recueil de travaux relatifs a la philologie et archéologie égyptiennes et assyriennes XXXIV (1912). f) Revue Egyptologique XIV (1912) 1—92. g) Sphinx XV (1911—12) und XVI (1912—13).

5) Maspero in Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, 6. oct. 1911. — Rapport du Service des Antiquités pour l'année 1911. Le Caire 1912. 8°. 27 S. 1 *M.*

6) J. E. Quibell, Excavations at Saqqara IV: 1908/1909 and 1909/1910 (Cairo 1912). *Fr.* 78.

7) Sammeltitel für Anm. 8—9 und S. 392, Anm. 1: Les Temples immergés de la Nubie.

8) Gaston Maspero, Documents. 1. livr. Caire 1912. 4 S. 12 Taf. 4°. *Fr.* 15.

9) Henri Gauthier, Le temple de Ouadi es-Sebouâ. Tome I (XLIII, 248 S.) und II (66 Taf.). 4°. Caire 1912. 90 *Fr.*

Versuch innerer Durcharbeitung vor; der Engländer[1]) kommt den Bedürfnissen der Benutzer weit mehr entgegen.

Die Engländer, die sich je länger desto mehr in Ägypten zu Hause fühlen, erscheinen alljährlich mit mehreren Expeditionen, die sämtlich von privater Seite ausgerüstet werden. Der Egypt Exploration Fund arbeitet in Abydos[2]). Petrie, der uns eine schöne Sammlung von Mumienporträts aus dem Fajjum schenkt[3]), hat in einem Friedhof der Frühzeit Eisenperlen an einem Halsschmuck gefunden[4]). Einen soliden Eindruck machen die Grabungen eines Herrn aus dem englischen Hochadel in den Thebanischen Privatgräbern; er hat zur Publikation seiner vielseitigen und wichtigen Funde erfreulicherweise geschulte Gelehrte verschiedener Richtung herangezogen[5]). Die Universität Oxford[6]) hat sich nach Nubien gewandt, Liverpool[7]) sogar schon durch drei Kampagnen in den Sudan; in beiden Fällen handelt es sich vorzugsweise um die meroitische Zeit und Arbeiten unter griechisch-römischem Einfluß.

Auf amerikanischer Seite hat Reisner[8]) eine rätselvolle Pyramide der 3. Dynastie untersucht. Maciver[9]) hat die Publikation der Philadelphia-Expedition nach Nubien mit acht stattlichen Bänden abgeschlossen. Das Museum von New York arbeitet weiter in der Großen Oase von El-Charge.

Die Deutsche Orient-Gesellschaft[10]) hat in Tell el-Amarna, der Residenz des Ketzerkönigs Amenōphis IV. (Achnatōn), schöne Ergebnisse für die Kultur- und Kunstgeschichte. Wie diese verdankt auch die v. Sieglin-Expedition ihre Mittel der Freigebigkeit eines Privatmannes; die letztere hat sich von dem „Sphinxtempel“ in

---

1) Aylward M. Blackman, The temple of Dendûr. Caire 1911. 114 S. 120 Taf. 4°. 90 *Fr.*

2) Borchardt in Klio XII (1912), 389—92.

3) W. M. Flinders Petrie, Roman portraits and Memphis IV. (British School of Archaeology in Egypt, and Egypt. Research Account XVII). London 1911. 26 S. 35 Taf. 4°. 25 *s.*

4) W. M. Flinders Petrie, G. A. Wainwright and E. Mackay, The Labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh. (Brit. School of Arch. and Eg. Res. Acc. XVIII). London 1912. 59 S. 52 Taf. 4°. 25 *s.*

5) The Earl of Carnarvon and Howard Carter, Five years explorations at Thebes. A record of the work done 1907—1911. Oxford 1912. 100 S. 98 Taf. fol. 50 *s.* (Mit Beiträgen von Griffith, Legrain, Möller, Newberry, Spiegelberg).

6) Oxford Excavations in Nubia 1910—1912. Exhibition of Antiquities discovered at Faras. Oxford May 27 to June 1, 1912. 16 S. 8°.

7) Garstang in Klio XII (1912), 388—9; Or. Lttztg. XV (1912), 276—7 Ann. of Archaeol. and Antropol. Liverpool IV (1912), 45—71 und V (1913) 73—83 mit Taff.

8) Museum of Fine Arts Bulletin IX (Dec. 1911), 54—9.

9) D. Randall-Maciver and C. Leonard Wolley, Buhen. (University of Pennsylvania, Egyptian Departement of the University Museum, Eckley B. Coxe Junior Expedition to Nubia, vol. VII—VIII.) Philadelphia 1911. 4°. Text: 243 S. Plates: IX S. 96 Taf. Plan A—G.

10) Borchardt in Mitteil. der Deutsch. Or. Gesch. 50, Okt. 1912. 40 S.

Gise[1]) nunmehr nach Nubien gewandt[2]). Die Wiener Akademie, für die Junker[3]) einen frühzeitlichen Friedhof abschließend veröffentlicht, hat in den Mastabas bei Gise[4]) ungewöhnlichen Erfolg gehabt.

Die Franzosen legen nach der Beendigung ihrer Arbeiten in Koptos[5]) die dort gefundenen Königsdekrete des Alten Reiches vor[6]). Eine Studie über den Tempel von Abydos ist wegen der Photographien der schönen Reliefs wertvoll[7]). Einer der jüngeren Franzosen, unter denen sich eine kritische und sorgfältig arbeitende Schule zu entwickeln scheint, hat die berühmten Darstellungen der Gräber von Beni Hassan nachgeprüft und durch Detailzeichnungen wie durch Kollation der Inschriften viele wertvolle Berichtigungen zu der ersten englischen Publikation geliefert[8]).

*Museumspublikationen.* Die umfangreichste unter den Veröffentlichungen der großen Museen ist seit Jahren der Catalogue Général du Musée du Caire[9]); die drei neuen Bände bringen wieder viel Material, — wenn sich nur auch die Kräfte für ihre Ausnützung fänden! Bei der prächtigen Publikation des Köpfchens der Königin Têje, der Mutter von Amenophis IV., sind wir über die interessante Frau näher unterrichtet worden, die auf die Umgestaltung des Glaubens wie des künstlerischen Geschmacks unter der Regierung ihres Sohnes Einfluß gehabt zu haben scheint[10]); das lebendige Porträt ist auch dadurch bemerkenswert, daß wir vielleicht seinen Verfertiger kennen. Die Sammlung von Herrn Golenischeff in St. Petersburg ist in den Besitz des Russischen Staates übergegangen und wird in Moskau aufgestellt; Turajeff, der dort den ägyptologisch-

---

1) Uvo Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren (Veröffentlichungen der Ernst von Sieglin Expedition in Ägypten I) mit Beiträgen von L. Borchardt und Georg Steindorff. Leipzig 1912. 120 S. 170 Abb., 8 einfarb., 10 mehrfarb. Blätter. 4°. 45 *M.*

2) Or. Littztg. XV (1912), 277.

3) Hermann Junker, Bericht über die Grabungen der Kaiserl. Akademie der Wiss. in Wien auf dem Friedhof in Turah, Winter 1909—1910. (Denkschr. Akad. Wien, phil.-hist. LVI). Wien 1912. 90 S. 50 Taf. 4°.

4) Junker in Anz. Wien. Akad., phil.-hist. XVIII. 1912.

5) A. J. Reinach in Bull. internationale de le Soc. Franç. des feuilles archeol. 1912 (separat: 35 S. 12 Abb. Paris 1912).

6) Raymond Weill, Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien. Paris 1912. 109 S. 12 Taf. 4°. 30 *Fr.*

7) Jean Capart, Abydos: Le temple de Seti Ier. Bruxelles 1912. 40 S. 50 Taf. 4°. 35 *M.*

8) Montet in Bull. Inst. Franç. Caire IX (1911), 1—36 mit fig. 1—14 und pl. I—XIV.

9) a) G. Elliot Smith, The Royal mummies. Cairo 1912. 77 *Fr.* b) Alex. Moret, Sarcophages de l'époque Bubastite à l'époque Saïte, 1. fasc. Caire 1912. 60 *Fr.* c) Henri Gauthier, Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou, 1. fasc. Caire 1912. 60 *Fr.*

10) Ludwig Borchardt, Der Porträtkopf der Königin Têje. (Wiss. Veröffentlich. der Deutsch. Or.-Ges. XVIII: Ausgrabungen in Tell el-Amarna I). Leipzig 1911. 31 S. 42 Abb. 5 Taf. 4°. 16 *M.*

sprachlichen Teil der Publikation besorgt[1]), hat auch Stücke aus anderen russischen Sammlungen und Privatbesitz veröffentlicht[2]). Auktionskataloge haben uns schon manchmal die Bekanntschaft mit seltenen Altertümern vermittelt: ein solcher mit Lichtdrucken macht jetzt die bekannte ehemalige Sammlung Dattari in Kairo zugänglich[3]).

*Schrift und Sprache.* Das Gebiet wird wie früher vorzugsweise von den Deutschen beackert. Möller[4]) hat den letzten Band seiner Paläographie der Buchschrift vorgelegt und damit ein Nachschlagebuch geschaffen, das sowohl die Lesung ungewöhnlicher Zeichen wie die feste Datierung der Urkunden gestattet; auch die lokalen Unterschiede der Schreiberschulen kommen deutlich zum Ausdruck. Die sogen. syllabische Schrift (die Wiedergabe eines ägyptischen oder ausländischen Konsonanten durch mehrere Hieroglyphen) hat eine neue Bearbeitung gefunden, die ihren Wert selbst durch reichliche Polemik beeinträchtigt[5]). Die lexikalischen Untersuchungen stehen meist im Zusammenhang mit dem großen Wörterbuch der ägyptischen Sprache, das in Berlin im Auftrage der Deutschen Akademien bearbeitet wird[6]); was dort über das Zu- und Abnehmen des Wortschatzes sowie die Veränderungen in der Form und Bedeutung der Wörter festgestellt wird, bringt überraschende und weittragende Ergebnisse für unsere Auffassung der Schrift und Sprache[7]). Von anderer Seite ist eine Scheidung der Wörter unternommen, die Teile von Schiffen bezeichnen[8]). Die beste Arbeit des Jahres auf grammatischem Gebiet sind Lacau's durchdachte Bemerkungen zu Erman's neuer Grammatik; sie zeigen, daß der Franzose, der von allen seinen Landsleuten schon immer die gründlichste philologische Schulung hatte, den deutschen Arbeiten mit ebensoviel feinem Verständnis wie selbständiger Kritik gefolgt ist[9]).

*Meroitisch und Nubisch.* Die offizielle Sprache des nubisch-sudanesischen Königtums war im 1. vorchristlichen Jahrtausend das Ägyptische; die Stelen jener Negerfürsten sind von Budge[10]) noch

1) Collection Golénicheff (russisch), Petersburg 1912; 1. Heft erschienen. Text. Taf. 4⁰.

2) Oriens Christianus (russisch) I (1912), 45—9. Turajeff, Ägyptische Altertümer in Odessa (Odessa 1912). 21 S. 4⁰.

3) Collection Jean P. Lambros-Athènes et Giovanni Dattari-Le Caire. Paris 1912. 67 S. 61 Taf. 4⁰. 25 *Fr.*

4) Georg Möller, Hieratische Paläographie III (Dyn. 22 bis 3. Jahrh. n. Chr.). Leipzig 1912. XV, 72 S. 11 Taf. 4⁰. 30 *M.*

5) A. Erman in Sitzber. Berl. Akad. 1912, 60. 1913, 105.

6) W. Max Müller, Die Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten (Mitteil. Vorderasiat. Ges. XVII (1912/13). Leipzig 1912. 90 S. 8⁰. 4 *M.*

7) A. Erman, Zur ägyptischen Wortforschung II. III., in Sitzber. Berl. Akad. 1912, 904—63.

8) Jéquier in Bull. Inst. Franç. Caire IX (1911), 37—82.

9) Lacau in Rec. trav. XXXIV (1912), 206—18.

10) E. A. Wallis Budge, Annals of Nubian Kings with a sketch of the history of the Nubian kingdom of Napata (Books on Egypt. and Chaldaea XXXIII). London 1912. 176 S. 8⁰.

einmal herausgegeben. Dafür werden ihm weniger die Ägyptologen dankbar sein, über deren Vorarbeiten der produktionsfrohe Londoner Museumsdirektor kaum hinausgegangen ist, als Anthropologen, die bei der Behandlung des modernen Sudans auch seine Geschichte berücksichtigen[1]). In der römischen Zeit haben die Bewohner des Reiches von Meroë ihre einheimische Sprache mit Hieroglyphen und einer demotischen Kursive geschrieben, die beide in den letzten Jahren von Griffith entziffert sind[2]); zur Sprache selbst ist allerdings bisher auch sein Scharfsinn noch nicht vorgedrungen[3]). Manche andere Wissenschaft wird uns um das nahezu vollständige Corpus aller meroitischen Inschriften in sorgfältiger Wiedergabe und Durcharbeitung beneiden, durch das er sich den Weg zu seinen Erfolgen gebahnt hat[4])[5]). Heute spricht man südlich vom ersten Katarakt das Nubische. Um den Kunūzi-Dialekt der Bewohner unmittelbar oberhalb des Staudammes von Assuan, der durch die Verdrängung der Bevölkerung demnächst verschwinden wird, zu retten, haben Junker und Schäfer dort in letzter Stunde noch Lieder und Erzählungen aufgenommen[6]); erst jetzt gewinnt man, literarische Belege für die alten Arbeitsgebräuche, die Stammesgliederung und sogar die christliche Vergangenheit des Volkes aus seinem eigenen Munde. Im Anschluß an diese Aufnahmen hat Schäfer einen Nubier die vier Evangelien übersetzen lassen[7]). Das handschriftliche Wörterbuch eines italienischen Arztes aus dem 17. Jahrhundert, von welchem zunächst die Buchstaben A—C herausgegeben sind[8]), zeigt uns, daß auch damals schon der Kunūzi-Dialekt bei Assuan gesprochen wurde. Die Aufnahmen, die Almkvist[9]) vor 25 Jahren gemacht hat, haben in diesem Augenblick einen bedeutenden Wert, wo man sich von den verschiedensten Seiten um die Rettung des untergehenden Landes bemüht.

---

1) H. A. Mac Michael, The tribes of northern and central Kordofān Cambridge 1912. 259 S. 19 Taf. 8°.

2) F. Ll. Griffith, Karanog. The Meroitic inscriptions of Shablûl and Karanog. (Bd. VI der Coxe Expedition von S. 392 Anm. 9). Philadelphia 1911. 181 S. 30 Taf. 42 *M.*

3) H. Schuchardt in WZKM. XXVI (1912), 416—8.

4) J. W. Crowfoot, The Island of Meroë. F. Ll. Griffith, Meroitic Inscriptions Part I (Archaeological Survey of Egypt. 19). London 1911. 94 S. 35 Taf. 25 *s.*

5) F. Ll. Griffith, Meroitic Inscriptions Part II (Arch. Surv. of Egypt. 20). London 1912. 80 S. 48 Taf. 4°. 25 *s.*

6) H. Junker in Anz. Wien. Akad., phil.-hist. 1912, XVIII. 20 *s.*

7) Enjil Yesu Komisbuldi teran Hiran Mata bajsin nawite. Hiran Markus. Luka Gadisebul. Hiran Hana. Berlin, British and Foreign Bible Society 1912. 12, 57, 89, 93. 70 S.

8) K. V. Zetterstéen in Le Monde Oriental V (1911), 42—79. 137—67.

9) H. Almkvist, Nubische Studien im Sudan 1877—78. Hsg. v. K. V. Zetterstéen (Arbeten utg. m. understöd af V. Ekmans Univ. fond, No. 10). Upsala Leipzig 1911. XXXVIII, 281 S. 4°. 30 *M.*

Das reiche neue Sprachmaterial wird den Afrikanisten willkommen sein, wenn auch Meinhof[1]), nicht ohne Widerspruch[2]), das Nubische von den hamitischen Sprachen abgelöst hat. Die Ägyptologen ihrerseits haben auf die Behandlung der Sprachen[3]) und Kulturen[4]) der Völker des Sudans zu achten, wenn sie die Gegenwart zum Verständnis des Altertums benützen wollen. Wie weite Kreise bei diesen Fragen mit interessiert sind, sieht man aus dem Versuch, das Nubische, mit dem Baskischen zusammenstellen[5]), das man früher schon mit dem Berberischen und dem Ägyptischen zu vergleichen unternommen hat.

*Geschichte.* Hier ist erfreulicherweise einmal ein Stillstand der Produktion zu verzeichnen, keine größere Darstellung erschien im Berichtsjahr, abgesehen von Petrie's für weitere Kreise anregenden Essays[6]). Man scheint den Besitz der in den letzten Jahren erschienenen Werke zu benützen, um sich selbst die gewonnenen Erkenntnisse anzueignen; deshalb ist das Unternehmen, sämtliche heute bekannte Königsnamen übersichtlich zu verzeichnen[7]), mit Freude zu begrüßen. Für die pharaonische Zeit ist außer den Fortsetzungen der früher erwähnten Aufätze zu einzelnen historischen und genealogischen Fragen kaum etwas von Wichtigkeit zu nennen. Für die spätere Zeit würdigt man jetzt die Bedeutung der aramäischen Papyrus aus Elephantine[8]). Einem hübschen sachlichen Kommentar zu Herodot ist für das 2. Buch die Benützung der ägyptologischen Literatur zu statten gekommen[9]). Die Flut der Studien auf Grund der griechischen Papyrus aus Ägypten vermag der Ägyptologe längst nicht mehr auszunützen, so viel auch daraus für die vorangegangenen Jahrtausende zu lernen wäre; ich möchte nur auf die reizvolle Wiedergabe von Briefen von der ptolemäischen bis zur byzantinischen Zeit[10]) aufmerksam machen.

---

1) Carl Meinhof, Die Sprache der Hamiten. (Abh. d. Hamburg. Kolon.-Inst. IX). Hamburg 1912. 256 S. 11 Taf. 8°.

2) H. Schuchardt in WZKM. XXVI (1912), 407—13; Hestermann in Anthropos VII (1912), 722—60.

3) Diedrich Westermann, Die Sudansprachen. Eine sprachvergleichende Studie. (Abh. Hamburg. Kolon.-Inst. III). Hamburg 1911. 222 S. 8°. — Vgl. H. Schuchardt in WZKM. XXVI (1912), 11—41.

4) Diedrich Westermann, The Shilluk People, their language and folklore. Philadelphia-Berlin 1912. 4°. LXIII, 312 S. 8 Taf. 1 Karte. M. 12.—.

5) Schuchardt in Revue des études Basques VI (1912). 15 S.

6) W. M. Flinders Petrie, The revolutions of civilisation. London 1911. 8°. 2 *s.* 6 *d.*

7) Max Burchhardt & Max Pieper, Handbuch der ägyptischen Königsnamen. 1. Heft. Die Königsnamen bis einschl. 17. Dyn. Leipzig 1912. 54 S. 8°. 5 *M.*

8) Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine. Leipzig 1912. 128 S. 8°. 2 *M.*

9) W. W. How & J. Wells, A commentary on Herodotus. Oxford 1912. 2 Vol. 8°. 7 *s.* 6 *d.*

10) Wilhelm Schubart, Ein Jahrtausend am Nil. Briefe aus dem Altertum. Berlin 1912. LXIV. 127 S. 7 Taf. 37 Abb. 8°. 4,50 *M.*

*Beziehungen zum Ausland.* Ein neuer Jahresbericht[1]) hat es sich zur Aufgabe gesetzt, den Forschern in den prähistorischen europäischen Kulturen mitzuteilen, was für sie von den Vorgängen in der Ägyptologie von Interesse ist. Man bemüht sich jetzt allgemein mehr um die Völkerzusammenhänge; das zeigt sich in selbständigen größeren Büchern[2]), wie in der Art der Berücksichtigung der ägyptischen Verhältnisse in den enzyklopädischen Werken[3]). Die Formenentwicklung der prähistorischen Gefäße ist auch für die ägyptischen bedeutungsvoll, die immer in Fühlung mit denen des Mittelmeerkreises gestanden haben[4]). Eine zusammenfassende Darstellung des Einflusses des Orients auf die Anfänge der griechischen Kunst[5]) zeigt die Wirkung vieler ägyptischer Motive; sie sind allerdings oft erst nach einer Entstellung ihres Stiles durch die Phönizier zu den Griechen gekommen. Die viel umstrittene Frage nach der Herkunft der jonischen Säule glaubt ein Ethnologe[6]) von seinem Standtpunkt aus mit einem Schlage lösen zu können; leider steckt in seiner Ableitung von der Palme viel Verkennung der eigentlichen archäologischen und historischen Probleme. Petrie's[7]) Vergleichung der europäischen Alphabete mit dem ägyptischen enthält zu viel Hypothese und gelegentliche Phantasie, um eine durchgehende Anerkennung erwarten zu können. Mit Interesse liest man eine Studie über die kuriose Wandlung des ägyptischen Lebenszeichens durch ein volkstümliches Schutzsymbol hindurch zu dem Wappen des Antonius-Ordens und der Universität Giessen[8]); solche Änderungen des ursprünglich anders gemeinten Sinnes eines Typus können uns schon aus der römischen Kaiserzeit nicht überraschen, welche die Sphinxe der Pharaonen aus dem Niltal in den dalmatinischen Kaiserpalast versetzte[9]) und in der ein germanischer Söldner mit seinen Waffen am Nil bestattet werden muß[10]). Der Helm

---

1) G. Roeder in Prähistor. Zeitschr. IV (1912), 419—37.

2) G. Elliot Smith, The ancient Egyptians and their influence upon the civilisation of Europe. London and New York 1911.

3) Joh. Ranke, Der Mensch. 3. Aufl. Leipzig 1912 (in Band 2). 15 *M.*

4) Hoernes in Jahrb. f. Altertumskunde V (Wien 1911), 1—27.

5) Frederik Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst. Leipzig 1912. 195 S. 8⁰. 12 *M.*

6) Felix v. Luschan, Entstehung und Herkunft der Jonischen Säule. (Der Alte Orient XII, 3). Leipzig 1912. 43 S. 41 Abb. 8⁰. 0,60 *M.*

7) W. M. Flinders Petrie, The formation of the alphabet. (British School of Archeology in Egypt, Studies Series, Vol. III). London 1912. 20 S. 9 Taf. 8⁰.

8) Wünsch in Hessische Blätter für Volkskunde XI (1912), 49—63.

9) G. Jéquier, Les monuments égyptiens de Spalato (Dalmatie), in E. Hebrard et Jacques Zeiller, Spalato: Le Palais de Dioclétien (Paris 1912). — Gekürzt: Jéquier in Bulletino di archeologia e storia dalmata 1910, 174—9.

10) Ebert in Prähist. Zeitschr. I (1909), 163—70.

desselben ist rein europäisch, während ein etruskischer Helm ägyptische Anklänge zeigt[1]).

Die Alttestamentler pflegen den Fortgang der Arbeiten über ägyptische Geschichte, Literatur und Religion aufmerksam zu verfolgen; wir andererseits freuen uns, so viel von den Erkenntnissen unserer Wissenschaft dort verwertet zu sehen, und lernen wiederum für die richtige Deutung des eigenen Materials. In zwei neuen Geschichten der vorisraelitischen Zeit Palästinas[2]) hat die Berücksichtigung der Nachbarforschung zu einer dankenswerten Ineinanderarbeitung der Resultate geführt. Ebenso in einer kurzen Gegenüberstellung der alttestamentlichen und der ägyptischen Literatur[3]). Für den Schauplatz des Exodus, dessen Datum man von Merenptah zurück auf Ramses II. gerückt hat[4]), ist ein demotischer Papyrus wertvoll, der einige der Orte nennt[5]). Parallelen aus dem Totenbuch, medizinischen Papyrus und Tempelinschriften veranschaulichen, wie es bei der Auffindung des Gesetzbuches unter König Josias sich ereignet haben mag[6]). Das Wichtigste auf dem syrisch-ägyptischen Gebiet ist die lange erwartete, abschließende Publikation der Funde Macalisters in Gezer[7]); auf Schritt und Tritt ist er auf ägyptische Amulette, kunstgewerbliche und Gebrauchsgegenstände oder sonst deutlich greifbaren Einfluß vom Niltal her gestoßen.

Da die Negervölker es nie zu einer höheren Kultur gebracht haben, kümmert man sich in ägyptologischen Kreisen nicht gern um sie; auf die Dauer lassen sich die Gemeinsamkeiten in der Sprache wie in der Kultur freilich nicht übersehen. Die Ausgrabungen in Nubien und dem Sudan wie die Beschäftigung mit dem Meroitischen und dem Nubischen rücken die Ägyptologie jetzt in neue Beziehungen zur Afrikanistik, in der Ethnologen und Philologen getrennt voneinander ihr Material beibringen. Der Ägyptologe glaubt in Frobenius' Funden[8]) Bekanntes wiederzusehen; aber einstweilen stehe man seinen historischen Konsequenzen noch mit Skepsis gegenüber. Auch was auf ethnologischer Seite aus ge-

1) Schröder in Amtl. Ber. aus d. Königl. Kunstsamml. XXXIII (Berlin, Juli 1912), 244 ff.

2) Rudolf Kittel, Geschichte des Volkes Israel I. 2. Aufl. (Handbücher der Alten Geschichte I, 3). Gotha 1912. 668 S. 8⁰. 16 *M.* — R. A. S. Macalister, A History of civilisation in Palastine. Cambridge 1912. VII, 139 S. 9 Abb. 1 Karte. 1 *s.*

3) Max Löhr, Einführung in das Alte Testament. Leipzig 1912. 125 S. 10 Abb. (S. 81—92). 8⁰. 1,25 *M.*

4) Hugo Greßmann, Mose und seine Zeit. (Göttingen 1913), 404.

5) Daressy in Sphinx XIV (1911), 155; Daressy in Bull. de l'Institut Égyptien Série V, tome 5 (1911); Offord in Palestine Exploration Fund XLIV (1912), 202—5.

6) Euringer in Bibl. Zeitschr. IX (1911), 230—43. 337—49.

7) R. A. Stewart Macalister, The excavations of Gezer (London, Palaestine Exploration Fund, 1912). 2 Vol. 4⁰.

8) Leo Frobenius, Und Afrika sprach. Berlin 1912 (entweder: 4 Bde. 50—60 *M.* oder 1 Bd. zu 12—15 *M.*).

legentlich von Reisen mitgebrachten Stücken gefolgert wird[1]), möge nur mit Kritik benützt werden.

*Kulturgeschichte.* Nur wenige Aufsätze liegen für das weite Gebiet vor, und kaum einer von größerer Bedeutung. Ein Buch über den Inhalt der Inschriften und Darstellungen auf den Stelen[2]) ist erfreulich, weil es den Besuchern auch der kleinen Museen, in denen diese Art der Altertümer immer noch zu allermeist zu finden ist, zeigt, was für ein Leben hinter dem ihnen nicht auf den ersten Blick Verständlichen steckt; eine tiefgreifende wissenschaftliche Untersuchung will es nicht sein. Ein Graecist[3]) hat uns das Schreibmaterial der späteren Zeit in Ägypten dargestellt. Ein anderer[4]) führt uns die *γραμματεῖς* genannte Beamtenklasse vor, wobei wir in die Landesverwaltung hineinsehen. Die letzte Arbeit von Revillout[5]) sucht den ägyptischen Ursprung des römischen Zivilrechtes zu erweisen; hoffentlich findet sich jetzt nach R.'s Tode jemand, der ägyptische Rechtsurkunden mit schärferer Kritik untersucht (an Erfolg und Dank würde es gewiß nicht fehlen), wenn die unübersichtlichen Vorarbeiten auch manches Gute enthalten mögen. Unter den Ärzten nimmt das historische Interesse zu; aus ihrer Mitte hat man die medizinischen Gottheiten der Ägypter, leider nur nach Quellen zweiter Hand, untersucht[6]), und einige medizinische Einzelheiten aus den Zaubersprüchen für Mutter und Kind[7]) und andere Krankheiten[8]) verfolgt. Ein englischer Anatom, der über eine ungewöhnliche Erfahrung in der Sezierung von Mumien verfügt[9]), hat die Entwicklung der Mumifizierung dargestellt; dasselbe Thema behandelt ein Franzose[10]), der auch Analysen der dabei verwendeten Harze gibt. Ein anregender Vortrag[11]) streift die ganze wissenschaftliche Literatur, wozu außer Mathematik und Medizin natürlich auch Zauberei und Hermeneutik gehören; er setzt die Versuche der Orientalen in einen für sie nicht sehr günstigen Gegensatz zu dem konsequenteren und erfolgreicheren Denken der Griechen.

1) Rütimeyer in Z. f. Ethnol. XLIII (1911), 240 ff.

2) B. Pörtner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit. Paderborn 1912. 100 S. 5 Taf. 8°. 3,40 *M.*

3) Schubart in Amtl. Ber. aus d. Königl. Kunstsamml. XXXIII (Berlin, März 1912), 145—7 mit Abb. 71—2.

4) Schultheß in Pauly-Wissowa Realencykl. XXVII (1912), 1770—80.

5) Eugène Revillout, Les origines égyptiennes du droit civil romain. Paris 1912. VIII, 162 S. 8°. 10 *Fr.*

6) Ernst Bloch in Arch. f. Gesch. d. Mediz. IV (1911), 314—22.

7) Paul Richter, ebenda III (1910), 155—65.

8) Pfister in Arch. f. Gesch. d. Mediz. VI (1912), 12—20.

9) G. Elliot Smith, The history of mummification in Egypt. Proceedings of the Royal Philosophical Society of Glasgow 1910.

10) Louis Reutter, De l'Embaumement avant et après Jésus-Christ. Paris 1911.

11) v. Bissing, Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft, in Neue Jahrb. f. klass. Philol. XV (1912), 81—97.

*Kunstgeschichte und Archäologie.* Maspero hat eine Darstellung der ägyptischen Kunst geschrieben[1] [2]), nicht vom ästhetischen Gesichtspunkt, wie man es von ihm hätte erwarten können, sondern mit dem Schwerpunkt auf der Entwicklung der Typen und der Lokalstile. Diesem Standpunkt gemäß hat er sich mit kleinen Abbildungen begnügen können; daß sie so vielseitig sein konnten und auch die Funde der letzten Jahre berücksichtigen, danken wir seiner Tätigkeit als Leiter der Verwaltung der Altertümer des Ägyptischen Staates, wo ihm das Material wie keinem anderen zuströmt. Petrie's früher erwähnte Behandlung, die sich besonders an das Kunstgewerbe hält, ist in das Französische übersetzt[3]). Eine sorgfältig erweiterte Festrede[4]) führt uns den Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben aller Zeiten und Völker vor; ein reizvolles Thema, das sowohl die wichtigsten Kulturbeziehungen des Altertums wie Absonderlichkeiten aus dem Geschmack des Mittelalters und endlich manches Kuriosum aus den letzten Generationen berührt. Unter den allgemeinen Werken muß ich auch die zweite Auflage von Blümner's bewährter Technologie[5]) nennen; sie zieht überall die ägyptischen Darstellungen heran und ist wegen der vergleichenden Behandlung des vielseitigen Stoffes, zu dem die Ägyptologie noch ein reiches unverarbeitetes Material besitzt, dieser für zukünftige Untersuchungen ungemein wertvoll.

Nur wenige der großen Museen erschließen uns ihren Bestand. Wir sind dem Kairiner Museum für die Beschreibungen und Photographien dankbar, in denen Band nach Band die Gruppen von Altertümern vorgelegt werden; von den diesjährigen gehören die Toilettengegenstände[6]) hierher. Wir freuen uns, wenn der Leiter des Louvre an seine wertvollste Erwerbung eine Studie anschließt[7]). Aber einen wirklichen Dienst erweist erst das Berliner Museum den Ägyptologen, indem es nicht nur Sammlungen des Rohmaterials, sondern auch Durcharbeitungen nach verschiedenen Gesichtspunkten bietet; der erste Band seiner neuen Serie, die Goldschmiedearbeiten enthaltend[8]), ist ein mustergültiges Vorbild für archäologische

---

1) G. Maspero, Égypte (Ars una species mille, Histoire Générale de l'art). Paris 1912. 326 S. 565 Abb. 4 Taf. 8⁰. 7,50 *Fr.* — Deutsch als:

2) Gaston Maspero, Geschichte der Kunst in Ägypten. Stuttgart 1913. Mit 565 Abb. 4 Taf. 6 *M.*

3) W. M. Flinders Petrie, Les arts et métiers de l'ancienne Égypte trad. Jean Capart. Bruxelles 1912. 190 S. 140 Abb. 8⁰. 7,50 *Fr.*

4) v. Bissing in Münch. Akad. 1912. 4⁰. (Separat: 104 S. 3 *M.*)

5) Hugo Blümner, Technologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. I. 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1912. 364 S. 135 Abb. 8⁰. 14 *M.*

6) Georges Bénédite, Objets de toilette. 1. partie. Peignes etc. (Catal. Génér. du Musée du Caire, Vol. 55). Cairo 1911. 80 S. 27 Taf. 8⁰. 22 *M.*

7) Georges Bénédite, Scribe et Babouin in Fondatione Eug. Piot, Monum. et Mémoir. XIX, 1 (1912). 40 S. 2 Taf.

8) Heinr. Schäfer, Georg Möller, Wilh. Schubart, Ägyptische Goldschmiedearbeiten. (Mitteil. aus d. Ägypt. Samml. d. Königl. Museen zu

Publikationen, sowohl in dem Text, in welchem sich an die Beschreibungen viele Detailuntersuchungen anschließen, wie in Abbildungen. Kleine, für weitere Kreise bestimmte Aufsätze aus dem Berliner Museum teilen seit einigen Jahren interessante Neuerwerbungen mit; diesmal hören wir von einer goldenen Ordenskette mit Fliegen und der Mustertafel eines Amulettfabrikanten, auf welcher der Besteller sich die gewünschten Stücke aussuchen sollte [1]). Unter den Detailuntersuchungen beschäftigt wieder die unvermeidliche Pottery die Archäologen; diesmal mit vergleichenden Seitenblicken auf kabylische und nubische Tongefäße [2]). Eine Zusammenstellung aller antiken Räuchergeräte berücksichtigt auch die ägyptischen [3]). Schon in die Religion führt eine umfangreiche Dissertation [4]) hinüber; sie behandelt einige der typischen Tempelreliefs, in denen der Pharao vor seinem Gotte läuft, und hat wertvolle Ergebnisse für die Tempeldekoration wie für den Kultus gehabt.

*Religion.* Die ägyptische Religion muß doch ein interessantes Thema sein; denn sie zieht die verschiedenartigsten Forscher an und hat für das Berichtsjahr die größte Zahl von Arbeiten hervorgebracht. Die Bibliographien freilich sind auch hier wieder im Rückstand oder ganz unzulänglich [5]). Eine neue zusammenfassende Darstellung von Breasted [6]) hat ihren selbständigen Wert neben den vorhandenen, besonders für Orientalisten und Theologen; sie fußt besonders auf den Pyramidentexten, die durch dieses Buch überhaupt zum erstenmal der Öffentlichkeit in größerem Umfange erschlossen werden. Die Schilderung erhält eigenartige Wendungen und wird dauernd spannend durch die geschickte Formulierung der religionsgeschichtlichen Probleme und die stete Fühlung mit dem Alten Testament. Weniger Neues in Material und Standpunkt enthält eine zweibändige Durchforschung des Osiris mit Anknüpfung von Exkursen, die sich nur irgendwie in Beziehung zum Thema setzen lassen; ganze Kapitel sind uns aus anderen Werken desselben Verfassers wohlbekannt [7]). Eine Sammlung der mythologischen Texte gibt die Inschriften mit Übersetzung, beides allerdings in

---

Berlin I). Berlin 1910. 243 S. 212 Abb. 2 Farben- und 35 Lichtdrucktaf. 4°. 75 *M.*

1) Möller in Amtl. Ber. aus d. Königl. Kunstsamml. XXXIV (Berlin, Nov. 1912), 22—28.

2) Naville in L'Anthropologie XXIII (1912), 313—20.

3) Karl Wiegand, Thymiateria in Bonner Jahrb. 122. (Sep.) 97 S. 15 Abb. 6 Taf.

4) Hermann Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Leipzig 1912. 292 S. 7 Taf. 8°. 10 *M.*

5) Rev. de l'hist. et de littérat. relig. III (1912), 283.

6) James Henry Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt. (Lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary). New York 1912. 379 S. 8°. 1,50 *M.*

7) E. A. Wallis Budge, Osiris and the egyptian resurrection (London 1911). 2 Vol. 404, 440 S. ill. 8°.

einer nur vorläufig befriedigenden Form[1]). Eine kleine Auswahl religiöser Texte ist in zuverlässigen Übersetzungen einem religionsgeschichtlichen Lesebuch[2]) einverleibt. Unter den kleineren Aufsätzen hebe ich hervor eine ausgezeichnete Studie über die ethischen und moralischen Begriffe der Ägypter, mit wertvollen Belegen aus ihrer Literatur[3]); ferner erwähne ich eine Schilderung der Tagewählerei[4]).

Unsere Kenntnis von den ägyptischen Göttern hat einen interessanten Beitrag durch zwei Arbeiten erhalten, die sich um die Inschriften der ptolemäisch-römischen Tempel, besonders der nubischen, drehen. Junker[5]) fand in ihnen Spuren einer Sage von einer Löwin, die nach Ägypten kommt und dort als Hathor-Tefnut verehrt wird. Sethe[6]) löste die angeblich einheitliche Sage in fünf verschiedene Bestandteile von selbständiger örtlicher und zeitlicher Herkunft auf, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben. Man kann auf die weitere Behandlung der Frage gespannt sein; ihre Lösung ist nicht nur um des Stoffes willen, sondern vor allem aus methodischen Gründen interessant, da die mögliche Einheit oder Mannigfaltigkeit der Götterpersönlichkeiten und Mythen schon viel Staub in der Ägyptologie aufgewirbelt hat. Wiedemann's Darstellung des Tierkults[7]) schließt sich in den prinzipiellen Entscheidungen seinen früheren Arbeiten über denselben Gegenstand an. Ein niemals gewürdigter Bericht von Strabo über einen heiligen Falken auf der Insel Philä stellt sich jetzt als richtig heraus, nachdem man den unübersehbaren Inschriften des dortigen Riesentempels näher gekommen ist[8]). Auf den Boden der römischen Isismysterien werden wir durch eine Anzahl von Uschebtis sowie Figuren von Isis, Harpokrates u. a. geführt, die in Südfrankreich gefunden sind[9]). Völter's[10]) Arbeiten sind soweit sie die ägyptische Religion betreffen, ohne jede selbständige Kenntnis der Quellen geschrieben, und seine

1) F. A. Wallis Budge, Legends of the gods (Books on Egypt and Chaldaea. Vol. 32; Egyptian literature Vol. 1). London 1912. LXXXIV, 248 S.

2) Hermann Grapow, Ägyptische Texte in Edvard Lehmann, Religionsgeschichtliches Lesebuch (1912). 40—72.

3) Alan H. Gardiner, Ethics and morality in Hastings Encyclopaedia of religion and ethics (1912). 475—85.

4) Wreszinski in Arch. f. Rel.-Wiss. XVI (1913). 86—100.

5) Hermann Junker, Der Auszug des Hathor-Tefnut aus Nubien. (Anh. Abhandl. Akad. Berlin 1911). 89 S. 2 Abb.

6) Kurt Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens V, 3). Leipzig 1912. VIII, 40 S. 8⁰. 9 *M.*

7) Alfred Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter. (Der alte Orient XIV, 1). Leipzig 1912. 32 S. 8⁰. 0,60 *M.*

8) Junker in WZKM. XXVI (1912), 42—62 mit Taf. I—III.

9) E. Guimet in Rev. Archéol. IV. 20 (1912), 197—210.

10) Daniel Völter, Mose und die ägyptische Mythologie nebst einem Anhang über Simson. Leiden 1912. 59 S. 8⁰. 1,50 *M.* — Derselbe, Passah und Mazzoth und ihr ägyptisches Urbild. Leiden 1912. 27 S. 8⁰. 1 *M.*

Methode ist die der mittelalterlichen Religionsforscher, die jede Person und Beziehung zu einer mythologischen Spielerei oder einer philosophischen Abstraktion umdeuten wollen; ob es in dem alttestamentlichen Teil besser steht, mögen andere entscheiden.

Den Totenglauben geht eine weitere Untersuchung des „Ka" von Göttern und Menschen an; Steindorff hatte ihn als Genius erweisen wollen, aber Maspero[1]) bleibt bei seiner Theorie vom Doppelgänger. Auch den Uschebtis, deren Studium so alt ist wie die Ägyptologie, kann man immer noch neue Seiten abgewinnen[2]). Einige Vorträge zum Totenbuch bringen nicht viel Neues[3]). Lacau[4]) setzt seine grundlegende Veröffentlichung der Sargtexte des Mittleren Reiches fort; leider gibt auch der fortlaufende Abdruck der bis 1909 erschienenen Sargtexte[5]) nur diese ohne jede Bearbeitung als die Abteilung in Sätze. Das 17. Kapitel des Totenbuchs, sein Hauptstück schon in den Augen der ägyptischen Theologen, wird hoffentlich Grapow vorlegen, dessen lange vorbereitete Dissertation[6]) zunächst eine Übersetzung und die Resultate einiger Exkurse gibt. Zufällig werden gleichzeitig drei Totenbuch-Papyrus veröffentlicht, die in dem Versteck der Königsmumien zutage gekommen sind; zwei von Naville[7]), einer von Budge[8]), sämtlich mit prächtigen Tafeln.

*Literatur.* Neue Texte sind nur von Spiegelberg[9]) veröffentlicht; es sind Geschichten von Zauberern und andere literarische Texte in demotischer Schrift. An wichtigen Beiträgen zu bereits bekannten Literaturdenkmälern wüßte ich nur die Fortsetzung des Sinuhe-Kommentars zu nennen[10]); sowie eine Reihe von Bemerkungen zur Übersetzung des Beredten Bauern[11]).

---

1) Maspero in Memnon VI (1912), 125—46.

2) Wiedemann in Sphinx XVI (1912), 33—54.

3) H. M. Tirard, The book of the dead. With an introduction by Ed. Naville. London. Soc. for Promoting Christian Knowledge. 170 S. 46 Abb. 8⁰.

4) Lacau in Rec. trav. XXXIV (1912), 175—82.

5) Pierre Lacau, Textes religieux égyptiens, 1. partie. Paris 1910. 137 S. 4⁰. 10 *Fr.*

6) Hermann Grapow, Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung. Diss. Berlin 1912. 51 S.

7) Edouard Naville, Papyrus funéraires de la XXI. Dynastie. Le papyrus hiéroglyphique de Kamara et le papyrus hiératique de Nesikhonsou au Musée du Caire. Paris 1912. 38 S. 30 Taf. 4⁰. 25 *Fr.*

8) E. A. Wallis Budge, The Greenfield Papyrus in the British Museum. The funerary papyrus of Princess Nesitanebtashru, daughter of Painetchem II and Nesikhonsu, and priestress of Amen-Ra at Thenes, about B. C. 970. London 1912. XXX, 99 S. 116 Taf. 4⁰. 50 *M.*

9) Wilhelm Spiegelberg, Demotische Texte auf Krügen. (Demotische Studien V). Leipzig 1912. Text (in IV). 81 S. Tafeln (fol.) 9 Taf.

10) Gardiner in Rec. trav. XXXIV (1912), 52—77.

11) Lexa in Rec. trav. XXXIV (1912), 218—31.

*Naturgeschichte.* Der unermüdliche Schweinfurth[1]) hat bei Assuan den alten Zeichnungen am Felsen nachgespürt; sie entstammen meist dem Alten und Mittleren Reich und enthalten 20 Tierarten, unter denen ich die Giraffe und das Kamel hervorhebe. Naville entschied sich dafür, daß sowohl *šnḏ* wie *ʿš* eine Akazienart bezeichnen, die beide aus Syrien bezogen werden[2]). Bei Petrie's Grabungen waren in einem Friedhof der Frühzeit Halskettenglieder, aus Eisen gefunden worden[3]); ist die Bestimmung richtig, so liegt hier das älteste Vorkommen des Minerals vor.

---

1) Schweinfurth in Z. f. Ethnol. XLIV (1912), 627—58.

2) Naville in Proceed. S. B. A. XXXIV (1912), 180—90.

3) Wainwright in Man XI (1911) No. 100; Derselbe in Rev. Archéol. 4. série 19 (1912), 255—9; Burchhardt in Prähistor. Z. (1912), 447—49.

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur fünf Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

Geist des Ostens. – Geist des Ostens. Monatsschrift für Asiatenkunde. Mit Bildern. Herausgeber: Dr. phil. Hermann von Staden. Verlag des Ostens: München (Ungererstr. 86). I. Jahrgg. (1913). Heft 1. Ein Heft M. 1.—; der Jahrgang M. 10.—.

*Ernst Böklen.* – Die „Unglückszahl" Dreizehn und ihre mythische Bedeutung. Von Ernst Böklen. (= Mythologische Bibliothek, herausgegeben von der Gesellschaft für Vergleichende Mythenforschung V, 2.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1913. IV + 116 S. M. 4.50.

*Arthur Stentzel.* – Jesus Christ und sein Stern. Eine chronologische Untersuchung von Arthur Stentzel. Mit 16 Tafeln und einer Geschichtstabelle. Hamburg, Verlag der Astronomischen Korrespondenz. 1913. VIII + 240 S. M. 6.—.

*Carl Brockelmann.* – Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. Von Carl Brockelmann. II. Band: Syntax. Berlin, Reuther & Reichard. 1913. XX + 708 S. M. 35.—; geb. M. 37.50.

*Harry Torczyner.* – Altbabylonische Tempelrechnungen. Umschrieben und erklärt von Harry Torczyner. (= Druckschriften der Kais. Akademie der Wissensch. in Wien. Philosoph.-histor. Klasse. Band LV. II.) Wien, 1913. In Kommission bei Alfred Hölder. 134 S. 4°.

**J. Kohler u. A. Ungnad.* – Assyrische Rechtsurkunden von J. Kohler u. A. Ungnad. Band I: Erste Abteilung: Umschrift und Übersetzung. Zweite Abteilung: Umschrift etc. Leipzig, Eduard Pfeiffer. 1913. Je 80 S. Je M. 6.40.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

*E. G. Klauber.* – Politisch-Religiöse Texte aus der Sargonidenzeit herausgegeben von Ernst Georg Klauber. Mit 5 Abbild. im Texte u. 80 Tafeln. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1913. LXVI + 178 S. 4⁰. M. 45.—.

*Allotte de la Fuÿe.* – Documents présargoniques par Le Colonel Allotte de la Fuÿe. Fascicule II. Première Partie. 30 planches, de LVI à LXXXV (DP 145 à DP 265). Paris, Ernest Leroux. 1912. 4 Druckseiten u. die 30 Tafeln.

*Franz Xaver Kugler.* – Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen von Franz Xaver Kugler S. J. Ergänzungen zum I. und II. Buch: I. Zur älteren babylonischen Topographie des Sternhimmels (Neue Bestimmungen babylonischer Gestirnnamen). Münster in Westfalen, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung. 1913. 20 S. 4⁰. M. 2.80.

*S. A. B. Mercer; Fr. Hommel.* – The Oath in Babylonian and Assyrian Literature by Rev. Samuel Alfred B. Mercer, Ph. D. With an Appendix on the Goddess Esh-Ghanna by Prof. Dr. Fritz Hommel. Paris, Paul Geuthner, 1912. VII + 120 S. Frcs. 6.—.

*Micha Josef bin Gorion.* – Die Sagen der Juden. Gesammelt und bearbeitet von Micha Josef bin Gorion. — Von der Urzeit. Jüdische Sagen und Mythen. 1913. Literarische Anstalt (Rütten & Loening), Frankfurt a. M. XVI + 378 S. Geh. M. 6.—; Halbleder M. 7.50; Leder M. 10.—.

*S. R. Driver.* – Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps. By the Rev. S. R. Driver. Second Edition, revised and enlarged. Oxford, At the Clarendon Press, 1913. XX + XCVI + 390 S. Geb. 12 Shill.

*S. Gelbhaus.* – Zur Geschichte des jüdischen Staatswesens: Religiöse Strömungen in Judäa während und nach der Zeit des babylonischen Exils. Von Dr. S. Gelbhaus. Leipzig u. Wien, M. Breitenstein. 65 S.

*Wilhelm Bacher.* – Die Agada der Babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den Babylonischen Talmud. Von Dr. Wilhelm Bacher. Zweite, durch Berichtigungen u. Ergänzungen vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., J. Kaufmann. 1913. VIII + 151 S. M. 6.—. (Vgl. den folgenden Titel.)

*Wilhelm Bacher.* – Ergänzungen zur „Agada der Babylonischen Amoräer“ von Dr. Wilhelm Bacher. Dem unveränderten Neuabdrucke der ersten Ausgabe (1878) beigegeben. Frankfurt a. M., J. Kaufmann. 1913. 14 S. Separat (d. h., wenn nicht an das vorher genannte Buch als Gratisbeigabe angeheftet) M. 1.50.

*G. Jahn.* – Die Elephantiner Papyri und Die Bücher Esra—Nehemja. Mit einem Supplement zu meiner Erklärung der hebräischen Eigennamen. Von G. Jahn. Leiden 1913, E. J. Brill. 107 S. M. 3.—.

*Addai Scher.* – Corpus scriptorum Christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Syri. Textus. Series Secunda. Tomus LXVI: Theodorus Bar Kōnī, Liber Scholiorum. Pars posterior: edidit Addai Scher. Parisiis: C. Poussielgue; Lipsiae: O. Harrassowitz. 1912. 365 S. M. 20.40.

*I.-B. Chabot.* – Corpus scriptorum Christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. — Scriptores Syri. Textus. Series Quarta. Tomus I: S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam. Pars prior. Edidit I.-B. Chabot. Parisiis: Carolus Poussielgue; Lipsiae: Otto Harrassowitz. 1912. 330 S. M. 17.50.

**Margaret Dunlop Gibson.* – Horae Semiticae No. X. The Commentaries of Ishoʻdad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.). Edited and translated by Margaret Dunlop Gibson. With an Introduction by James Rendel Harris. Vol. IV: Acts of the Apostles and three Catholic Epistles in Syriac and English. Cambridge, At the University Press, 1913. XVI + 41 + ܩܘ S. 7 Shill. 6 d.

*F. C. Buckett.* – Euphemia and the Goth. With the acts of martyrdom of the confessors of Edessa. Edited and examined by F. C. Buckett. Williams and Norgate, London and Oxford, 1913. XIII + 187 + ܠܘ S. Geb. 21 Shill.

*A. G. Ellis and Edward Edwards.* – A descriptive List of the Arabic Manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894. Compiled by A. G. Ellis and Edward Edwards. London: British Museum. 1912. VII + 110 S.

*Rhuvon Guest.* – The Governors and Judges of Egypt or Kitâb el 'umarâ' (el wulâh) wa kitâb el quḏâh of El Kindi. Together with an Appendix derived mostly from Raf' el iṣr by Ibn Ḥajar. Edited by Rhuvon Guest. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. XIX.] Leyden: vorm. E. J. Brill; London: Luzac & Co. 1912. 72 + ٦٨٦ S.; 8 Tafeln.

*D. S. Margoliouth.* – The Kitâb al-ansâb of 'Abd al-Karîm Ibn Muḥammad al-Sam'ânî. Reproduced in Facsimile from the Manuscript in the British Museum ADD 23, 355. With an Introduction by D. S. Margoliouth. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. XX.] Leyden: vorm. E. J. Brill; London: Luzac & Co. 1912. 604 S.

*C. F. Seybold.* – Severus Ibn al-Muqaffa': Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I, 61–767. Nach der ältesten, 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben von Christian Friedrich Seybold. (= Veröffentlichungen aus der Hamburger Stadtbibliothek. Band 3. Gedruckt auf Kosten der Averhoff-Stiftung zu Hamburg.) Hamburg, Lucas Gräfe, 1912. IX + 208 S. + V Tafeln.

*M. Horten.* – Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Originale übers. u. erläutert von M. Horten. Bonn 1913. A. Marcus u. E. Webers Verlag. XVI + 355 S. M. 12.—.

*Gotthelf Bergsträßer.* – Ḥunain Ibn Isḥâḳ und seine Schule. Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen. Von Dr. phil. Gotthelf Bergsträßer, Privatdozenten a. d. Universität Leipzig. Leiden, vorm. E. J. Brill. 1913. IV + 81 + ١٣ S.

*Loghat el-Arab. – Loghat el-Arab. Revue littéraire, scientifique et historique paraissant une fois le mois. Sous la direction des Pères Carmes de Mésopotamie. Rédacteur en chef: le P. Anastase-Marie, Carme. Abonnement pour Bagdad et son Vilayet: 6 fr. 50, les pays de langue arabe 9 fr., les étrangers 12 fr. (Es sind jetzt alle Hefte vom I. des 1. Bandes an bis zum X. [Avril 1913] des 2. Bandes eingeliefert und zum Anzeigen vergeben worden.)

Mir Islama (Міръ Ислама), hrsg. von *W. Barthold.* Томъ I. No. 4. (Vgl. oben S. 185.)

Mir Islama, Beilagen. — Приложеніе къ журналу „Міръ Ислама" за 1912 годъ: Касимъ Аминъ, совѣтникъ, апелляціоннаго суда: Новая женщина. Переводъ со 2-го арабскаго изданія и предисловіе И. Ю. Крачковскаго. 1912. С.-Петербургъ. В. Ѳ. Киршбаумъ. XVIII + 120 S.

*Mírzá Muḥammad.* – The Ta'ríkh-i-Jahán-gushá of 'Alá'u 'd-dīn 'Aṭá Malik-i-Juwayní (composed in A. H. 658 = A. D. 1260). Part I, containing the History of Chingíz Khán and his Successors. Edited with an Introduction, Notes and Indices from several old Mss. by Mírzá Muḥammad Ibn 'Abdu 'l-Wahháb-i-Qazwíní. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. XVI, I.] Leyden: vorm. E. J. Brill; London: Luzac & Co. 1912. XCIV + قكح + ۱۳۴ S.

*George C. O. Haas.* – The Daśarūpa, a Treatise on Hindu Dramaturgy, by Dhanamjava. Now first translated from the Sanskrit, with the Text and an Introduction and Notes by George C. O. Haas. (= Columbia University. Indo-Iranian Series. Edited by A. V. Williams Jackson. Vol. 7.) New York, Columbia University Press, 1912. XLV + 169 S. Geb. (bei Oxford University Press, Amen Corner, London E. C.) 6 Shill. 6 d.

*Mathilde Derompe.* – Les vingt-cinq récits du mauvais génie. Traduits de l'Hindi par Mathilde Derompe. Paris, Paul Geuthner. 1912. 236 S. Frcs. 6.—.

*Sbornik materiałov dl'a opisanija městnostej i pl'emen Kavkaza. — Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Изданіе Управленія Кавказскаго Учебнаго Округъ. Вып. 42. Тифлисъ 1912. Типографія: Канц. Намѣстн. Его Императ. Велич. на Кавказѣ и К. Кословскаго. XX + 64 + 59 + 169 + 94 + 60 + XI + 204 S.

*Bedros E. Kerestedjian.* – Quelques Matériaux pour un Dictionnaire Étymologique de la Langue Turque. Par Bedros Effendi Kerestedjian, Directeur des traductions et de la correspondance étrangère au Ministère de France de l'Empire Ottoman. Édité par son neveu Haig, M. R. A. S. Londres 1912. 17 + 364 + 42 S. Geb. 21 Shill. (Kein Verlag angegeben; ging uns zu von Luzac & Co.)

*D. Westermann.* – Erzählungen der Fulfulde. Niedergeschrieben von Abdallah Adam, transkribiert, übersetzt und mit einem Nachtrag: Erzählungen im Dialekt von Sokoto. Von D. Westermann. (= Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Band XXX.) Berlin, Georg Reimer, 1913. X + 52 S. Geb. M. 6.—.

Abgeschlossen am 10. Mai 1913.

---

# Die Verknüpfung der Dīghanikāya-Suttas untereinander.

Von

**R. Otto Franke.**

## Einleitung.

Vor etwa sechzehn Jahren bemerkte ich zum ersten Male Zusammenhänge zwischen Nachbarstücken eines kanonischen Werkes, nämlich zwischen Gāthās benachbarter Jātakas des zweiten Jātaka-Bandes. Mein Hinweis darauf in BB. XXII, 291—6 hat aber nicht die leiseste Beachtung gefunden. Eine kurz darauf (1897) ausgeführte Untersuchung über die Gāthā-Zusammenhänge des 1. Jātaka-Bandes habe ich unveröffentlicht zurückgehalten, weil ich bei den damals herrschenden Anschauungen über den Kanon betreffs des Grundes dieser Erscheinung mit meiner Ansicht doch keinen Anklang gefunden hätte[1]). Inzwischen haben meine weiteren Beobachtungen immer mehr solche Zusammenhänge benachbarter Texte, auch Prosa-Texte, festgestellt und zugleich meine Gāthā-Konkordanzen den Nimbus der Authentizität der buddhistischen Literatur zerstört, so daß das Suchen nach einer richtigen Erklärung sich durch die heilige Scheu vor dem Kanon und seinem Kultus nicht mehr hemmen zu lassen braucht.

Ich lege zunächst die Nachweise der Zusammenhänge zwischen den Dīghanikāya-Suttas vor, d. h. die den direkt benachbarten oder wenigstens nahe beieinander stehenden Suttas des D. gemeinsamen Partien, Sätze oder auffälligen Satzstücke[2]). Der D. ist mindestens

1) Ich war auf der richtigen Spur, wie mir folgender Satz des Ms. meines damaligen Artikels beweist. „Gelingt mir dieser Nachweis, dann ergibt sich daraus, daß die Jātaka-Prosa nicht ein Konterfei eines zugrunde zu legenden Ur-Jātaka ist, sondern daß der Verfasser der Prosa mit höchstens fragmentarischem Wissen von dem Inhalt und dem Sagenschatze eines solchen „Ur-Jātaka" es unternommen hat, einzelne, entweder willkürlich aus dem Zusammenhange gerissene oder vielleicht auch nur vereinzelt ihm überlieferte Gāthās mit einer mit dem Wortlaut derselben möglichst übereinstimmenden, entweder aus seinem Gedächtnis geschöpften oder eigens erfundenen Geschichte zu umkleiden". Ich hob in den Einleitungsworten dieser Untersuchung auch schon richtig hervor, „daß die Jātakas nicht das einzige Werk sind, dessen den verschiedenen Stücken eingefügten Gāthās unter sich in Zusammenhang stehen".

2) Die Konkordanz der D.-Gāthās habe ich im JPTS. 1909, p. 1 ff. veröffentlicht.

eins der zwei ältesten Werke des Sutta-Piṭaka und jedenfalls sein alleraltestes Prosawerk. Es hängt also für die Frage nach der Authentizität des ganzen südbuddhistischen Kanons — und das wird trotz aller neueren Versuche doch wohl bedeuten, des buddhistischen Schrifttums überhaupt — ungemein viel davon ab, ob der D. Spuren davon an sich trägt, daß er nicht eine Sammlung von Reden Buddhas (und von Jüngern von ihm), sondern ein schriftstellerisch verfaßtes Buch ist. Darum beginne ich meine Nachweisungen mit dem D.

Es war meine Absicht, die Zusammenhänge aller D.-Suttas untereinander aufzuzeigen. Dazu reicht indessen der zugestandene Raum entfernt nicht aus. Ich habe mich deshalb darauf beschränkt, auf die bezeichnendsten dieser Zusammenhänge aufmerksam zu machen, auf diejenigen, die zwischen benachbarten Suttas bestehen[1]). Eine Ergänzung wird dieser Artikel finden in einem andern über den leitenden Grundgedanken des D. (der in WZKM. XXVII erscheinen soll). Nach einheimischer Überlieferung ist der D. ebenso wie die anderen kanonischen Werke eine Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Buddhas, die unmittelbar nach Buddhas Tode auf dem angeblichen ersten Konzile von Rājagaha erfolgt sei (CV. XI, 8 etc.). Dieses Dogma, dem sich z. B. Oldenberg und Kern mit Recht ganz verschlossen haben (vgl. Oldenberg's Vinaya Piṭakaṃ Vol. I, Introduction und dessen Buddha[5] p. 399, Kern's Manual of Indian Buddhism Straßburg 1896, p. 2)[2]) möchte ich am liebsten ganz mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es muß aber zur Sprache kommen, weil es selbst in Europa noch vereinzelte Anhänger hat. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, 2. Aufl. besorgt von Lüders, Leipzig 1910, (= Aus Natur und Geisteswelt 109) p. 100, nennt den CV.-Bericht von der Feststellung des Vinayapiṭaka und Suttapiṭaka auf diesem Konzil „eine Angabe, an der zu zweifeln kein Grund vorliegt". Dieses Konzil- und Sammlungs-Dogma wird durch meine Nachweisungen aufs neue in seiner Hinfälligkeit erwiesen. Selbst der D., der älteste Prosa-Text des Suttapiṭaka, ist eine Einheit mit fortlaufenden Zusammenhängen zwischen den benachbarten Suttas. Mögen diese Zusammenhänge (was vorläufig noch in der Schwebe gelassen werden mag) so zu-

1) Natürlich sind sie für meine Zwecke nicht alle von gleicher Beweiskraft, ich wollte sie aber auf jeden Fall möglichst vollzählig anführen. Freilich werde ich vielleicht diesen oder jenen noch übersehen haben.

2) Rhys Davids' Glaube, Dialogues of the Buddha translated, Vol. I. London 1899 (Sacred Books of the Buddhists Vol. II.) p. XIX, daß die vier großen Nikāya's schon in den nächsten fünfzig Jahren nach Buddhas Tode gesammelt seien, ist natürlich noch lange kein Glaube an das erste Konzil und dessen redigierende Tätigkeit. Er nimmt ja eine Literatur-Entwicklung an, s. auch seine Tafel in „Buddhist India", New York und London 1903, p. 188. Wenn de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Paris 1909 Chap. I im Kanon alte Bestandteile annimmt, was ja wohl ziemlich jeder tun wird, so ist das natürlich auch etwas ganz anderes als die Konzil-Theorie; s. bes. p. 34.

stande gekommen sein, daß eine Reihe von Verfassern nacheinander am D. arbeitete und jeder, durch das vorhergehende Sutta oder durch vorhergehende Suttas angeregt, ein anderes oder andere hinzufügte, oder daß ein einheitlicher Verfasser alle schuf und daß also die Wort- und Gedankenzusammenhänge der einzelnen Suttas in der denkbar natürlichsten Weise (aus dem Weiterschwingen und Weiterwirken im Geiste des Verfassers) zu erklären sind, auf jeden Fall sind die D.-Suttas im Anschluß an und im Hinblick aufeinander entstanden, nicht aber unabhängig voneinander bei ganz verschiedenen Gelegenheiten von Buddha gesprochen und von seinen Jüngern eingekleidet und erst nachträglich zusammengruppiert.

Das Kausalitätsbedürfnis fragt da, wo zwei Nachbartexte eine eigenartige Wendung oder eine größere Partie gemeinsam haben, ohne daß sie im übrigen stofflich, zeitlich oder durch Gelegenheit und Umstände zusammengehören, nach dem Grunde, der gerade diese beiden Texte zu Nachbarn gemacht hat und nach der andern Seite zu Nachbarn von anderen Texten, mit denen sie auch wieder verknüpft sind — denn es wäre doch ein sonderbarer und geradezu wunderbar komplizierter Zufall, der das gefügt hätte. Daß z. B. in D. XIX, 30 ein König zum Sohne seines verstorbenen Purohita sagt: „Ich will dich in das Amt deines Vaters einsetzen" und in XXI, 2. 10 Gott Sakka genau dieselben Worte an den Gandhabba Pañcasikha, den Sohn des Gandhabba-Königs, richtet, schon das kann doch kein bloßer Zufall sein. Die Wendung ist auch in jedem der beiden Suttas viel zu nebensächlich, als daß man denken könnte, die angeblichen Sammler von Buddhas Reden hätten mit Rücksicht auf diese Übereinstimmung beide Suttas nebeneinander gestellt. Sie stehen ja nicht einmal direkt nebeneinander. Ebensowenig kann man wohl bezweifeln, daß z. B. die Übereinstimmung des Anfanges der Suttas D. III—VI keinen sachlich historischen, sondern nur den literarischen Grund ihrer Entstehung nebeneinander oder in Abhängigkeit voneinander hat. Und wenn die Suttas D. II—XIII, die nur verschiedene Einrahmungen ein und desselben Themas „*Idha Tathāgato loke uppajjati* . . ." sind, in einer Reihe nebeneinander stehen, so sind auch diese Suttas ohne Zweifel im Zusammenhange miteinander geschaffen, aber nicht Reden Buddhas, die er bei verschiedenen fast über die ganze Zeitdauer seiner Wirksamkeit verstreuten Gelegenheiten gehalten und die man dann zusammengestellt hat. Daß sie und sonstige durch gemeinsame Partien verknüpfte Nachbar-Suttas des D. solche wären, möchte man allenfalls noch denken können, wenn die betreffenden vorgäben, alle aus einer zeitlich eng begrenzten Periode zu stammen, so daß man vielleicht denken könnte, Buddha hätte während der Zeit so sehr in diesen Gedanken gelebt, daß sie ihm bei jeder Gelegenheit auf die Zunge gekommen wären. Aber die Suttas sind ja ganz unchronologisch geordnet. In buntem Wechsel gehen auch im D. durcheinander Suttas aus angeblicher früher und später Zeit, ja

aus seinen letzten Tagen, und selbst solche, die gar nicht mehr von ihm selbst herrühren können, weil sie sich selbst ausdrücklich auf die Zeit nach Buddhas Tode datieren[1]).

D. II spielt unter Ajātasattus Regierung, also in Buddhas „Greisenalter" (s. Oldenberg, Buddha[5] p. 183), D. IV und V noch unter Ajātasattus Vater Bimbisāra, und dann wahrscheinlich auch III, da in III Pokkharasādi eine der Hauptpersonen ist, der in IV und V mit Bimbisāra genannt wird, wie ja auch der Umstand, daß nach III. 1. 2, IV, V und VI das über Gotama Buddha umlaufende Gerücht von ihm rühmt, er habe dem Leben in der Familie entsagt, den Gedanken nahelegen muß, diese Suttas gehörten einer frühen Periode seines Wirkens an. In IV. 5 und V. 6 heißt Gotama auch direkt „jung" (*taruṇo*). X spielt „nicht lange nach Buddhas Tode" (*aciraparinibbute Bhagavati*). XII betrifft vielleicht Buddhas frühere und sicher nicht seine allerletzte Zeit, da der in III, IV und V erwähnte König Pasenadi-Kosala auch hier in 1 genannt wird, und da man auch hier an Gotama rühmend hervorhebt, daß er dem Familienleben entsagt habe. In XIII kommt Pokkharasādi vor, und es wird also etwa wie III zu beurteilen sein. XVI berichtet über Buddhas letzte Lebenstage, seinen Tod und seine Knochenreste, auch XVII enthält eine angebliche Rede Buddhas vom Tage vor der Nacht, in der er starb. XVIII berichtet ein um einige Monate früheres Vorkommnis, von dem schon XVI. 2. 5 ff. handelte, erzählt es dann aber im weiteren Verlaufe anders. Auch die folgenden Suttas sind zu denken als vor der Zeit der Begebnisse von XVI liegend. XXIII und XXVII gehören wie III etc. in die Zeit des Pasenadi-Kosala. XXVIII. 1 + 2 ist identisch mit XVI. 1. 16 + 17, ist also, Sinn und Verstand bei der Überlieferung vorausgesetzt, auf einen Zeitpunkt wenige Monate vor Buddhas Tode zu verweisen. Die übrigen D.-Suttas sind auf nicht näher bestimmbare Zeitpunkte aus Buddhas Lebenszeit datiert, die auf jeden Fall vor den Begebnissen von D. XVI liegen müssen.

Die Suttas haben also unter sich keine historische Berührung. Wenn sie trotzdem zusammenhängen, können diese Zusammenhänge nur literarisch erklärt werden.

XVI. 5. 17 + 18 = XVII. 1. 2 + 3 scheint eine Ausnahme zu machen und historischen Zusammenhang vorauszusetzen, denn beide Stellen beziehen sich notwendig auf ein und dieselbe Gelegenheit, auf Buddhas letzte Lebensstunden, in Wirklichkeit macht aber dieser angebliche historische Zusammenhang die Ausschließlichkeit des literarischen noch deutlicher. XVI. 5. 17 + 18 enthält die Erzählung über den mythischen Mahāsudassana und seine Residenz. In XVI ist damit die Sache erledigt. In XVII aber ist diese Erzählung zu einem ganzen Sutta von dreißig Druckseiten breitgetreten. Einer

1) Und doch soll „kein Grund vorliegen" an dem Konzil und der Sammlung des Kanon unmittelbar nach Buddhas Tode zu zweifeln?

von beiden Berichten könnte doch aber höchstens wahr sein, denn entweder hat Buddha so oder so gesprochen (und natürlich hat er seine letzten Atemzüge nicht zu solchem breiten Gewäsch, wie XVII enthält, gemißbraucht). Aber beide Berichte werden ganz unbefangen und in aller Biederkeit dicht nebeneinander vorgetragen! Es ist klar, daß solch ein schreiender Unsinn nicht mit dem Anspruch historisch zu sein unmittelbar nach Buddhas Tode fixiert sein kann; es ist vielmehr mit Händen zu greifen, daß XVI. 5. 17 + 18 die Lust anregte, des Mahāsudassana Herrlichkeit noch weiter zu schildern, und daß dann aus dem geilen Umsichwuchern der Phantasie Sutta XVII hervorging. XVI ist natürlich zu gleicher Zeit mit diskreditiert, denn beide Suttas haben als Teile des Kanons das gleiche Recht auf Glaubwürdigkeit, und geht es dem einen verloren, so hat es auch das andere verwirkt. Ganz ähnlich verhält es sich mit VI und VII. VII ist aus VI nur abgespalten. Das ist keine Historie, sondern Schriftstellerwillkür, und gesetzt einmal, wenigstens VI wäre historisch, dann wäre der Schluß von VII um so sicherer eine direkte Fälschung und rein literarisch zu erklären, wie unten unter „VI und VII" auseinandergesetzt ist. Es kommt nun aber noch mehr hinzu. Wie gesagt, hängen nicht nur die benachbarten D.-Suttas unter sich zusammen, sondern auch andere. Dabei brauchte von vornherein nichts Auffälliges zu sein, denn alle kanonischen Werke haben untereinander gemeinsame Stücke[1]), was ebenso für die metrischen Teile wie für die prosaischen gilt, und speziell den D. haben alle anderen oder wenigstens die meisten benutzt. Der Sachverhalt ist aber der, daß der D. (wie übrigens die meisten kanonischen Werke) bei weitem am meisten sich selber gleicht. Da die Übereinstimmungen und Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen kanonischen Werken ohne Beeinträchtigung des einen oder andern kreuz und quer hin und herlaufen und keine Spur einer Grenzscheide besteht, so müßte, wenn die einzelnen Werke objektive Zusammenstellungen von Reden Buddhas wären, die Verteilung der Parallelen wenigstens auf die einzelnen gleichartigen Werke ja doch ohne allen Zweifel eine ungefähr gleichartige sein. Daß der D. keinem anderen kanonischen Werke so gleicht wie sich selbst, beweist aufs neue das Vorhandensein von etwas Persönlichem, und daß er nicht eine Sammlung von Reden Buddhas ist. Und hier werden wir schon schließen müssen, daß er ein persönlich verfaßtes Werk eines einheitlichen Schriftstellers ist[2]).

Es ist noch weiter zu beachten: Nicht jedes einzelne D.-Sutta weist denselben Reichtum von Zusammenhängen mit den übrigen auf, sondern es gibt einige in dieser Hinsicht ganz besonders fruchtbare:

---

1) Am meisten wohl D. und M. Nur die Partien mit Zahlenschemata haben begreiflicherweise eine besonders enge Beziehung zum A., deren Grund ja auf der Hand liegt.

2) Die ganz allgemeine Möglichkeit vereinzelter nachträglicher Einschiebungen soll natürlich nicht ausgeschlossen werden.

namentlich I, II (und die eine oder andere von dessen Variationen III—XIII), XIV, XVI, von III besonders das Mahāpurisa- und Cakkavattī-Motiv etc. Auch das spricht gegen bloßen Zufall. Diese hervorragend fruchtbaren sind auch gerade die, die überhaupt grundlegende Bedeutung im D. haben. Hierüber Ausführliches in dem schon angekündigten Artikel über den Grundgedanken des D.

Auch von den nicht sehr zahlreichen Kongruenzen der übrigen D.-Suttas mit nicht benachbarten sind mehrere eigenartig genug, um nach allem schon Gesagten und gestützt auf das noch zu Sagende auch für sie die Erklärung als am nächsten liegend betrachten zu dürfen, die Suttas, in denen sie stehen, entstammten einem und demselben Autorenkopf. So D. V. 19 = XVII. 1. 24 *Atha kho . . khattiyā anuyuttā . . .* (XVII *brāhmaṇagahapatikā*) *pahūtaṃ sāpateyyaṃ ādāya rājānaṃ Mahāvijitaṃ* (XVII *Mahāsudassanaṃ*) *upasaṃkamitvā evam āhaṃsu: Idaṃ deva pahūtaṃ sāpateyyaṃ devaṃ yeva uddissa ābhataṃ* (XVII *āhataṃ*) *taṃ devo patigaṇhātūti* (XVII *°hatūti*). *Alam bho mama pi idaṃ* (in XVII fehlt *idaṃ*) *pahūtaṃ sāpateyyaṃ dhammikena balinā abhisaṃkhitaṃ* (in XVII *°khataṃ*). *Tañ ca* (*ca* fehlt in XVII) *vo hotu ito ca bhīyo harathāti. Te raññā paṭikkhittā ekamantaṃ apakkamma evaṃ sammantesuṃ* (XVII und v. l. $B^{mp}$ von V *samacintesuṃ*): *Na kho etaṃ amhākaṃ patirūpaṃ* (XVII hat hier noch *yaṃ*) *mayaṃ imāni sāpateyyāni punad eva sakāni gharāni paṭihareyyāma* (XVII *paṭiharāma*). — IX. 35 + 37 = XIII. 19 + 21 *Seyyathā pi puriso evaṃ vadeyya: Ahaṃ yā imasmiṃ janapade janapadakalyāṇī taṃ icchāmi taṃ kāmemīti. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yan tvaṃ janapadakalyāṇiṃ icchasi kāmesi jānāsi taṃ janapadakalyāṇiṃ khattī* (*khattiyī* in XIII) *vā brāhmaṇī vā vessī vā suddī vā ti? Iti puṭṭho no ti vadeyya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yaṃ tvaṃ janapadakalyāṇiṃ icchasi kāmesi jānāsi taṃ janapadakalyāṇiṃ evaṃnāmā evaṃ-gottā ti vā dīghā vā rassā vā majjhimā ti vā* (in XIII fehlen diese drei Worte) *kālī vā sāmā vā maṅgura-cchavī vā ti amukasmiṃ gāme vā nigame vā nagare vā ti? Iti puṭṭho no ti vadeyya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yan tvaṃ na jānāsi na passasi taṃ tvaṃ icchasi kāmesīti? Iti puṭṭho āmo ti vadeyya. Taṃ kim maññasi Poṭṭhapāda?* (*Vāseṭṭha* in XIII) *Nanu evaṃ sante tassa purisassa appāṭihīrakataṃ bhāsitaṃ sampajjatīti? Addhā kho bhante* (XIII *kho bho Gotama*) *evaṃ sante tassa purisassa appāṭihīrakataṃ bhāsitaṃ sampajjatīti . . . Seyyathā pi Poṭṭhapāda* (*Vāseṭṭha* in XIII) *puriso cātummahāpathe nisseṇiṃ kareyya pāsādassa ārohaṇāya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yassa tvaṃ pāsādassa ārohaṇāya nisseṇiṃ karosi, jānāsi taṃ pāsādaṃ puratthimāya vā disāya pacchimāya vā disāya uttarāya vā disāya dakkhiṇāya vā disāya* (XIII ohne diese *vā* und mit Vertauschung von *pacchimāya* und *dakkhiṇāya*) *ucco vā nīco vā majjhimo* (in XIII

*majjho* mit v. l. BB *majjhimo*) *vā ti? Iti puṭṭho va* (XIII ohne *va*) *no ti vadeyya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yan tvaṃ na jānāsi na passasi tassa tvaṃ pāsādassa ārohaṇāya nissenim karosīti? Iti puṭṭho āmo ti vadeyya. Taṃ kiṃ maññasi Poṭṭhapāda* (XIII *Vāseṭṭha*)*? Nanu evaṃ sante tassa purisassa appāṭihīrakataṃ bhāsitaṃ sampajjatīti? Addhā kho bhante* (XIII *kho bho Gotama*) *evaṃ sante tassa purisassa appāṭihīrakataṃ bhāsitaṃ sampajjatīti.*

Was dann noch ganz besonders für den Schluß auf einheitliche persönliche Abfassung des D. in die Wagschale fällt, das ist die Tatsache, daß er von einem leitenden Gedanken durchzogen ist und seine Suttas durch diese verbunden sind. Vgl. oben p. 410. Diese Art Verknüpfung kann schwerlich erklärt werden aus Erweiterungen des D. durch Fortsetzer und aus dem Eingehen derselben auf die Intentionen des Grundstock-Verfassers, denn diese leitenden Gedanken sind nicht so massiv ausgeprägt, daß die Fortsetzer sie erkannt und sich nach ihnen gerichtet haben würden. Sutta II—XIII freilich sind ja als variierende Einrahmungen desselben Textes leicht kenntlich. Aber wie mit dieser Serie das Sutta I zusammenhängt und wieder Sutta XIV, wie das Thema von II—XIII z. B. in XVI nur so ganz leichthin angedeutet, aber doch angedeutet wird, wie sich XVI im übrigen zum Grundthema von II—XIII, zu I und zu XIV verhält und XXVI zu den genannten, und wie namentlich Suttas I und II für die späteren den Kompaß bilden, das alles ist in viel zu feinen Linien skizziert, als daß spätere Fortsetzer es herauszufinden im Stande gewesen sein würden.

Wir sind in der angenehmen Lage, durch eine Gegenprobe die Verlässlichkeit des von mir aus den Suttazusammenhängen gezogenen Schlusses zu erweisen. Wären diese Zusammenhänge zufällig, dann müßte natürlich jede andere Anordnung der D.-Suttas eine ungefähr gleiche Menge von Zusammenhängen der dann benachbarten nachzuweisen ermöglichen. Wählen wir, damit eine solche andere Anordnung nicht nach meinen Wünschen ausgesucht erscheine, eine historisch gegebene! Im chinesischen Dīrghāgama entsprechen die einzelnen Suttas von No. I an folgenden des Pāli-Dīghanikāya[1]): XIV; XVI + XVII; XIX; XVIII; XXVII; XXVI; XXIII; XXV; XXXIII; XXXIV; ?; ?; XV; XXI; XXIV; XXXI; XXIX; XXVIII; XX; III; I; IV; V; XI; VIII; XIII; II; IX; XII; ?[2]). Wir gehen natürlich hinweg über das Verhältnis von XIV : XVI, XVI : XVII, XIX : XVIII, XXVII : XXVI, XXXIII : XXXIV, XXIX : XXVIII und IV : V, da wir das ja schon aus der Betrachtung der Pāli-Anordnung kennen, und da dadurch die Anordnung des Pāli-D. schon von

1) Nach Anesaki, Transactions of the Asiatic Society of Japan, Vol. XXXV, Part. III.

2) Die Fragezeichen bedeuten, daß Anesaki das dem an der betreffenden Stelle stehenden chines. Sūtra entsprechende Sutta des Pāli-D. nicht festgestellt hat.

vornherein für diese Suttas im wesentlichen bestätigt wird. Abgesehen von den Zusammenhängen dieser Suttas hat mir die Lektüre sämtlicher Dīghanikāya-Suttas nach dieser chinesischen Reihenfolge [1]) nur nachstehende dürftige Berührungen gezeigt. XVII und XIX berühren sich dadurch, daß in beiden eine Geschichte der Vergangenheit (*bhūtapubbaṃ*) erzählt wird (XVII. 1. 3 ff.; XIX. 29 ff.). Beide Geschichten haben aber nichts miteinander zu tun.

In XVIII. 25 steht: *idaṃ kusalan ti yathābhūtaṃ nappajānāti, idaṃ akusalan ti yathābhūtaṃ nappajānāti idaṃ sāvajjaṃ idaṃ anavajjaṃ, idaṃ sevitabbaṃ idaṃ na sevitabbaṃ*, in XXVII. 5 + 6: *ye 'me dhammā akusalā .. sāvajjā .. asevitabbā*; 6: *ye 'me dhammā kusalā .. anavajjā .. sevitabbā.*

In XXVI. 12 und XXIII. 7 stimmt die Form des Befehles zu einer Hinrichtung überein: *Tena hi .. imaṃ purisaṃ daḷhāya rajjuyā pacchā-bāhaṃ gāḷha-bandhanaṃ bandhitvā khuramuṇḍaṃ karitvā kharassarena paṇavena rathiyāya rathiyaṃ siṅghāṭakena siṅghāṭakaṃ parinetvā dakkhiṇena dvārena nikkhamitvā dakkhiṇato nagarassa . . . sīsam assa* (in XXIII. 7 *sīsaṃ* ohne *assa*) *chindatha.*

In XXIII. 11: *Ye kho te .. samaṇa-brāhmaṇā araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti appasaddāni appanigghosāni*; in XXV. 4: *.. so Bhagavā araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevati appasaddāni appanigghosāni.*

In XXV. 17 und XXXIII. 1. 11 (VI): *mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati tathā dutiyaṃ tathā tatiyaṃ tathā catutthaṃ* (in XXIII °*tthiṃ*). *Iti uddham adho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena pharitvā viharati. Karuṇāsahagatena cetasā . . . muditāsahagatena cetasā . . . upekhāsahag° c°* . . . Es ist aber zu beachten, daß XXXIII registerartig die Begriffs-Schemata aus dem ganzen D. rekapituliert und daß unser Stück noch an verschiedenen anderen Stellen des D. erscheint.

In XXI. 2. 7: *tyāhaṃ upasaṃkamitvā ime pañhe pucchāmi. Te mayā puṭṭhā na sampāyanti, asampāyantā mamaṃ yeva paṭipucchanti . . . Tesāhaṃ puṭṭho vyākaromi*; XXIV. 2. 14: *Te 'haṃ upasaṃkamitvā evaṃ vadāmi . . . Te mayā puṭṭhā na sampāyanti. Asampāyantā mam aññe va paṭipucchanti. Tesāhaṃ puṭṭho vyākaromi.* Außerdem in XXI. 2. 7 und XXI. 2. 6 je eine „*Bhūtapubbaṃ*"-Geschichte.

In XXIV. 2. 7 ist die Rede von einem Schakal (*sigāla*, v. l. B^mr *siṅgāla*), in XXXI (Siṅgālovāda-Sutta) von einem Bürger Namens *Siṅgālaka.*

In XXXI. 5: *Chandāgatiṃ gacchanto pāpakammaṃ karoti dosāgatiṃ gacchanto p° k° mohāgatiṃ g° p° k° bhayāgatiṃ g° p° k°*; in XXIX. 26: *Abhabbo khīṇāsavo bhikkhu chandāgatiṃ gantuṃ.*

---

1) Nur der Pāli-Texte nach der chinesischen Folge, da die chinesischen Texte selbst bis auf verschwindende Teile noch nicht zugänglich sind!

*Abhabbo kh° bh° dosāgatiṃ gantuṃ. A° kh° bh° mohāgatiṃ g°. A° kh° bh° bhayāgatiṃ g°.*

In XXVIII. 1: *Kin nu Sāriputta ye te ahesuṃ atītam addhānaṃ arahanto sammā-sambuddhā, sabbe te ... Kim pana Sāriputta ye te bhavissanti anāgatam addhānaṃ arahanto sammā-sambuddhā, sabbe te ...*; in XX. 4: *Ye pi te bhikkhave ahesuṃ atītam addhānaṃ arahanto sammā-sambuddhā tesam pi ... Ye pi te bhikkhave bhavissanti anāgatam addh° ar° s°-s° tesam pi.* Das sind aber nicht die einzigen D.-Stellen, die diese Worte enthalten.

V. 10 ff. und XI. 67 ff. enthalten je eine „*Bhūtapubbaṃ*"-Geschichte.

In VIII. 13 ist der *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo* gegeben, XIII handelt vom *uju maggo ... Brahmasahavyatāya.*

XIII. 7 sowohl wie II. 8 enthalten die auch sonst im D. noch öfter erscheinende Partie *Taṃ kho pana bhavantaṃ* (in II *Bhagavantaṃ*) *Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammā-sambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā ti.*

II. 10 dreht sich um die große Schweigsamkeit von Buddha's Bhikkhu-Schar (... *Kathaṃ hi nāma tāva mahato bhikkhu-saṃghassa ... n' eva khipitasaddo bhavissati na ukkāsitasaddo na nigghoso*), womit zu vgl. ist in IX. 4: *Appasaddā bhonto hontu ... Ayaṃ Samaṇo Gotamo āgacchati, appasaddakāmo kho pana so āyasmā appasaddassa vaṇṇavādī.* II. 32 und IX. 27 enthält die Fragen: *Hoti Tathāgato param maraṇā, na hoti Tathāgato param maraṇā, hoti ca na hoti ca T° p° m°, n' eva hoti na na hoti T° p° m°.*

Von der Reihe IV, V, XI, VIII, XIII, II, IX, XII hat außerdem natürlich geradeso wie in der Pāli-Anordnung jedes Sutta mit den Nachbarsuttas dieser Reihe die Partie *Idha Tathāgato loke uppajjati* gemeinsam.

Das ist, so viel ich sehe, alles. Übersehen haben könnte ich wohl höchstens ein paar unbedeutende Kleinigkeiten. Ein höchst kümmerliches Resultat gegenüber dem, das sich auf Grund der Reihenfolge des Pāli-D. ergibt! Wenn man die Suttas in der chinesischen Reihenfolge liest, nachdem man sie in der des Pāli-D. gelesen hat, ist die Nichtverwandtschaft der benachbarten Suttas in Wortlaut und Gedankengang so stark auffällig, daß man auf den Gedanken kommen könnte, der Schöpfer der chinesischen Reihenfolge hätte den Suttas diese Anordnung eigens mit der Absicht gegeben, die wortlautlichen und gedanklichen Berührungen der Nachbar-Suttas in der Reihenfolge des Pāli-D. zu vermeiden, wenn nicht eben doch die paar aufgeführten Zusammenhänge auch in der chinesischen wären, die man vielleicht am besten wenigstens z. T. auffaßt als Anlässe für den Anordner des chinesischen Dīghāgama, die betreffenden Sūtras nebeneinander zu stellen. Man wolle sich

von oben p. 413 her erinnern, daß ich schon sagte, es seien im Pāli-D. vereinzelte Berührungen auch nichtbenachbarter Suttas vorhanden. Solche erscheinen eben in der Reihenfolge des chinesischen Dīrghāgama z. T. als Berührungen von Nachbar-Suttas.

Wägt man die beiderseitigen Zusammenhänge und zählt sie nicht nur, so muß sich der Eindruck noch wesentlich verstärken, daß eine Anordnung wie die chinesische mit der des Pāli-D. gar nicht konkurrieren kann. XV mit der Anfangsfrage (XV. 2) *Atthi idappaccayā jarā-maraṇaṃ* und der Herleitung dieser Übel Alter und Tod aus der ersten Ursache mittelst der Kausalitätsreihe paßt ausschließlich an die Stelle unmittelbar nach XIV, in dem von dem schrecklichen Eindruck des erstmaligen Anblickes eines Greises und eines Leichnams auf den zukünftigen Buddha Vipassī erzählt wird und wo es schon heißt (in 18) *Kimhi nu kho sati jarāmaraṇaṃ hoti kimpaccayā jarā-maraṇaṃ* und wo in 19 (= XV. 3) schon die ganze Kausalitätsreihe erscheint.

I gehört unmittelbar vor die Suttas, die die Partie *Idha Tathāgato loke uppajjati* enthalten (II etc. des Pāli-D.), denn I zeigt die negative Seite (was Buddha nicht lehrt), II etc. die positive (was er lehrt). III vor I steht also an ungehöriger Stelle. I wirkt auch umgekehrt störend innerhalb der Reihe derer von II—XIII, weil diese zusammengehören, da jedes von ihnen die Darlegung des ganzen Heilsweges, d. h. die angegebene Partie *Idha T° l° u°* in sich enthält. U. a. m.

Der Nutzen der hier angestellten Gegenprobe erschöpft sich nicht darin, daß sie die Beweisführung für die Tatsache ganz sicher stellt, daß die Suttas des Pāli-D. nicht in Unabhängigkeit voneinander entstanden sind. Sie entscheidet zugleich über die Frage der relativen Originalität der Pāli- und der chines. Version unseres Werkes. Wenn anders nicht die Suttas der letzteren inhaltlich ganz wesentlich von denen des Pāli-D. abweichen, sind sie als sekundär gegenüber den letzteren zu betrachten. Und selbst dann, wenn sie sehr abweichen, stehen sie jener Frage nicht gleichberechtigt gegenüber, es bleibt vielmehr bis zum Beweis des Gegenteils mindestens die höchste Wahrscheinlichkeit bestehen, daß der Dīrghāgama auf dem Pāli-D. oder auf einer, vielleicht dialektisch abweichenden, aber im Prinzip von diesem nicht verschiedenen Rezension desselben beruht, aber als Ganzes nicht einen besonderen unabhängigen Ursprung hat oder etwa gar originaler und älter sein könnte als der Pāli-D. Auch der 1. Konzilbericht der Nördlichen beweist ja dasselbe. Derjenige der Dharmaguptas läßt den Dīrghāgama ebenso mit dem Fan-tung (Brahmajāla) anfangen (s. Oldenberg, ZDMG. 52, 653) wie der Konzilbericht des Pāli-Kanons in CV. XI, 8[1]) und wie das Brahmajāla im Pāli-D. tatsächlich das 1. ist und seinem Inhalt nach logischer Weise das 1. sein muß; im

1) Vgl. JPTS. 1908, p. 47.

chinesischen Dīrghāgama aber steht es an 21. Stelle. Die Suttas I—XII des Pāli-D., die ihrem Inhalt nach untrennbar zusammengehören, hat deshalb auch der Anordner des chines. Dīrghāgama beieinander belassen. Und das Mahāparin.-Sūtra ist sowohl im Dulva wie in der einen chines. Version (des Po Fā-tsu[1])) in den Grundlinien nicht verschieden vom Mahāparinibbāna-Sutta des Pāli-D., dessen Gestalt in ihren Einzelheiten am besten erklärlich ist aus der Stellung, die es in der Reihenfolge der Suttas des Pāli-D. hat. Vgl. in dieser Hinsicht meine Abhandlung über die leitenden Gedanken des D. wahrscheinlich in WZKM. XXVII.

Die Möglichkeit, daß Einzelnes im chinesischen Dīrghāgama gleich alt wie der Inhalt des Dīghanikāya oder gar älter sein könnte, gebe ich, ganz allgemein betrachtet, gern zu, weil ich, vielleicht besser als mancher Mitforscher, weiß, daß auch die südbuddhistische Überlieferung keine einheitliche Masse, sondern eine Summe von vielfach zufälligen Reminiszenzen der Werkverfasser ist, von Reminiszenzen also, die in dem einen Falle an ganz altes, im anderen an jüngeres anknüpfen. Um mich gegen Mißdeutungen zu sichern, hebe ich auch noch ausdrücklich hervor, daß ich natürlich weit davon entfernt bin zu behaupten, der Verfasser des originalen D. hätte den ganzen Inhalt seines Werkes nur aus sich selbst geschöpft und hätte gar kein Überlieferungs-Gut vorgefunden und verwertet. Schon die metrischen Bruchstücke, die er mit in seinen Prosa-Text verwebt hat, beweisen ja, daß er gelegentlich etwas von älterer Literatur zehrte. Nur wissen wir nicht, was im D. alles alt ist. Zugestehen, daß manches darin alt sein wird, und behaupten, der D. sei echte urbuddhistische Überlieferungsmasse und authentisch, ist aber natürlich sehr zweierlei. Die Überzeugung, daß Altes mit darin steckt, ist der einzige Trost in der ganzen Trostlosigkeit des buddhistischen Schrifttums. Dürften wir nicht den Glauben hegen, daß doch Altes in den Werken steckt, — wenn wir auch wissen, daß von dem, was wir haben, vieles nicht ursprünglich ist, und wenn wir ganz besonders wohl die Hoffnung gänzlich werden aufgeben müssen festzustellen, was „Buddha“ wirklich gelehrt hat, — dann könnten wir die buddhistischen Forschungen lieber einfach einstellen.

## Liste der Verknüpfungen.

### I und II.

D. I behandelt Leben und Lehre „mancher Samaṇas und Brahmanen“ (I. 1. 11 und immer wieder *eke samaṇa-brāhmaṇā*) im Gegensatz zur Lebensweise des Samaṇa Gotama (I. 1. 8 ff.) und zur erlösenden Erkenntnis des Tathāgata (I. 1. 28 ff.). Dieses Doppel-Thema nimmt D. II wieder auf: In II. 1 fragt König Ajātasattu

1) So Anesaki a. a. O; Po-fa-tsu nach Puini, Giorn. Soc. As. It. XXII, Florenz 1909/10.

Vedehiputta seine Minister und Höflinge: *Kaṃ nu kh' ajja samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vā payirupāseyyāma, yaṃ no payirupāsato cittaṃ pasīdeyya* „Welchem Samaṇa oder Brahmanen wollen wir unsere Aufwartung machen, um unserem Geiste Befriedigung zu verschaffen?" Er besucht schließlich den Gotama Buddha, erzählt diesem, was für Ansichten er von anderen Lehrern (es sind hier die bekannten sechs Titthiya) hätte vortragen hören, und wird im Gegensatz dazu von Buddha in dessen Heilsmethode und Lehre eingeweiht (II, 35 ff.).

Auch im einzelnen finden wir, wenn wir hier etwas vorgreifen, Entsprechungen in den Angaben über die Lehren der Anderen. I. 1. 31 und 34: *So evam āha: Sassato attā ca loko ca vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyiṭṭhito.* „Und daher behauptet er: ‚Ewig ist mein Selbst und die Welt, Neues nicht hervorbringend, unwandelbar wie ein Berg, feststehend ohne Wanken wie ein Pfeiler'". Nach II. 26 lehrte Pakudha Kaccāyana: *Satt' ime kāyā akaṭā ... vañjhā kūṭaṭṭhā esikaṭṭhāyiṭṭhitā* „Diese sieben Elementarstoffe sind ungeschaffen ..., Neues nicht hervorbringend" ... etc. wie eben.

I. 2. 27 *Idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā mando hoti momūho. So mandattā momūhattā tattha tattha pañhaṃ puṭṭho samāno vācā-vikkhepaṃ āpajjati ...: Atthi paro loko ti iti ce maṃ pucchasi atthi paro loko ti iti ce me assa atthi paro loko ti iti te naṃ vyākareyyaṃ. Evam pi me no. Tathā ti pi me no. Aññathā ti pi me no. No ti pi me no. No no ti pi me no. Natthi paro loko ti ... Atthi ca natthi ca paro loko. N'ev' atthi na natthi paro loko. — Atthi sattā opapātikā ... — Atthi sukata-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko ...* „Bhikkhu's, es kommt vor, daß ein Samaṇa oder Brahmane dumm und einfältig ist Der gibt, weil er das ist, worüber er auch befragt wird, ausweichende Antworten ...: 'Wenn du mich fragtest: ‚Gibt es ein Jenseits?', so würde ich, wenn ich der Ansicht wäre: ‚Es gibt ein Jenseits', dir antworten: ‚Es gibt ein Jenseits'. Aber das ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder Ja noch etwas Anderes, noch auch Nein, noch ist es meine Ansicht, daß es nicht der Fall sei, daß die Sache sich nicht so verhalte. Wenn du mich fragtest: ‚Gibt es kein Jenseits?' so würde ich ... (etc. wie eben). ‚Gibt es weder ein Jenseits noch gibt es kein solches?' ... ‚Gibt es übernatürliche Wesen im Jenseits?' ... Gibt es eine Frucht und Vergeltung der guten und bösen Taten?' ...'[1]) In II. 32 sind diese selben ausweichenden Antworten in ihrem ganzen Umfange dem Sañjaya Belaṭṭhiputta in den Mund gelegt: *Evaṃ vutte bhante Sañjayo Belaṭṭhiputto maṃ etad avoca: Atthi paro loko ti iti ce maṃ*[2]) *pucchasi, atthi paro loko ti iti ce me assa* ... etc. wie I. 2. 27. In 33 bemerkt der König: *Tassa mayhaṃ bhante etad*

1) Auch schon die §§ 24—26 haben ähnlichen Inhalt und stimmen jeder gegen das Ende auch im Wortlaut mit § 27 überein.

2) *taṃ* ist Druckfehler.

*ahosi*: *Ayañ ca imesaṃ samaṇabrāhmaṇānaṃ sabbabālo sabbamūḷho* „Herr, da dachte ich bei mir: ‚das ist doch der allerthörichtste und allerkonfuseste von diesen Samaṇas und Brahmanen'“. Aber auch schon in II. 23 finden wir als eine der Ansichten des Ajita Kesakambala: *natthi sukaṭa-dukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, natthi ayaṃ loko natthi paro loko ... natthi sattā opapātikā.*

I. 1. 8—27, die ausführliche Darlegung des *sīla*, der sittlichen Zucht, entspricht, so weit möglich, Wort für Wort II. 43—62. Eine Inextenso-Anführung dieser Partien verbietet die Rücksicht auf die Raumgrenzen.

I. 1. 31 s. oben p. 420.

I. 1. 31 + 32 *Idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā ... tathārūpaṃ cetosamādhiṃ phusati yathāsamāhite citte anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathīdaṃ ekam pi jātiṃ dve pi jātiyo tisso pi jātiyo catasso pi jātiyo pañca pi jātiyo dasa pi jātiyo visatim pi jātiyo tiṃsam pi jātiyo cattārīsam pi jātiyo paññāsam pi jātiyo jātisatam pi jātisahassam pi jātisatasahassam pi anekāni pi jātisatāni anekāni pi jātisahassāni anekāni pi jātisatasahassāni* (vor dem Rest von 31 gebe ich erst aus 32:) *ekam pi saṃvaṭṭavivaṭṭaṃ dve pi saṃvaṭṭavivaṭṭāni tīṇi pi saṃvaṭṭavivaṭṭāni cattāri pi s° v° pañca pi s°-v° dasa pi s°-v°*: (Es folgt sowohl in 31 wie in 32): *Amutrāsiṃ evaṃnāmo evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro evaṃ sukhadukkhapaṭisaṃvedī evamāyupariyanto. So tato cuto amutra upapādiṃ. Tatrāp' āsiṃ evaṃnāmo evaṃgotto* etc. wie eben. *So tato cuto idhūpapanno ti iti sākāraṃ sa-uddesaṃ anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati.*

II. 93: *So evaṃ samāhite citte ... anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathīdaṃ ekam pi jātiṃ* etc. (wie I. 1. 31) *jātisatasahassam pi aneke pi saṃvaṭṭakappe aneke pi vivaṭṭakappe aneke pi saṃvaṭṭavivaṭṭakappe*: *Amutrāsiṃ* etc. (wie I. 1. 31 und 32).

I. 2. 27 s. oben p. 420.

I. 3. 12 ... *Atthi kho bho añño attā dibbo rūpī manomayo sabbaṅgapaccaṅgī ahīnindriyo*[1]) vgl. II. 85: ... *So imamhā kāyā aññaṃ kāyaṃ abhinimmināti rūpiṃ manomayaṃ sabbaṅgapaccaṅgiṃ ahīnindriyaṃ.*

I. 3. 21—24: ... *Yato kho bho ayaṃ attā vivicc' eva kāmehi vivicca akusaladhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati ...* 22 ... *Yato kho bho ayaṃ attā vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati ...* 23 ... *Yato kho bho ayaṃ attā pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno sukhañ ca kāyena paṭisaṃvedeti yan taṃ ariyā ācikkhanti ‚upekhako satimā sukhavihārī' ti tatiyajjhānaṃ upasampajja viharati ...* 24 ... *Yato kho bho ayaṃ attā su-*

1) Vgl. auch IX. 22 (s. unter „I und IX“).

*khassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubb' eva somanassadomanassānaṃ atthagamā adukkhaṃ asukhaṃ upekhāsatipārisuddhiṃ catutthajjhānaṃ upasampajja viharati* . . .

II. 75 + 77 + 79 + 81: . . . *So vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati* . . . 77 *Puna ca paraṃ* . . *bhikkhu vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ* etc. (ganz wie oben aus I. 3. 22) . . . 79 *Puna ca paraṃ* . . *bhikkhu pītiyā ca virāgā ca upekhako ca viharati sato ca sampajāno* etc. (ganz wie oben aus I. 3. 23) . . . 81 *Puna ca paraṃ* . . *bhikkhu sukhassa ca pahānā* etc. (ganz wie oben aus I. 3. 24) . . .[1]).

II und III.

II. 8: *Ayaṃ deva Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho amhākaṃ Ambavane viharati mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ aḍḍhatelasehi bhikkhusatehi. Taṃ kho pana Bhagavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā ti.* III. 1. 2. *Assosi kho Brāhmaṇo Pokkharasādi: Samaṇo khalu bho Gotamo . . . mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi . . . Icchānaṅkale viharati Icchānaṅkalavanasaṇḍe. Taṃ kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā.* Diese Entsprechung setzt sich dann noch weiter durch die folgenden Sutta's fort: IV. 2; V. 2; VI, 1; XII. 3; vgl. auch XIII. 7; XXIII. 2 und 3. Der letzte Satz von *iti* an auch XVI. 2. 9 und XXIV. 1. 6; und von *Iti* bis *bhagavā* auch in II. 40 und dessen Parallelstellen.

II. 9, letzten Satz vgl. III. 2. 16, 2. Abschnittes erstem Satze.

II. 11: *Atha kho rājā Māgadho Ajātasattu Vedehiputto yāvatikā nāgassa bhūmi nāgena gantvā nāgā paccorohitvā pattiko va yena maṇḍalamāḷassa dvāraṃ ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā Jīvakaṃ Komārabhaccaṃ etad avoca: Kahaṃ pana samma Jīvaka Bhagavā ti?* III. 1. 6: . . . *Ambaṭṭho māṇavo . . . yāvatikā yānassa bhūmi yānena gantvā yānā paccorohitvā pattiko va* . . . 7: . . . *yena te bhikkhū ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā te bhikkhū etad avoca: Kahaṃ nu kho bho etarahi so bhavaṃ Gotamo viharati?* Bis *upasaṃkamitvā* mutatis mutandis z. T. ebenso auch III. 2. 13 und 16. Vgl. auch XIV. 2. 1 und 3. 10; XVI. 1. 3 unter „XIV und XVI".

II. 40—98 = III. 2. 2: *Idha mahārāja* (resp. in III *Ambaṭṭha*) *Tathāgato loke uppajjati arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇa-*

1) Vgl. ferner unten p. 424; und D. XVII. 2. 3; XXII. 21; XXIX. 24; XXXIII. 1. 11 (IV).

*sampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā. So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ sadevamanussaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti. So dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti.* Etc.[1]) Diese ganze Paragraphenreihe findet sich auch wieder als IV. 23; V. 27; VI. 16—19; VII. 2—5; VIII. 18—20; IX. 7—13[2]); X. 1. 7—2. 36; XI. 9—53; XII. 19—76; XIII. 40—75. Das dreifache Thema dieser Paragraphen ist *sīla, samādhi, paññā*[3]). Es ist also augenscheinlich eine abgekürzte Andeutung dieser selben Partie, wenn in XVI so häufig (XVI. 1. 12; 14; 18; 2. 4; 10; 20; 4. 4; 12) der Satz erscheint: *Tatra sudaṃ Bhagavā . . . viharanto etad eva bahulaṃ bhikkhūnaṃ dhammiṃ kathaṃ karoti: Iti sīlaṃ iti samādhi iti paññā . . .* Und wie am Schluß jener Paragraphenreihe (II. 98 etc.) die Bemerkung steht: *Tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati bhavāsavā pi cittaṃ v° avijjāsavā pi c° v°*, so fährt XVI. 1. 12 etc. fort: . . . *paññāparibhāvitaṃ cittaṃ sammad eva āsavehi vimuccati seyyathīdaṃ kāmāsavā bhavāsavā diṭṭhāsavā avijjāsavā ti.*

II. 40 ff. wirkt auch weiter in XXVI. 25 + 28: . . . *Metteyyo nāma Bhagavā loke uppajjissati arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā seyyathā pi 'ham etarahi loke uppanno arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā. So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ sadevamanussaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedessati seyyathā pi 'haṃ etarahi imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ sadevamanussaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedemi. So dhammaṃ desissati ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāsessati seyyathā pi 'ham etarahi dhammaṃ desemi ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāsemi.* Das Folgende entspricht sich dann so mit D. II: II. 42: *Evaṃ pabbajito samāno pātimokkhasaṃvarasaṃvuto viharati ācāragocarasampanno aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī samādāya sikkhati sikkhāpadesu.* XXVI. 28: *Gocare bhikkhave caratha sake pettike visaye . . . Idha bhikkhave bhikkhu sīlavā hoti pātimokkha-*

1) Ich gebe oben im Text nur den Wortlaut von 40. Raumgründe verbieten die Extenso-Anführung der ganzen Partie.

2) Genauer gesagt entspricht IX. 7—13 nur II. 40—81.

3) Wie ja auch Ānanda in D. X. 1. 6 von Buddha im Hinblick auf jene *Idha Tathāgato* . . .-Partie sagt, daß er drei Dinge empfehle: *ariya sīlakkhandha, ariya samādhi-kkhandha* und *ariya paññakkhandha.*

*saṃvarasaṃvuto viharati ācāragocarasampanno aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī samādāya sikkhati sikkhāpadesu . . .*

II. 75: . . . *So vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati . . .* 77 *Puna ca paraṃ . . bhikkhu vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati . . .* 79 *Puna ca paraṃ . . bhikkhu pītiyā ca virāgā ca upekhako ca viharati sato ca sampajāno sukhañ ca kāyena paṭisaṃvedeti yan taṃ ariyā ācikkhanti upekhako satimā sukhavihārī ti tatiyajjhānaṃ upasampajja viharati . . .* 81 *Puna ca paraṃ . . bhikkhu sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubb' eva somanassadomanassānaṃ atthagamā adukkhaṃ asukhaṃ upekhāsatipārisuddhiṃ catutthajjhānaṃ upasampajja viharati*[1]). XXVI. 28, Fortsetzung: *Idha . . . bhikkhu vivicc' eva kāmehi vivicca akusaladhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijam pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ . . . pe . . . tatiyajjhānaṃ . . . pe . . . catutthajjhānaṃ upasampajja viharati.*

Mit II. 40 hängt ferner zusammen der Satz von XVI. 5. 23: *Kadāci karahaci Tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā*[2]); der von XXI. 1. 11: *Yadā Tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā*; auch der Satz von XXIX. 8: *Idha pana Cunda satthā ca loke udapādi arahaṃ sammāsambuddho . . .*, und der von 14: *Ahaṃ kho pana Cunda etarahi satthā loke uppanno arahaṃ sammāsambuddho.*

II. 40, die beiden letzten Sätze (*So imaṃ lokaṃ* bis *pakāseti*) auch genau = III. 1. 2: . . . *So imaṃ lokaṃ . . . pakāseti.*

II. 98 s. unter II. 40—98.

II. 99 = III. 2. 22: . . . *Abhikkantaṃ . . abhikkantaṃ . . Seyyathā pi . . nikkujjitaṃ vā ukkujjeyya paṭicchannaṃ vā vivareyya mūḷhassa vā maggaṃ ācikkheyya andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya cakkhumanto rūpāni dakkhintīti evam eva Bhagavatā* (in III *bhotā Gotamena*) *anekapariyāyena dhammo pakāsito. So ahaṃ bhante Bhagavantaṃ* (in III *Esāhaṃ kho bho Gotama saputto sabhariyo sapariso sāmacco bhagavantaṃ Gotamaṃ*) *saraṇaṃ gacchāmi dhammañ ca bhikkhusaṃghañ ca, upāsakam maṃ Bhagavā* (in III *bhavaṃ Gotamo*) *dhāretu ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gataṃ*[3]).

---

1) Über die Zusammengehörigkeit dieser vier Paragraphen-Stücke mit I. 3. 21—34 s. oben p. 421 f.

2) Wie dieser selbe Gedanke in D. XIV weiter gewirkt hat, werde ich in meiner Untersuchung über die Gedankenzusammenhänge der D.-Suttas darlegen.

3) Ähnlich auch wieder IV. 24; V. 28; VIII. 23; IX. 54 und 55; X. 2. 37; XVI. 5. 28 und überhaupt oft im Kanon. Wenn aber auch dieses Stück

III. 1. 2 s. unter II. 8 und unter II. 40.
III. 1. 6 s. unter II. 11.
III. 2. 2 s. unter II. 40—98.
III. 2. 13 und 16 s. unter II. 11.
III. 2. 22 s. unter II. 99.

III und IV.

Der Anfang beider Suttas ist ganz übereinstimmend gebaut: III. 1. 1 bis in den Beginn von III. 1. 3 hinein: *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kosalesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Icchānaṅkalaṃ nāma Kosalānaṃ brāhmaṇagāmo tad avasari. Tatra sudaṃ Bhagavā Icchānaṅkale viharati Icchānaṅkalavanasaṇḍe. Tena kho pana samayena Brāhmaṇo Pokkharasādi Ukkaṭṭhaṃ ajjhāvasati sattussadaṃ satiṇakaṭṭhodakaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Pasenadikosalena dinnaṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.* 2. *Assosi kho Brāhmaṇo Pokkharasādi: Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Kosalesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi Icchānaṅkalaṃ anuppatto Icchānaṅkale viharati Icchānaṅkalavanasaṇḍe. Taṃ kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā* (etc. s. oben p. 422). *So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ* (etc. s. oben p. 423). *Sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hotīti.* 3. *Tena kho pana samayena brāhmaṇassa* . . .

IV. 1 bis in den Beginn von IV. 3 hinein: *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Aṅgesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Campā tad avasari. Tatra sudaṃ Bhagavā Campāyaṃ viharati Gaggarāya Pokkharaṇiyā tīre. Tena kho pana samayena Soṇadaṇḍo Brāhmaṇo Campaṃ ajjhāvasati sattussadaṃ satiṇakaṭṭhodakaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Māgadhena Seniyena Bimbisārena dinnaṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.* 2. *Assosuṃ kho Campeyyakā brāhmaṇagahapatikā: Samaṇo khalu bho* (etc. = mit, bezw. analog zu III. 1. 2). 3. *Tena kho pana samayena Soṇadaṇḍo brāhmaṇo* . . .

Es schließt sich dann ferner auch Sutta V mit ganz entsprechend gebautem Anfange an: 1. *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Magadhesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Khāṇumataṃ nāma Magadhānaṃ Brāhmaṇagāmo tad avasari. Tatra sudaṃ Bhagavā Khāṇumate viharati Ambalaṭṭhikāyaṃ. Tena kho pana samayena Kūṭadanto brāhmaṇo Khāṇumataṃ ajjhāvasati sattussadaṃ satiṇakaṭṭhodakaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Māga-*

eine stereotype Phrase geworden ist, so dürfen wir es darum doch nicht übergehen, denn wir wissen ja gar nicht, ob unsere beiden Stellen nicht die ersten Stellen gewesen sind, an denen es erschien.

*dhena Seniyena Bimbisārena dinnaṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ* ... 2. *Assosuṃ kho Khāṇumatakā brāhmaṇagahapatikā: Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Magadhesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi Khāṇumataṃ anuppatto Khāṇumate viharati Ambalaṭṭhikāyaṃ. Taṃ kho pana Bhagavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo* (etc. = III. 1. 2). *Sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hotīti* ... 3. *Tena kho pana samayena Kūṭadanto brāhmaṇo* ...

Auch der Anfang von VI stimmt in der Hauptsache damit überein: 1. *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Vesāliyaṃ viharati Mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ. Tena kho pana samayena sambahulā Kosalakā ca brāhmaṇadūtā Māgadhakā ca brāhmaṇadūtā Vesāliyaṃ paṭivasanti kenacid eva karaṇīyena. Assosuṃ kho te Kosalakā ca brāhmaṇadūtā Māgadhakā ca brāhmaṇadūtā: Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Vesāliyaṃ viharati Mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ. Taṃ kho pana Bhagavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo* (etc. = III. 1. 2). *Sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hotīti.* 2. ... *Tena kho pana samayena* ...

Dann entspricht XII. 1: *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kosalesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Sālavatikā tad avasari. Tena kho pana samayena Lohicco brāhmaṇo Sālavatikaṃ ajjhāvasati sattussadaṃ satiṇakaṭṭhodakaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Pasenadi-Kosalena dinnaṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ* ... 3. *Assosi kho Lohicco Brāhmaṇo: Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyap° Sakyakulā pabb° Kosalesu cār° car° mahatā bhikkhusaṃgh° saddh° pañcamattehi bhikkhusat° Sālavatikaṃ anuppatto. Taṃ kho pana Bhagavantaṃ Got° ev° kaly° kitt°* (etc. = III. 1. 2). *Sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hotīti.*

Der Anfang von XXIII ist ebenfalls entsprechend gebaut: 1. *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ āyasmā Kumārakassapo Kosalesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamatt° bhikkhusat° yena Setavyā nāma Kosalānaṃ nagaraṃ tad avasari. Tatra sudaṃ āyasmā Kumārakassapo Setavyāyaṃ viharati uttarena Setavyā Siṃsapāvane. Tena kho pana samayena Pāyāsi rājañño Setavyaṃ ajjhāvasati satussadaṃ satiṇakaṭṭhodakaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Pasenadi-Kosalena dinnaṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.* 2. ... *Assosuṃ kho Setavyakā brāhmaṇagahapatikā: Samaṇo khalu Kumārakassapo samaṇassa Gotamassa sāvako Kosalesu cārikaṃ car° mah° bhikkhus° saddh° pañcamatt° bhikkhusat° Setavyaṃ anuppatto Setavyāyaṃ viharati uttarena Setavyā Siṃsapāvane. Taṃ kho pana bhavantaṃ Kumārakassapaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Paṇḍito vyatto medhāvī bahussuto cittakathī kalyāṇapaṭibhāno vuḍḍho c' eva arahā ca. Sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hotīti.*

Kehren wir wieder zu der Vergleichung von III und IV allein zurück! III handelt zunächst vom Brahmanen *Pokkharasādi*. Da ist es denn augenscheinlich kein Zufall, wenn sein Name auch in IV. 5, und zwar ohne eigentlichen sachlichen Grund, erscheint. Die Brahmanen sprechen da zum Brahmanen Soṇadaṇḍa: *Bhavaṃ hi Soṇadaṇḍo brāhmaṇassa Pokkharasādissa sakkato garukato* . . ., und in IV. 6 spricht Soṇadaṇḍa: *Samaṇo khalu bho Gotamo brāhmaṇassa Pokkharasādissa sakkato garukato* . . .

III. 1. 3: *Tena kho pana samayena brāhmaṇassa Pokkharasādissa Ambaṭṭho māṇavo antevāsī hoti ajjhāyako mantadharo tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍu-keṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo* . . . IV. 5: . . . *Bhavaṃ hi Soṇadaṇḍo ajjhāyako mantadharo tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍu-keṭubhānaṃ* (etc. = III. 1. 3); und IV. 20: . . . *Aṅgako kho bho māṇavako ajjhāyako mantadharo* (etc. = III. 1. 3).

In III. 1. 5 sagt der Brahmane Pokkharasādi zum jungen Brahmanen Ambaṭṭha: *Ahaṃ kho pana tāta Ambaṭṭha mantānaṃ dātā* = „Lieber Ambaṭṭha, ich habe dir die Verse überliefert", in IV. 20 der Brahmane Soṇadaṇḍa betreffs seines Neffen, des jungen Brahmanen Aṅgaka: *Aham assa mante vācetā* = „Ich habe ihn die Verse gelehrt".

In III. 1. 17 reden plötzlich die Genossen, die Ambaṭṭha mitgebracht hat, mitten hinein in die Diskussion zwischen ihm und Buddha. In IV. 17 tun die Brahmanen, die mit Soṇadaṇḍa gekommen sind, dasselbe. Und sowohl in III. 1. 18 wie in IV. 18 verweist Buddha sie in ihre Grenzen mit den Worten: *Sace kho tumhākaṃ . . . evaṃ hoti: . . . appassuto ca Ambaṭṭho māṇavo* (resp. *Soṇadaṇḍo brāhmaṇo*) *akalyāṇavākkaraṇo ca . . duppañño ca . . na ca pahoti . . samaṇena Gotamena saddhiṃ asmiṃ vacane patimantetun ti, tiṭṭhatu Ambaṭṭho māṇavo* (resp. *Soṇad° br°*), *tumhe mayā saddhiṃ asmiṃ vacane* (in v. l. S[cm] und S[t] von III. 1. 18 und in IV. 18 fehlt hier *asmiṃ vacane*) *mantavho. Sace pana tumhākaṃ . . evaṃ hoti: . . . bahussuto ca Ambaṭṭho māṇavo* (resp. *Soṇad° br°*) *kalyāṇavākkaraṇo ca . . paṇḍito ca . . pahoti ca . . samaṇena Gotamena saddhiṃ vacane* (IV. 18 *asmiṃ vacane*) *patimantetun ti, tiṭṭhatha tumhe, A° m°* (resp. *S° br°*) *mayā saddhiṃ mantetūti.*

III. 2. 2 = IV. 23, s. oben p. 423.

III. 2. 12: . . . *Samannāgato kho samaṇo Gotamo dvattiṃsamahāpurisalakkhaṇehi* . . . IV. 6 (p. 116): . . . *Samaṇo khalu bho Gotamo dvattiṃsa-mahāpurisalakkhaṇehi samannāgato.*

III. 2. 19 + 20: *Adhivāsetu me bhavaṃ Gotamo ajjatanāya bhattaṃ saddhiṃ bhikkhu-saṃghenāti. Adhivāsesi Bhagavā tuṇhībhāvena.* 20. *Atha kho brāhmaṇo Pokkharasādi Bhagavato adhivāsanaṃ viditvā Bhagavato kālaṃ ārocesi: Kālo bho Gotama, niṭṭhitaṃ bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ*

*nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena brāhmaṇassa Pokkharasādissa parivesanā ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi. Atha kho brāhmaṇo P. Bhagavantaṃ paṇītena khādanīyena bhojanīyena sahatthā santappesi sampavāresi māṇavakā ca bhikkhusaṃghaṃ. Atha kho brāhmaṇo P. Bhagavantaṃ bhuttāviṃ onītapattapāṇiṃ aññataraṃ nīcaṃ āsanaṃ gahetvā ekamantaṃ nisīdi.* IV. 24 f.: *Adhivāsetu ca me bh° G° svātanāya bhattaṃ s° bh°-s°. Adhivāsesi Bh° t°. Atha kho Soṇadaṇḍo brāhmaṇo Bhagavato a° v° .... Bhagavato kālaṃ ārocāpesi: K° bho G° n° bh° ti.* 25. *Atha kho Bh° p° n° p° ā° s° bh° y° Soṇadaṇḍassa br° nivesanaṃ ten' u° u° p° ā° n°. Atha kho Soṇad° br° Buddhapamukhaṃ bhikkhusaṃghaṃ paṇītena khādanīyena bh° s° s° sampavāresi. Atha kho Soṇad° br° Bhagavantaṃ bh° o° a° n° ā° g° e° nisīdi.* Diese Sätze sind allerdings im Kanon noch sehr oft zu finden. Da aber unsere beiden Stellen die ältesten Stellen ihres Vorkommens sind, so müssen sie hier mit in Betracht gezogen werden. Außerdem beweist z. B. die ganz besonders nahe Entsprechung von IV. 24 f. + 27 mit V. 30, daß auch bei diesen oft wiederkehrenden stereotypen Phrasen der Einfluß des Nachbar-Suttas doch sehr wohl maßgebend gewesen sein kann.

III. 2. 22: ... *Abhikkantaṃ* etc. (s. oben p. 424) auch = IV. 24.

In III. 2. 22 bekehrt sich Pokkharasādi zu Buddha mit der Formel *Esāhaṃ kho bho Gotama saputto sabhariyo sapariso sāmacco bhagavantaṃ Gotamaṃ saraṇaṃ gacchāmi ... Upāsakaṃ maṃ bhavaṃ Gotamo dhāretu .. pāṇupetaṃ saraṇaṃ gataṃ.* In IV. 6 heißt es: *Samaṇaṃ khalu bho Gotamaṃ brāhmaṇo Pokkharasādi saputto sabhariyo sapariso sāmacco pāṇehi saraṇaṃ gato.*

IV. 1—3 s. unter III. 1. 1—3.

IV. 5 s. unmittelbar vor und unter III. 1. 3.

IV. 6 s. unmittelbar vor III. 1. 3 und unter III. 2. 12 und unter III. 2. 22.

IV. 18 s. unter III. 1. 18.

IV. 20 s. unter III. 1. 3 und unter III. 1. 5.

IV. 23 s. unter III. 2. 2.

IV. 24 s. unter III. 2. 22.

IV. 24 f. s. unter III. 2. 19 + 20.

## IV und V.

IV. 1—3 und V. 1—3 s. zu III. 1. 1—3 unter „III und IV" (oben p. 425). Zwischen IV und V reicht aber die Entsprechung noch viel weiter:

IV. 1—7 + 9 ist (abgesehen von Land-, Orts- und Personennamen) wörtlich = V. 1—8. Aus Raumrücksichten unterlasse ich

hier die Anführung des Wortlautes. In V ist nur neu hinzugekommen der letzte Satz von 1 und der erste Absatz von 4 [1]).

IV. 13 fast ganz = V. 14: *Pañcahi* . . *aṅgehi samannāgataṃ brāhmaṇā brāhmaṇaṃ paññāpenti* . . . *Idha bho brāhmaṇo* (V: *Purohito brāhmaṇo catuh' aṅgehi samannāgato:*) *ubhato sujāto hoti* (in V fehlt *hoti*) *mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahāyugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena. Ajjhāyako hoti* (*hoti* fehlt in V) *mantadharo tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo* . . . *Sīlavā hoti* (in V fehlt *hoti*) *vuddhasīlī vuddhasīlena samannāgato. Paṇḍito ca hoti* (in V fehlt *ca hoti*, es hat dagegen hier noch *viyatto*) *medhāvī paṭhamo vā dutiyo vā sujaṃ paggaṇhantānaṃ. Imehi kho* . . *pañcahi aṅgehi samannāgataṃ brāhmaṇā brāhmaṇaṃ paññāpenti* (so IV. In V: *Purohito brāhmaṇo imehi catuh' aṅgehi samannāgato*).

IV. 23 = V. 27, s. oben p. 423.

IV. 24 = V. 28, s. oben p. 424 Anm. 3.

IV. 24 von *Adhivāsetu ca* an (s. oben p. 428) + 25 + 27 ist noch viel verwandter als mit III. 2. 19 + 20 mit V. 30. Denn sowohl in IV wie in V lautet diese Stelle: *Adhivāsetu* (in IV hier noch *ca*) *me bhavaṃ Gotamo svātanāya bhattaṃ saddhiṃ bhikkhusaṃghenāti. Adhivāsesi Bhagavā tuṇhībhāvena. Atha kho Soṇadaṇḍo* (V: *Kūṭadanto*) *brāhmaṇo Bhagavato adhivāsanaṃ viditvā uṭṭhāy' āsanā Bhagavantaṃ abhivādetvā padakkhiṇaṃ katvā pakkāmi. Atha kho Soṇadaṇḍo* (V: *Kūṭadanto*) *brāhmaṇo tassā rattiyā accayena sake nivesane* (V: *yaññāvāṭe*) *paṇītaṃ khādaniyaṃ bhojaniyaṃ paṭiyādāpetvā* (V: *paṭiyādetvā*) *Bhagavato kālaṃ ārocāpesi: Kālo bho Gotama niṭṭhitaṃ bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena Soṇadaṇḍassa* (V: *Kūṭadantassa*) *brāhmaṇassa nivesanaṃ* (V: *yaññāvāṭo*) *ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi. Atha kho Soṇadaṇḍo* (V: *Kūṭadanto*) *brāhmaṇo Buddhapamukhaṃ bhikkhusaṃghaṃ paṇītena khādaniyena bhojaniyena sahatthā santappesi sampavāresi. Atha kho Soṇadaṇḍo* (V: *Kūṭadanto*) *brāhmaṇo Bhagavantaṃ bhuttāviṃ onītapattapāṇiṃ aññataraṃ nīcaṃ āsanaṃ gahetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinnaṃ* (IV: *nisinno*, worauf ein Passus folgt, den V nicht hat) *kho Bhagavā Soṇadaṇḍaṃ brāhmaṇaṃ* (V: *kho Kūṭadantaṃ brāhmaṇaṃ Bhagavā*) *dhammiyā kathāya sandassetvā samādapetvā samuttejetvā sampahaṃsetvā uṭṭhāyāsanā pakkāmīti.*

V. 1—3 s. unter IV. 1—3.

V. 1—8 s. unter IV. 1—7 + 9.

---

1) Auch D. XXIII. 1—4 ist diesen beiden Sutta-Anfängen sehr verwandt.

V. 14 s. unter IV. 13.
V. 27 s. unter IV. 23.
V. 28 s. unter IV. 24.
V. 30 s. unter IV. 24 + 25 + 27.

IV und VI.

IV. 4: *Tena kho pana samayena nānāverajjakānaṃ brāhmaṇānaṃ pañcamattāni brāhmaṇasatāni Campāyaṃ paṭivasanti kenacid eva karaṇīyena. Assosuṃ kho te brāhmaṇā* .. VI. 1: *Tena kho pana samayena sambahulā Kosalakā ca brāhmaṇadūtā Māgadhakā ca brāhmaṇadūtā Vesāliyaṃ paṭivasanti kenacid eva karaṇīyena. Assosuṃ kho te Kosalakā ca brāhmaṇadūtā* ...

V und VI.

V. 1 + 2 und VI. 1 + 2 s. oben p. 425 f.
V. 27 entsprechend VI. 16—19, s. oben p. 423.

VI und VII.

VII ist nur ein Abschnitt (§ 15—18) der Rede Buddha's in VI, zu einem besonderen Sutta verselbständigt:

VI. 15: *Ekaṃ idāhaṃ Mahāli samayaṃ Kosambiyaṃ viharāmi Ghositārāme. Atha kho dve pabbajitā Maṇḍisso ca paribbājako Jāliyo ca dārupattikantevāsī yenāhaṃ ten' upasaṃkamiṃsu upasaṃkamitvā mama saddhiṃ sammodiṃsu sammodanīyaṃ kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ aṭṭhaṃsu. Ekamantaṃ ṭhitā kho dve pabbajitā maṃ etad avocuṃ: Kin nu kho āvuso bho* (fehlt in $S^m$) *Gotama taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ udāhu aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran ti*... VII. 1: *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kosambiyaṃ viharati Ghositārāme. Atha kho dve pabbajitā M° ca p° J° ca d° yena Bhagavā ten' upasaṃkamiṃsu. Upasaṃkamitvā Bhagavatā saddhiṃ sammodiṃsu s° k° s° v° e° a°. E° ṭh° kho te dve p° Bhagavantaṃ etad avocuṃ: Kin nu kho āvuso Gotama t° j° t° s° u° a° j° a° s° ti?* Alles übrige ist gleich, nur daß natürlich statt des Pronomens der 1. Pers. und statt der 1. Pers. des Verbs in VI immer *Bhagavā* und die 3. Pers. des Verbs in VII steht. Eingeschlossen ist wieder die mit D. II. 40—97 oder 98 und den folgenden Suttas gemeinsame Partie, s. p. 423. VI schließt mit: *Idam avoca Bhagavā. Attamano Oṭṭhaddho Licchavi Bhagavato bhāsitaṃ abhinandīti.* Dieser Licchavi ist nämlich in VI einer von Buddhas Hörern. VII schließt: *Idam avoca Bhagavā. Attamanā te dve pabbajitā Bhagavato bhāsitaṃ abhinandun ti.* Es ist hier einmal ganz klar, daß der Verfasser sich selbst etwas erdacht hat. Denn VI, aus dem VII abgespalten ist, enthält keine Bemerkung darüber, wie Maṇḍissa und Jāliya Buddhas Worte aufgenommen hätten, und nur VI, d. h.

Buddhas angeblicher eigener Bericht, könnte gegenüber jedem anderen als authentisch in Betracht kommen. Die Schluß-Notiz von VII ist also einfach aus der von VI umgemodelt.

VI + VII[1]) und VIII.

In VI. 13: ... *Puna ca paraṃ Mahāli bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.* VIII. 15: ... *Yato kho Kassapa bhikkhu ... metta-cittaṃ bhāveti āsavānañ ca khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.*

VI. 14: *Atthi kho Mahāli maggo atthi paṭipadā etesaṃ dhammānaṃ sacchikiriyāya. Katamo pana bhante maggo katamā paṭipadā ...? Ayaṃ eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathīdaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṃkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi. Ayaṃ kho Mahāli maggo, ayaṃ paṭipadā* ... Vgl. VIII. 13: *Atthi Kassapa maggo atthi paṭipadā yathāpaṭipanno sāmaṃ yeva ñassati sāmaṃ dakkhiti Samaṇo Gotamo kālavādī ... ti? Katamo ca Kassapa maggo katamā paṭipadā yathāpaṭipannā ... Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathīdaṃ* (etc. = VI. 14).

VI. 16—19 = VII. 2—5 entspricht VIII. 18—20, s. p. 423.

VI + VII und IX.

VI. 4: *Purimāni bhante divasāni purimatarāni* ... IX. 6 ebenso.

VI. 15 = VII. 1: *Kiṃ nu kho āvuso bho* (fehlt in VII) *Gotama taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ udāhu aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran ti?* IX. 26: *Kiṃ pana bhante, taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ? ... Kiṃ pana bhante, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran ti?*

VIII und IX.

VIII. 18—20 entspricht IX. 7—13, s. p. 423.

VIII. 23 von *Abhikkantaṃ* an + 24 letzter Absatz entspricht IX. 55 + 56, nur die Namen sind verschieden: *Abhikkantaṃ bhante* (etc. bis *bhikkhusaṃghañ ca* = II. 99 etc., s. p. 424, statt des dort folgenden Satzes *upāsakaṃ maṃ* ... folgt aber an unseren beiden Stellen:) *Labheyyāhaṃ bhante Bhagavato santike pabbajjaṃ labheyyaṃ upasampadan ti* (In VIII folgen hier zwei Absätze, die IX nicht hat. Es geht dann an beiden Stellen weiter:) *Alattha kho acelo Kassapo* (in IX statt *a° K°*: *Citto Hatthisāriputto*) *Bhagavato santike pabbajjaṃ alatthūpasampadaṃ* (IX: *alattha upasampadaṃ*). *Acirūpasampanno kho pan' āyasmā Kassapo* (in IX: *Citto Hatthisāriputto*) *eko vūpakaṭṭho appamatto ātāpī pahitatto viharanto na cirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad*

1) Wegen der eben erwähnten eigentlichen Zugehörigkeit von VII zu VI müssen beide hier zusammengenommen werden.

*eva agārasmā anāgāriyaṃ pabbajanti tad anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi: Khīnā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyāti abbhaññāsi. Aññataro ca kho pan' āyasmā Kassapo* (in IX: *Citto Hatthisāriputto*) *arahataṃ ahositi.*

Verknüpfung von IX und X.

IX. 7—13 entspricht X. 1. 7—2. 36 (s. p. 423), d. h. X enthält überhaupt nur die Erörterung des Heilsweges (*Idha Tathāgato* etc.), wozu nur noch eine die näheren Umstände angebende Einleitung und ein Schluß hinzugefügt ist. Für weitere Anknüpfungen war also kaum Gelegenheit. Übrigens knüpft der Schluß X. 2. 37 mit *Abhikkantaṃ* ... immerhin an die früheren Suttas und also auch an IX 54 und 55 an.

Über Zusammenhang zwischen IX und XIII s. oben p. 414.

X und XI.

X. 1. 7—2. 36 entspricht XI. 9—53, s. p. 423.

X und XII.

| | |
|---|---|
| X. 1. 1: *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ āyasmā Ānando Sāvatthiyaṃ viharati* . . . *Tena kho pana samayena Subho māṇavo Todeyyaputto Sāvatthiyaṃ paṭivasati* . . . | XII. 1 [1]): *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kosalesu cārikaṃ caramāno* . . . *yena Sālavatikā tad avasari. Tena kho pana samayena Lohicco brāhmaṇo Sālavatikaṃ ajjhāvasati.* |
| 2. *Atha kho Subho māṇavo Todeyyaputto aññataraṃ māṇavakaṃ āmantesi:* | 4. *Atha kho Lohicco brāhmaṇo Bhesikaṃ nahāpitaṃ āmantesi:* |
| *Ehi tvaṃ māṇavaka, yena samaṇo Ānando ten' upasaṃkama, upasaṃkamitvā mama vacanena samaṇaṃ Ānandaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ puccha: Subho māṇavo Todeyyaputto bhavantaṃ Ānandaṃ appābādham appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchatīti, evañ ca vadehi:* . . . | *Ehi tvaṃ samma Bhesike, yena samaṇo Gotamo ten' upasaṃkama, upasaṃkamitvā mama vacanena samaṇaṃ Gotamaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ puccha: Lohicco bho Gotama brāhmano bhagavantaṃ Gotamaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchatīti, evañ ca vadehi:* . . . |
| 3. *Evaṃ bho ti kho so māṇa-* | 5. *Evaṃ bhante ti kho Bhesiko* |

1) Daß XII. 1—3 ferner mit III. 1. 1—3 etc. sich nahe berührt, ist schon p. 426 erwähnt.

*vako Subhassa māṇavassa Todeyyaputtassa paṭissutvā yen' āyasmā Ānando ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā . . . ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho so māṇavako āyasmantaṃ Ānandaṃ etad avoca: Subho māṇavo Todeyyaputto bhavantaṃ Ānandaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadeti: . . .*

4. . . . . . . *Atha kho so māṇavako uṭṭhāy' āsanā yena Subho māṇavo Todeyyaputto ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā Subhaṃ māṇavaṃ Todeyyaputtaṃ etad avoca: Avocumha kho mayaṃ bhoto vacanena taṃ bhavantaṃ Ānandaṃ: Subho māṇavo Todeyyaputto bhavantaṃ Ānandaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadeti: . . .*

5. *Atha kho āyasmā Ānando tassā rattiyā accayena pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya Cetakena bhikkhunā pacchāsamaṇena yena Subhassa māṇavassa Todeyyaputtassa nivesanaṃ ten' upasaṃkami.*

*nahāpito Lohiccassa brāhmaṇassa paṭissutvā yena Bhagavā ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā . . . ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho Bhesiko nahāpito Bhagavantaṃ etad avoca: Lohicco bhante brāhmaṇo Bhagavantaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadeti: . . .*

6. *Atha kho Bhesiko nahāpito . . . uṭṭhāy' āsanā . . . yena Lohicco brāhmaṇo ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā Lohiccaṃ brāhmaṇaṃ etad avoca: Avocumha bho mayaṃ bhante tava vacanena taṃ bhagavantaṃ: Lohicco bhante brāhmaṇo Bhagavantaṃ appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadeti: . . .*

7. . . . . . . *Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena Sālavatikā ten' upasaṃkami.*

XI und XII.

In XI. 3 ff. handelt Buddha von dreierlei Wundern, von denen er zwei Arten ablehnt; in XII. 16 ff. von dreierlei Lehrern, die Tadel verdienen; XI und XII sind also erstens durch die Gemeinsamkeit dieser Dreizahl verknüpft. Das dritte jener drei Wunder in XI ist das Wunder der Heilslehre: „*Idha Tathāgato* . . .“ (XI. 8 ff.). Den drei tadelnswerten Lehrern stellt Buddha in XII als den rechten Lehrer den Tathāgata gegenüber, der die Heilslehre verkündet: „*Idha Tathāgato* . . .“ (XII. 19 ff.). Über die Entsprechung von XI. 9—53 und XII. 19—76 s. p. 423.

XII und XIII.

XII. 3: . . . *Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Kosalesu cārikaṃ caramāno . . . Sālavatikaṃ*

*anuppatto. Taṃ kho pana Bhagavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā*[1] ... XIII. 7: ... *Ayaṃ kho Bhāradvāja Samaṇo Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Manasākaṭe viharati. ... Taṃ kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno* (etc. wie XII. 3).

XII. 19—76 entspricht XIII. 40—75, s. p. 423.

XII. 78: *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc. bis *ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatan ti* = XIII. 82: *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc. bis *ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gate ti*. S. auch oben p. 424 und Anm. 3.

XIII und XIV.

XIII. 40 etc. (und überhaupt in allen Suttas von II—XIII, s. oben p. 422 f.): *Idha .. Tathāgato loke* ***uppajjati*** *arahaṃ sammāsambuddho ... bhagavā* vgl. XIV. 1. 4: *Ito so ... ekanavuto* (etc.) *kappo yaṃ Vipassī bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke* ***udapādi***, resp. dann ... *yaṃ Sikhī bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke udapādi*, etc., bis *Imasmiṃ yeva kho bhikkhave bhaddakappe ahaṃ etarahi arahaṃ sammāsambuddho loke* ***uppanno***. D. h. also: nachdem II—XIII hypothetisch vom Erscheinen eines Tathāgata gehandelt haben, gibt der Verfasser von XIV konkrete Beispiele des Auftretens solcher Tathāgatas, indem er die letzten sieben Buddhas aufzählt, die in der Welt erschienen sind: *Vipassī* bis *Gotama*. Und von Gotama sprechen die Bhikkhus in XIV. 1. 13 als vom *Tathāgata*; und daran knüpfen Buddhas Schlußworte in XIV. 3. 33 an. Augenscheinlich will es der Verfasser recht augenfällig machen, daß man in den Aufgezählten solche Tathāgatas und ganz speziell in Gotama Buddha einen solchen Tathāgata zu sehen habe. Der die Suttas II—XIV verbindende Gedanke kommt, wie schon bemerkt (p. 423 f.), auch in XXVI. 25 + 28 und XXIX. 14 wieder zum Durchbruch.

Aus XIV sind dann sowohl in XV wie in XVI Gedanken und Sätze wieder aufgenommen und weiter behandelt.

XIV und XV.

In XIV. 2. 2 ff. werden des jungen Vipassī Ausfahrten erzählt, auf denen er einen Greis (*jiṇṇa*, 2), einen Kranken (6), einen Toten (10) und einen Weltentsagenden sieht. Diese Erscheinungen rufen in ihm folgende Gedanken hervor: *Dhir atthu kira bho jāti nāma yatra hi nāma jātassa jarā paññāyissati* „Wehe über das, was man Geburt nennt, da an dem Geborenen einst das Alter wahrzunehmen sein wird" (2), ... *Dhir atthu kira bho jāti nāma,*

1) S. auch oben p. 426.

*yatra hi nāma jātassa jarā paññāyissati, vyādhi paññāyissati, maraṇaṃ paññāyissati* „... da einst des Geborenen ... Tod wahrzunehmen sein wird". In 2. 18 findet Vipassī dann die Kausalitätsreihe: *Atha kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa etad ahosi: Kimhi nu kho sati jarāmaraṇaṃ hoti kimpaccayā jarāmaraṇan ti? ... Jātiyā kho sati jarāmaraṇaṃ hoti jātipaccayā jarāmaraṇan ti.* „Bhikkhus, da stieg im Bodhisatta Vipassī der Gedanke auf: Was muß da sein, damit Alter und Tod da ist, worauf beruht Alter und Tod? Wenn es Geburt gibt, dann ist Alter und Tod da, auf der Geburt beruht Alter und Tod". ... *Kimhi nu kho sati jāti hoti ...? ... Bhave kho sati jāti hoti* ... „Was muß da sein, damit Geburt da ist? ... Wenn Sein allgemein da ist, ist auch Geburt vorhanden" ... Usw. Daran knüpft doch ganz deutlich an XV. 2: *Atthi idappaccayā jarāmaraṇan ti? ... Kimpaccayā jarāmaraṇan ti? ... Jātipaccayā jarāmaraṇan ti.* „Ist es möglich zu sagen: Hierauf beruht Alter und Tod? ... Worauf beruht Alter und Tod? ... Auf der Geburt beruht Alter und Tod". *Atthi idappaccayā jātīti? ... Kimpaccayā jātīti? ... Bhavappaccayā jātīti.* Usw.

XIV. 2. 19 ist größtenteils auch im Wortlaut identisch mit XV. 3. Das Übereinstimmende lautet: ... *nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā* (in XV. 3 fehlen diese beiden Worte) *phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ* (XV. 3 hat hier noch *jarāmaraṇapaccayā*) *sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti, evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

XIV. 2. 19 hat ferner mit XV. 22 die Worte gemein *Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā.*

In XIV. 2. 22 fügt der Verfasser nach Abschluß der Erörterung über des Buddha Vipassī Erkenntnis der Kausalitätsreihe (in 21) noch hinzu, daß er später über Entstehen und Vergehen der fünf *Upādāna-kkhanda's* (*rūpaṃ, vedanā* etc.) nachgedacht habe, und daß er bald zur Abkehr von ihnen (*anupādāya*) und somit zur Geistes-Erlösung gelangt sei (*cittaṃ vimucci*). Ganz ähnlich spricht in XV nach der Darlegung der Kausalitätsreihe (bis 22) Gotama Buddha über die Auffassung des Selbstes als *rūpī* („gestaltet", 22 ff.) und als *vedanā* („Gefühl", 27 ff.) und nennt (32) den, der diese Auffassung nicht mehr hat und zur Abkehr gelangt ist (*anupādiyaṃ*), *vimuttacitta*. Wenn nebenbei bemerkt die Erörterung dann sofort zu dem bekannten Thema „*Hoti Tathāgato param maraṇā?*" hinübergleitet, so geschieht das in Anknüpfung an D. I, wo in 1. 36 und öfter der durch die Erkenntnis von der Gefühle (*vedanā*) Entstehen und Vergehen zur Abkehr Gelangte (*anupādā*) und somit Erlöste (*vimutto*) *Tathāgata* genannt wird. Über *Tathāgata* vgl. den Anhang des im Druck befindlichen 1. Bandes meiner Tipiṭaka-

Übersetzungen (in „Religiöse Urkunden der Völker"), und meine Abhandlung über den leitenden Grundgedanken des D. (wahrscheinlich in WZKM. XXVII).

XV. 2 s. unter XIV. 2. 2 ff.
XV. 3 s. unter XIV. 2. 19.
XV. 22 s. unter XIV. 2. 19.
XV. 22 ff. s. unter XIV. 2. 22.

XIV und XVI.

Andere Fäden laufen aus XIV neben XV vorbei in das Sutta XVI hinein. Über den sachlichen Zusammenhang beider Suttas wird noch an anderer (schon erwähnter) Stelle besonders gesprochen werden.

XIV. 1. 17 . . . *yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchiṃ okkamati . . . . Ayañ ca dasasahassī lokadhātu saṃkampati sampakampati sampavedhati.* 30 . . . *yadā Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati . . . Ayañ ca dasasahassī lokadhātu saṃkampati sampakampati sampavedhati.*

XVI. 3. 15 + 16 . . . *yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātukucchiṃ okkamati tadā 'yaṃ paṭhavī kampati saṃkampati sampavedhati . . . yadā Bodhisatto sato sampajāno mātukucchismā nikkhamati tadā 'yaṃ paṭhavī kampati saṃkampati sampavedhati.* Es ist auch an die Erdbeben von XVI. 3. 10 und XVI. 6. 10 zu erinnern. XIV. 1. 28: *Yadā Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati dve udakassa dhārā antalikkhā pātubhavanti.* XVI. 6. 23: *Daḍḍhe kho pana Bhagavato sarīre antalikkhā udakadhārā pātubhavitvā . . .*

XIV. 1. 29: *n 'atthi 'dāni punabbhavo*, augenscheinlich ein Versbruchstück, ebenfalls am Schluß von XVI. 2. 2.

XIV. 2. 1: *Yojehi . . bhaddāni bhaddāni yānāni . . . Atha kho . . bhaddaṃ yānaṃ abhiruhitvā bhaddehi bhaddehi yānehi uyyānabhūmiṃ niyyāsi.* 3. 10 . . . *bhaddāni bhaddāni yānāni yojāpetvā bhaddaṃ yānaṃ abhiruhitvā bhaddehi bhaddehi yānehi Bandhumatiyā rājadhāniyā niyiṃsu, yena Khemo migadāyo tena pāyaṃsu, yāvatikā yānassa bhūmi yānena gantvā yānā paccorohitvā pattikā va yena Vipassī bhagavā . . ten' upasaṃkamiṃsu. Upasaṃkamitvā . . . . ekamantaṃ nisīdiṃsu.* XVI. 1. 3 . . . *bhaddāni bhaddāni yānāni yojāpetvā bhaddaṃ yānaṃ abhirūhitvā bhaddehi bhaddehi yānehi Rājagahamhā niyyāsi, yena Gijjhakūṭo pabbato tena pāyāsi, yāvatikā yānassa bhūmi yānena gantvā yānā paccorohitvā pattiko va yena Bhagavā ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā . . . ekamantaṃ nisīdi.* XVI. 2. 14 ist genau dasselbe wieder mit Bezug auf Ambapālī gesagt und 2. 15 + 16 + 18 mit Bezug auf die Licchavis. Eine erhebliche Beweiskraft wohnt natürlich der Übereinstimmung zweier Stellen mit so nichtssagendem Inhalt nicht inne. Aber die Möglichkeit, daß dem Geiste des Verfassers von XVI jene beiden Stellen von XIV. 2 noch gegenwärtig waren

und daß sie ihm deshalb mit einflossen, können wir doch nicht abweisen. Vgl. schon D. II. 11 etc. oben p. 422.

XIV. 2. 19: *Samudayo samudayo ti kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi* „'Entstehen, Entstehen (aus Ursachen)!' Das war das Schauen, die Erkenntnis . . ., welche dem Bodhisatta V. über Dinge aufgingen, von denen vorher noch niemand gehört hatte", und 21 *Nirodho nirodho ti kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi* „'Vergehen, Vergehen!'" (etc. ebenso). XVI. 2. 2: *Dukkhasamudayassa bhikkhave .. ananubodhā* . . . und *dukkhanirodhassa bhikkhave .. ananubodhā* . . . „Wegen der Nichterkenntnis des Entstehens des Leidens (aus Ursachen) und des Vergehens des Leidens . . ." Es hat hier aber zugleich aus XV. 1 die Wortgruppe *Etassa Ānanda dhammassa ananubodhā* . . . mitgewirkt (s. „XV und XVI").

XIV. 3. 10 s. unter XIV. 2. 1.
XVI. 1. 3 s. unter XIV. 2. 1.
XVI. 2. 2 s. unter XIV. 1. 29 und unter 2. 19.
XVI. 2. 14—16 + 18 s. unter XIV. 2. 1.
XVI. 3. 10; 15 + 16 und 6. 10 s. unter XIV. 1. 17.
XVI. 6. 23 s. unter XIV. 1. 28.

### XV und XVI.

XV. 1: *Etassa Ānanda dhammassa ananubodhā appaṭivedhā evam ayaṃ pajā . . . saṃsāraṃ nātivattati* (die letzten beiden Worte übrigens augenscheinlich ein Versbruchstück) „Ānanda, wegen des Nichterkennens .. dieser Tatsache (nämlich des Resultierens der leidenvollen Seinserscheinungen aus Ursachen oder Prämissen) kommen diese Kreaturen aus dem Kreislauf der Geburten nicht heraus". XVI. 2. 2: *Dukkhasamudayassa bhikkhave .. ananubodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ .. saṃsaritaṃ mamañ c' eva tumhākañ ca* „Mönche, wegen des Nichterkennens des Entstehens des Leidens (aus Ursachen) bin ich und seid ihr so lange im Kreislauf der Geburten herumgeirrt". XIV. 2. 19 aber hat auf XVI. 2. 2 zugleich mit eingewirkt, s. oben.

XV. 32: *parinibbāyati* und *maraṇa* in *Hoti Tathāgato param maraṇā*? wirkt im Inhalt von XVI (dem Mahāparinibbānasutta) nach, was erst in der Untersuchung über die Gedankenzusammenhänge der D.-Suttas ausführlicher dargelegt werden kann.

XV. 33 behandelt zwei Zahlenschemata, *satta . . . viññāṇaṭṭhitiyo, dve ca āyatanāni.* XVI ist voll von solchen Schemata, die die in XV. 33 angefangene Reihe fortspinnen. Das ist nicht vage Vermutung von mir, sondern sicher zu erweisen: Ein großer Teil von XV. 33 gehört eng zusammen mit dem weiteren Zahlenschema XV. 35, welches seinerseits Wort für Wort = D. XVI. 3. 33 ist. Dieser Teil von XV. 33 lautet: *Sant' Ānanda sattā sabbaso rūpa-*

*saññānaṃ samatikkamā paṭighasaññānaṃ atthagamā nānattasaññānaṃ amanasikārā 'Ananto ākāso' ti ākāsānañcāyatanūpagā* ... *Sant' Ānanda sattā sabbaso ākāsānañcāyatanaṃ samatikkamma 'Anantaṃ viññāṇan' ti viññāṇañcāyatanūpagā* ... *Sant' Ānanda sattā sabbaso viññāṇañcāyatanaṃ samatikkamma 'N' atthi kiñcīti' ākiñcaññāyatanūpagā* ... *Asaññasattāyatanaṃ nevasaññānāsaññāyatanam eva dutiyaṃ*[1]. Durch Vergleich mit der folgenden Gegenüberstellung ist die Verwandtschaft leicht zu ersehen.

XV. 35 ist = XVI. 3. 33. Dieses übereinstimmende Stück lautet: *Aṭṭha kho ime Ānanda vimokhā. Katame aṭṭha? Rūpī rūpāni passati. Ayaṃ paṭhamo vimokho. Ajjhattaṃ arūpasaññī bahiddhā rūpāni passati. Ayaṃ dutiyo vimokho. Subhan t'eva adhimutto hoti. Ayaṃ tatiyo vimokho.*

*Sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā paṭighasaññānaṃ atthagamā nānattasaññānaṃ amanasikārā 'Ananto ākāso' ti ākāsānañcāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ catuttho vimokho.*

*Sabbaso ākāsānañcāyatanaṃ samatikkamma 'Anantaṃ viññāṇan' ti viññāṇañcāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ pañcamo vimokho.*

*Sabbaso viññāṇañcāyatanaṃ samatikkamma 'N' atthi kiñcīti' ākiñcaññāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ chaṭṭho vimokho.*

*Sabbaso ākiñcaññāyatanaṃ samatikkamma nevasaññānāsaññāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ sattamo vimokho.*

*Sabbaso nevasaññānāsaññāyatanaṃ samatikkamma saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ aṭṭhamo vimokho.*

*Ime kho Ānanda aṭṭha vimokhā.*

XVI. 2. 2 s. unter XV. 1.

XVI. 3. 33 s. unter XV. 33 und unter XV. 35.

## XVI und XVII.

XVI. 2. 23: *Atha kho Bhagavato vassūpagatassa kharo ābādho uppajji, bāḷhā vedanā vattanti māraṇantikā*[2], und XVI. 4. 20: *Atha kho Bhagavato Cundassa kammāraputtassa bhattaṃ bhuttāvissa kharo ābādho uppajji .. pabāḷhā vedanā vattanti māraṇantikā*[2]. XVII. 2. 13: *Seyyathā .. bhojanam bhuttāvissa ... rañño Mahāsudassanassa māraṇantikā vedanā ahosi.*

XVI. 3. 48 = XVI. 5. 14: *Nanu evaṃ* (in 5. 14 *etaṃ*) *Ānanda mayā paṭigacc' eva akkhātaṃ: sabbeh' eva piyehi manāpehi nānābhāvo vinābhāvo aññathābhāvo*, und XVI. 6. 11: *Nanu etaṃ āvuso Bhagavatā paṭigacc' eva akkhātaṃ: sabbeh' eva* (etc. ebenso) = XVI. 6. 20 vgl. XVII. 2. 11: *Evaṃ kho maṃ tvaṃ devi samudācara: Sabbeh' eva deva piyehi manāpehi nānābhāvo vinābhāvo aññathābhāvo.*

1) Diese Partie hängt auch zusammen mit D. I. 3. 13—16.
2) Diese beiden Worte wohl Versbruchstück.

XVI. 4. 20 s. XVI. 2. 23.

XVI. 4. 37: ... *yāva parisuddho .. Tathāgatassa chavivaṇṇo pariyodāto*, und: *Dvīsu .. kālesu ativiya Tathāgatassa parisuddho hoti chavivaṇṇo pariyodāto: ... yañ ca rattiṃ ... parinibbāyati.* Vgl. XVII. 2. 10: ... *Mahāsudassanassa .. parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto, mā h' eva kho rājā Mahāsudassano kālam akāsi.*

XVI. 4. 40 = XVI. 5. 1: *Atha kho Bhagavā dakkhiṇena passena sīhaseyyaṃ kappesi pāde pādaṃ accādhāya sato sampajāno.* Vgl. XVII. 2. 9: *Atha kho Ānanda rājā Mahāsudassano dakkhiṇena passena sīhaseyyaṃ kappesi pāde pādaṃ accādhāya sato sampajāno.*

XVI. 5. 1, Absatz 3 + 5 s. XVI. 5. 17 + 18. — XVI. 5. 1 Schluß s. XVI. 4. 40.

XVI. 5. 14 s. XVI. 3. 48.

XVI. 5. 17 + 18, genauer XVI. 5. 1, Absatz 3 und 5 + 5. 17 + 18: *Atha kho Bhagavā ... yena Kusinārā-upavattanaṃ Mallānaṃ sālavanaṃ ten' upasaṃkami ... Ānando Bhagavato paṭissutvā antarena yamakasālānaṃ .. mañcakaṃ paññāpesi.* 17. *Evaṃ vutte āyasmā Ānando Bhagavantaṃ etad avoca: Mā bhante Bhagavā imasmiṃ kuḍḍanagarake ujjaṅgalanagarake sākhanagarake parinibbāyatu. Santi hi bhante aññāni mahānagarāni seyyathīdaṃ Campā Rājagahaṃ Sāvatthi Sāketaṃ Kosambi Bārāṇasī. Ettha Bhagavā parinibbāyatu ettha bahū khattiyamahāsālā brāhmaṇamahāsālā gahapatimahāsālā Tathāgate abhippasannā te Tathāgatassa sarīrapūjaṃ karissantīti Mā h' evaṃ Ānanda avaca mā h' evaṃ Ānanda avaca kuḍḍanagarakaṃ ujjaṅgalanagarakaṃ sākhanagarakan ti.* 18. *Bhūtapubbaṃ Ānanda rājā Mahāsudassano nāma ahosi cakkavattī dhammiko dhammarājā cāturanto vijitāvī janapadatthāvariyappatto sattaratanasamannāgato*[1]). *Rañño Ānanda Mahāsudassanassa ayaṃ Kusinārā Kusāvatī nāma rājadhānī ahosi puratthimena ca pacchimena ca dvādasa yojanāni āyāmena uttarena ca dakkhiṇena ca satta yojanāni vitthārena. Kusāvatī Ānanda rājadhānī iddhā c'eva ahosi phītā ca bahujanā ca ākiṇṇamanussā ca subhikkhā ca. Seyyathā pi Ānanda devānaṃ Āḷakamandā nāma rājadhānī iddhā c' eva phītā ca bahujanā ca ākiṇṇayakkhā ca subhikkhā ca evam eva kho Ānanda Kusāvatī rājadhānī* **iddhā c' eva ahosi phītā ca bahujanā ca ākiṇṇamanussā ca*[2]) *subhikkhā ca. Kusāvatī Ānanda rājadhānī dasahi saddehi avivittā ahosi divā c' eva rattī ca seyyathīdaṃ hatthisaddena assasaddena rathasaddena bherisaddena mutiṅgasaddena vīṇāsaddena gītasaddena sammasaddena tālasaddena asnātha-pivatha-khādathāti dasamena saddena.*

---

1) Von *cakkavattī* bis hier außerdem = D. III. 1. 5 etc.
2) Von * bis hier außerdem = D. XI. 1.

XVII. 1. 1—3 . . . *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kusinārāyaṃ viharati upavattane Mallānaṃ sālavane antarena yamakasālānaṃ parinibbānasamaye*[1]).

2. *Atha kho āyasmā Ānando yena Bhagavā ten' upasaṃkami*[2]) *upasaṃkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā Ānando Bhagavantam etad avoca:*

*Mā bhante Bhagavā imasmiṃ kuḍḍanagarake* etc. genau wie in XVI. 5, nur *parinibbāyi* statt *parinibbāyatu*, *Santi* statt *Santi hi*, *Mā h' evaṃ Ānanda avaca* nur einmal, *khattiyo muddhāvasitto* statt *cakkavattī dhammiko dhammarājā*, ohne *sattaratanasamannāgato*, *Sā kho Ānanda Kusāvatī pacchimena ca puratthimena ca* statt bloßem *puratthimena ca pacchimena ca*[3]).

XVI. 6. 10 Str. 2:

*Aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino*
*uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho*

= der Str. am Ende von XVII. 2. 17.

XVI. 6. 11 s. XVI. 3. 48.
XVI. 6. 20 s. ebda.
XVII. 1. 1—3 s. XVI. 5. 17 + 18.
XVII. 2. 9 s. XVI. 4. 40.
XVII. 2. 10 s. XVI. 4. 37.
XVII. 2. 11 s. XVI. 3. 48.
XVII. 2. 13 s. XVI. 2. 23.
XVII. 2. 17 s. XVI. 6. 10.

XVI und XVIII[4]).

XVI. 2. 5: *Āyām' Ānanda yena Nādikā ten' upasaṃkamissāmāti.* . . . *Tatra sudaṃ Bhagavā Nādike viharati Giñjakāvasathe.* 7. . . . *Paropaññāsa Ānanda Nādike upāsakā kālakatā pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātikā tatthaparinibbāyino anāvattidhammā tasmā lokā. Sādhikā navuti Ānanda Nādike upāsakā kālakatā tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmino sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karissanti*[5]). *Sātirekāni Ānanda pañcasatāni Nādike upāsakā kālakatā tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpannā avinipātadhammā niyatā sambodhiparāyanā.*

---

1) Die Gelegenheit ist also genau dieselbe wie D. XVI. 5. Daß das ganze weitschweifige Sutta XVII da gesprochen sein soll, während XVI davon nichts weiß, ist ein Beweis gegen die Authentizität dieses Berichtes.

2) Ein neuer, wenn auch nebensächlicherer, Widerspruch: In XVI. 5 ist Ānanda von Anfang an bei Buddha.

3) Das sind natürlich nur die gewöhnlichen Abweichungen zweier identischen Texte. Die Inder sind ganz außer Stande einen Text in genauer Entsprechung zweimal zu geben.

4) Weil zwischen XVII und XVIII zufällig keine Zusammenhänge nachzuweisen sind, gebe ich als Ersatz dafür die zwischen XVI und XVIII.

5) Diese drei Worte sind ein einverleibtes Versbruchstück.

Vgl. XVIII. 1: *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Nādike viharati Giñjakāvasathe. Tena kho pana samayena Bhagavā ... kālakate .. vyākaroti ... Paropaññāsa Nādikiyā paricārakā .. kālakatā pañcannaṃ* etc. wie vorhin. *Sādhikā navuti Nādikiyā paricārakā .. kālakatā tiṇṇaṃ* etc. wie vorhin. *Sātirekāni pañcasatāni Nādikiyā paricārakā .. kālakatā tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpannā* etc. wie vorhin [1]).

XVI. 2. 9: *Idh' Ānanda ariyasāvako Buddhe aveccappasādena samannāgato hoti ... Dhamme aveccappasādena samannāgato hoti: Svākkhāto Bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññūhīti. Saṃghe aveccappasādena samannāgato hoti. Ariyakantehi sīlehi samannāgato hoti ..*

Vgl. XVIII. 27: *Svākkhāto hi bho Bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññūhi* [2]) ... *Ye hi keci bho Buddhe aveccappasādena samannāgatā Dhamme aveccappasādena samannāgatā, Saṃghe aveccappasādena samannāgatā ariyakantehi sīlehi samannāgatā ...*

XVI. 2. 12: *Kathañ ca bhikkhave bhikkhu sato hoti? Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu ..., citte ..., dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ* (auch 2. 26), und XVI. 3. 50: ... *Katame ca te .. dhammā mayā abhiññāya desitā ...? Seyyathīdaṃ cattāro satipaṭṭhānā ...*

Vgl. XVIII. 26: ... *yāva suppaññattā v' ime tena Bhagavatā jānatā passatā ... cattāro satipaṭṭhānā .. Katame cattāro? Idha bho bhikkhu ajjhattaṃ kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ .. Ajjhattaṃ vedanāsu* etc. wie XVI. 2. 12 [3]).

XVI. 3. 3 = 3. 40: ... *Tathāgatassa kho Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā ...* und 3. 50: (... *Katame ca te .. dhammā mayā abhiññāya desitā ...?*) ... *cattāro iddhipādā* ... vgl. XVIII. 22: ... *yāva suppaññattā v' ime tena Bhagavatā jānatā passatā .. cattāro iddhipādā ...*

XVI. 3. 4: ... *Tiṭṭhatu .. Bhagavā ... kappaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ* (s. auch XVI. 3. 50) vgl. XVIII. 20: ... *yāva ca so Bhagavā bahujanahitāya paṭipanno bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ* [4]).

---

1) Vgl. auch VI. 13; XIX. 62 (s. unter „XVIII und XIX"); XXVIII. 13; XXIX. 25.

2) S. auch zu XVIII. 27 unter „XVIII und XIX".

3) S. auch unter „XXVI und XXIX".

4) XVIII. 20 : XIX. 5 siehe dann später, p. 445. XVI. 3. 4 : XIX. 14 s. später, p. 442.

XVI. 3. 8: ... *Etarahi kho pana bhante Bhagavato brahmacariyaṃ iddhañ c'eva phītañ ca vitthārikaṃ bāhujaññaṃ puthubhūtaṃ yāva devamanussehi suppakāsitaṃ* (vgl. XVI. 3. 35) vgl. dem Schluß von XVIII. 29 und überhaupt des ganzen Sutta XVIII: *Tayidaṃ brahmacariyaṃ iddhañ c'eva phītañ ca vitthāritaṃ bāhujaññaṃ puthubhūtaṃ yāva devamanussehi suppakāsitan ti.* XVIII ist augenscheinlich dem Nachweis gewidmet, daß des Buddha Lehre und Lebensordnung (*brahmacariyaṃ*) auch bei den Göttern bekannt und festgewurzelt sei[1]).

XVI. 3. 35 s. XVI. 3. 8.

XVI. 3. 40 s. XVI. 3. 3.

XVI. 3. 50 s. XVI. 2. 12 und XVI. 3. 3 und 3. 4.

Aus XVI. 3. 50 ferner: (*Katame ca te .. dhammā mayā abhiññāya desitā ...?*) ... *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, und XVI. 5. 27: ... *Imasmiṃ kho Subhadda dhammavinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upalabbhati* vgl. XVIII. 27: ... *yāva suppaññattā v' ime tena Bhagavatā jānatā passatā satta samādhiparikkhārā sammāsamādhissa*[2]) *bhāvanāya .. Katame satta? Seyyathīdaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṃkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati*[3]).

XVI. 5. 27 s. XVI. 3. 50.

XVIII. 1 s. XVI. 2. 5 + 7.

XVIII. 20 s. XVI. 3. 4.

XVIII. 22 s. XVI. 3. 3.

XVIII. 26 s. XVI. 2. 12.

XVIII. 27 s. XVI. 3. 50 und XVI. 2. 9.

XVIII. 29 s. XVI. 3. 8.

## XVI und XIX.

XVI. 2. 7 vgl. XXIX. 62 (vgl. XVIII. 1) s. unter „XVI und XVIII" und „XVIII und XIX".

XVI. 2. 9 vgl. XXIX. 6 = 21 (vgl. XVIII. 27), s. ebda.

XVI. 2. 25: ... *Ahaṃ kho pan' Ānanda etarahi jiṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto* ... XIX. 32: ... *Disampati bho rājā jiṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto.*

XVI. 3. 4 = XIX. 5 und 14 (und XVIII. 20) s. unter „XVI und XVIII" und „XVIII und XIX".

## XVIII und XIX.

XVIII. 1: ... *Paropaññāsa* bis *sambodhiparāyanā* (s. zu XVI. 2. 7 unter „XVI und XVIII", oben p. 440 f.) vgl. XIX. 62: *Ye kho pana me .. sāvakā ... na sabbena sabbaṃ sāsanaṃ ājānanti*

---

1) Darum habe ich die Schreibung *yāva devamanussehi* der an beiden Stellen der Ausgabe erscheinenden *yāvad eva m°* vorgezogen.

2) Das 8. Glied des *aṭṭhaṅgiko maggo* ist hier als Ziel der sieben anderen gefaßt.

3) Vgl. dann weiter XIX. 61 unter „XVIII und XIX".

*app ekacce pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātikā honti tattha parinibbāyino anāvattidhammā tasmā lokā. Ye na sabbena sabbaṃ sāsanaṃ ājānanti app ekacce tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmino honti sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karonti. Ye na sabbena sabbaṃ sāsanaṃ ājānanti app ekacce tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpannā honti avinipātadhammā niyatā sambodhiparāyanā*[1]).

XVIII. 12 + 13 = XIX. 2 + 3. *Purimāni bhante divasāni purimatarāni tadahu 'posathe paṇṇarase vassūpanāyikāya puṇṇāya* (in XIX. 2 an Stelle dieser beiden Worte *pavāraṇāya*) *puṇṇamāya rattiyā kevalakappā ca devā Tāvatiṃsā Sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnā honti sannipatitā mahatī ca dibbā parisā samantato nisinnā honti, cattāro ca mahārājā catuddisa* (in XIX. 2 *cat°*) *nisinnā honti. Puratthimāya disāya Dhataraṭṭho mahārājā pacchāmukho* (mit v. l. B^m *pacchābhimu°*; in XIX. 2 *pacchābhimu°* mit v. l. B^m *pacchāmu°*) *nisinno hoti deve purakkhatvā. Dakkhiṇāya disāya Virūḷhako mahārājā uttarābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā. Pacchimāya disāya Virūpakkho mahārājā puratthābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā. Uttarāya disāya Vessavaṇo mahārājā dakkhiṇābhimukho nisinno hoti deve purakkhatvā. Yadā bhante kevalakappā ca devā Tāvatiṃsā Sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnā honti sannipatitā mahatī ca dibbā parisā samantato nisinnā honti cattāro ca mahārājā catuddisā nisinnā honti, idaṃ tesaṃ hoti āsanasmiṃ. Atha pacchā amhākaṃ āsanaṃ hoti. Ye te bhante devā Bhagavati brahmacariyaṃ caritvā adhunuppannā Tāvatiṃsakāyaṃ* (in XIX. 2 *°kāyā* mit v. l. B^mK *°kāyaṃ*) *te aññe deve atirocanti vaṇṇena c'eva yasasā ca. Tena sudaṃ bhante devā Tāvatiṃsā attamanā honti pamuditā pītisomanassajātā: Dibbā vata bho kāyā paripūrenti hāyanti asurakāyāti.*

13. (resp. 3 in XIX) *Atha kho* (mit v. l. SS. ohne *kho*; in XIX. 3 ohne *kho*, mit v. l. B^mK *kho*) *bhante Sakko devānam Indo devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sampasādaṃ* (in XIX. 3 *pāsādaṃ* mit v. l. B^mK *sappasādaṃ*) *viditvā imāhi gāthāhi anumodi:*

*Modanti vata bho devā Tāvatiṃsā sahindakā*
*Tathāgataṃ namassantā Dhammassa ca sudhammataṃ.*
*Nave ca deve passantā vaṇṇavante yasassino*
*Sugatasmiṃ brahmacariyaṃ caritvāna idhāgate*
*Te aññe atirocanti vaṇṇena yasasāyunā*
*Sāvakā Bhūripaññassa visesūpagatā idha.*
*Idaṃ disvāna nandanti Tāvatiṃsā sahindakā*
*Tathāgataṃ namassantā Dhammassa ca sudhammatan ti.*

*Tena sudaṃ bhante devā Tāvatiṃsā bhīyosomattāya atta-*

1) Vgl. auch VI. 13.

*manā honti pamuditā pītisomanassajātā: Dibbā vata bho kāyā paripūrenti hāyanti asurakāyā ti.*

XVIII. 14—19 = XIX. 14, dritter Absatz, — 18: *Atha bhante yen' atthena devā Tāvatiṃsā Sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnā honti sannipatitā taṃ atthaṃ cintayitvā taṃ atthaṃ mantayitvā vuttavacanā pi taṃ cattāro mahārājā tasmiṃ atthe honti paccanusiṭṭhavacanā pi taṃ cattāro mahārājā tasmiṃ atthe honti sakesu āsanesu ṭhitā avipakkantā.*

*Te vuttavākyā rājāno paṭigayhānusāsaniṃ*
*Vippasannamanā santā aṭṭhaṃsu samhi āsane ti.*

15. *Atha kho* (XIX. 15 ohne *kho*, aber mit v. l. K *kho*) *bhante uttarāya disāya uḷāro āloko sañjāyi, obhāso pātur ahosi atikkamm' eva devānaṃ devānubhāvaṃ. Atha bhante Sakko devānam indo deve Tāvatiṃse āmantesi: Yathā kho mārisā nimittā dissanti āloko sañjāyati obhāso pātu bhavati Brahmā pātu bhavissati*[1]), *Brahmuno etaṃ pubbanimittaṃ pātubhāvāya yadidaṃ āloko sañjāyati obhāso pātu bhavatīti*[2]).

*Yathā nimittā dissanti Brahmā pātu bhavissati*
*Brahmuno h' etaṃ nimittaṃ obhāso vipulo mahā ti.*

16 (in XIX noch 15). *Atha kho* (*kho* fehlt in XIX) *bhante devā Tāvatiṃsā* (XIX hat hier noch *yathā*) *sakesu āsanesu nisīdiṃsu: Obhāsam etaṃ ñassāma yaṃvipāko bhavissati sacchikatvā va naṃ gamissāmāti. Cattāro pi* (XIX *ca* statt *pi*) *mahārājā yathāsakesu āsanesu nisīdiṃsu: Obhāsam etaṃ ñassāma yaṃvipāko bhavissati sacchikatvā va naṃ gamissāmāti. Idaṃ sutvā devā Tāvatiṃsā ekaggā* (XIX *ekaggatā* mit v. l. B^m^K *ekaggā*) *samāpajjiṃsu: Obhāsam etaṃ ñassāma yaṃvipāko bhavissati sacchikatvā va naṃ gamissāmāti.*

17 (16 in XIX). *Yadā bhante Brahmā Sanaṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimminitvā pātu bhavati. Yo kho pana bhante Brahmuno pakativaṇṇo anabhisambhavanīyo so devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ cakkhupathasmiṃ. Yadā bhante Brahmā Sanaṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati so aññe deve atirocati vaṇṇena c' eva yasasā ca. Seyyathā pi bhante sovaṇṇaviggaho manussaviggahaṃ atirocati evam eva kho bhante yadā Brahmā Sanaṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati so aññe deve atirocati vaṇṇena c' eva yasasā ca. Yadā bhante Brahmā Sanaṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati na tassa parisāyaṃ koci devo abhivādeti vā paccuṭṭheti vā āsanena vā nimanteti* (in XIX so wenigstens als v. l., im Text *nimanteti vā*).

1) Ein vorausgenommenes Stück aus der folgenden Strophe, oder schon von anderswoher übernommen.

2) Auch schon in XI. 80 dieses Stück von *yathā* an, s. oben unter XI und XVIII.

*Sabbe va* (in XIX *va* nur in v. l. B^mK) *tuṇhībhūtā pañjalikā pallaṅke na nisīdanti*[1]). '*Yassa dāni devassa icchissati Brahmā Sanaṃkumāro tassa devassa pallaṅke nisīdissatīti. Yassa kho pana bhante devassa Brahmā Sanaṃkumāro pallaṅke nisīdati uḷāraṃ so labhati devo vedapaṭilābhaṃ uḷāraṃ so labhati devo somanassapaṭilābhaṃ. Seyyathā pi bhante rājā khattiyo muddhāvasitto adhunābhisitto rajjena uḷāraṃ so labhati vedapaṭilābhaṃ uḷāraṃ so labhati somanassapaṭilābhaṃ evam eva kho bhante yassa devassa Brahmā Sanaṃkumāro pallaṅke nisīdati uḷāraṃ so labhati devo vedapaṭilābhaṃ uḷāraṃ so labhati devo somanassapaṭilābhaṃ.*

18 (17 in XIX). *Atha bhante Brahmā Sanaṃkumāro* . . .[2]) (in XIX. 17 steht das ausgelassene Stück gar nicht da) *devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sampasādaṃ viditvā* (XIX hat hier noch *antarahito*) *imāhi gāthāhi anumodi: Modanti vata kho devā* etc. dieselben Verse wie in 13 (resp. XIX. 3).

19 (18 in XIX). *Idam atthaṃ bhante Brahmā Sanaṃkumāro abhāsittha. Idam atthaṃ bhante Brahmuno Sanaṃkumārassa bhāsato aṭṭhaṅgasamannāgato saro hoti vissaṭṭho ca viññeyyo ca mañjū ca savanīyo ca bindu ca avisārī ca gambhīro ca ninnādī ca. Yathāparisaṃ kho pana bhante Brahmā Sanaṃkumāro sarena viññāpeti na c' assa bahiddhā parisāya ghoso niccharati. Yassa kho pana bhante evaṃ aṭṭhaṅgasamannāgato saro hoti so vuccati Brahmassaro ti.*

XVIII. 18 = XIX. 28. *Atha bhante Brahmā Sanaṃkumāro oḷārikaṃ attabhāvam abhinimminitvā kumāravaṇṇī hutvā Pañcasikho devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātur ahosi. So* (in XIX fehlt *so*, außer in den vv. ll. B^mK) *vehāsaṃ abbhuggantvā ākāse antalikkhe pallaṅkena nisīdi* (in XIX *nisīditvā* mit v. l. B^mK *nisīdi*). *Seyyathā pi bhante balavā puriso supaccatthate vā pallaṅke same vā bhūmibhāge pallaṅkena nisīdeyya evam eva kho bhante Brahmā Sanaṃkumāro vehāsaṃ abbhuggantvā ākāse antalikkhe pallaṅkena nisīditvā* . . .[3]).

XVIII. 20 = XIX. 5: . . . *Taṃ kiṃ maññanti bhonto devā Tāvatiṃsā yāva ca* (XIX. 5 *c' assa*) *so Bhagavā bahujanahitāya paṭipanno bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*[4]).

XVIII. 20: . . . . *Ye hi keci bho Buddhaṃ saraṇaṃ gatā . . . te kāyassa bhedā param maraṇā app ekacce Parinimmita-Vassavattīnaṃ devānaṃ sahavyataṃ uppajjanti app ekacce Nimmānaratīnaṃ dev° sah° upp° app ekacce Tusitānaṃ dev° sah° upp°*

---

1) Versbruchstück?

2) Das ausgelassene Stück bildet die nächste Parallele.

3) In XVIII. 18 geht es, wie früher schon zitiert, weiter *devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ* etc., in XIX. 28 *deve Tāvatiṃse āmantesi.*

4) Die Berührung dieses Stückes von XVIII. 20 seinerseits mit XVI. 3. 4 etc. ist oben p. 441 verzeichnet.

*... Yāmānaṃ dev° ... Tāvatiṃsānaṃ dev° ... Catummahārājikānaṃ devānaṃ sahavyataṃ uppajjanti. Ye sabbanihīnaṃ kāyaṃ paripūrenti te gandhabbakāyaṃ paripūrenti.*

Vgl. XIX. 60. *Ye ... Mahā-Govindassa brāhmaṇassa sāvakā ... na sabbena sabbaṃ sāsanaṃ ājāniṃsu te kāyassa bhedā param maraṇā app ekacce Paranimmita-Vasavattīnaṃ* etc. wie in XVIII. 20, nur *uppajjiṃsu*, *paripūresuṃ*, *Cātumm°* und *sabbe sabbanihīnakāyaṃ* statt *uppajjanti*, *paripūrenti*, *Catumm°* und *sabbanihīnak°*.

XVIII. 25. *Puna ca paraṃ bho idh' ekacco idaṃ kusalan ti yathābhūtaṃ nappajānāti idaṃ akusalan ti yathābhūtaṃ nappajānāti idaṃ sāvajjaṃ idaṃ anavajjaṃ idaṃ sevitabbaṃ idaṃ na sevitabbaṃ idaṃ hīnaṃ idaṃ paṇītaṃ idaṃ kaṇhasukkasappaṭibhāgan ti yathābhūtaṃ nappajānāti. So aparena samayena ariyaṃ dhammaṃ suṇāti ...*

Vgl. XIX. 7. *Idaṃ kusalan ti kho pana tena Bhagavatā suppaññattaṃ idam akusalan ti suppaññattaṃ idaṃ sāvajjaṃ idam anavajjaṃ idaṃ sevitabbaṃ idaṃ na sevitabbaṃ idaṃ hīnaṃ idaṃ paṇītaṃ idaṃ kaṇhasukkasappaṭibhāgan ti suppaññattaṃ.*

XVIII. 27 (s. zu XVI. 3. 50 unter „XVI und XVIII", oben p. 441) vgl. XIX. 61: ... *ayaṃ eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathīdaṃ sammādiṭṭhi sammāsaṃkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.*

Mit XVIII. 18 ist auch schon XIX. 1 verknüpft durch *Pañcasikho.*

XVIII. 27, aus dem dritten Absatze: *Svākkhāto hi bho Bhagavatā dhammo* etc. bis *viññūhi* (s. zu XVI. 2. 9 unter „XVI und XVIII", oben p. 441) vgl. XIX. 6 = 21 *Svākkhāto kho pana tassa Bhagavato dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññūhi.*

XIX. 1 s. XVIII. 18.
XIX. 2 + 3 s. XVIII. 12 + 13.
XIX. 5 s. XVIII. 20.
XIX. 6 s. XVIII. 27.
XIX. 7 s. XVIII. 25.
XIX. 14—18 s. XVIII. 14 + 19.
XIX. 21 s. XVIII. 27.
XIX. 28 s. XVIII. 18.
XIX. 60 s. XVIII. 20.
XIX. 61 s. XVIII. 27.
XIX. 62 s. XVIII. 1.

## XVIII und XX.

XVIII. 20. *Atha kho .. Brahmā Sanaṃkumāro ... deve Tāvatiṃse āmantesi: ... Ye hi keci bho Buddhaṃ saraṇaṃ gatā ... te kāyassa bhedā param maraṇā ... devānaṃ sahavyataṃ uppajjanti ... gandhabbakāyaṃ paripūrenti.* XX. 3 Str. 4.

*Ye keci Buddhaṃ saraṇaṃ gatāse ... pahāya mānusaṃ dehaṃ devakāyaṃ paripūressanti.*

## XVIII und XXI.

XVIII. 4 = 6: ... *Te kho pana pi ahesuṃ Buddhe pasannā dhamme pasannā saṃghe pasannā sīlesu paripūrakārino.*

XXI. 1. 11: ... *Idh' eva bhante Kapilavatthusmiṃ Gopikā nāma Sakyadhītā ahosi* (resp. *Ahaṃ hi itthikā samānā*) *Buddhe pasannā dhamme pasannā saṃghe pasannā sīlesu paripūrakārinī.*

XVIII. 12: ... *Tena sudaṃ bhante devā Tāvatiṃsā attamanā honti pamuditā pītisomanassajātā: Dibbā vata bho kāyā paripūrenti hāyanti asurakāyāti.* XXI. 1. 11: *Ye te bhante devā amhehi paṭhamataraṃ Tāvatiṃsakāyaṃ uppannā tesaṃ me sammukhā sutaṃ* ..: *Yadā Tathāgatā loke uppajjanti* .. *dibbā kāyā paripūrenti hāyanti asurakāyāti.*

## XIX und XX.

Nachdem in XIX (und schon in XVIII) die Götter sich lebhaft mit Buddha und seiner Lehre beschäftigt haben, machen sie und andere übermenschliche Wesen ihm in XX ihren Besuch, womit ihnen in XIX Pañcasikha schon vorangegangen ist. Außerdem übertrumpft Sutta XX Sutta XIX durch die Aufzählung der Götter-Namen (in Versen). Direkte Anknüpfungen gibt es folgende wenige, aber genügende:

In XIX. 2 werden aufgezählt: ... *Puratthimāya disāya Dhataraṭṭho* ... *Dakkhiṇāya disāya Virūḷhako Mahārājā* ... *Pacchimāya disāya Virūpakkho Mahārājā* ... *Uttarāya disāya Vessavaṇo* (d. i. Kuvera) *Mahārājā* ..., in XX. 9, Str. 1: *Purimañ ca disaṃ rājā Dhataraṭṭho pasāsati* ... *Mahārājā* ..., Str. 3: *Dakkhiṇañ ca disaṃ rājā Virūḷho taṃ pasāsati* ... *Mahārājā* ..., Str. 5: *Pacchimañ ca disaṃ rājā Virūpakkho pasāsati* ... *Mahārājā* ..., Str. 7: *Uttarañ ca disaṃ rājā Kuvero pasāsati* ... *Mahārājā* ...

XIX. 3 Str. 1 = 17 Str. 1 beginnt: *Modanti vata bho devā.* In XX ist der fortwährend wiederkehrende Refrain in den die Götternamen aufzählenden Strophen: *Modamānā abhikkāmuṃ.*

XX. 7 Str. 1 ff. *Modamānā* s. XIX. 3 Str. 1.

XX. 9 Str. 1 ff. s. XIX. 2.

## XIX und XXI.

XIX. 30: ... *Jotipālaṃ māṇavaṃ rājā Disampati etad avoca:* ... *Pettike taṃ ṭhāne ṭhapayissāmi* ... XXI. 2. 10: *Atha kho Sakko devānam indo Pañcasikhaṃ gandhabbaputtaṃ āmantesi:* ... *Pettike ṭhāne ṭhapayissāmi* ...

## XIX und XXII.

XIX. 51—55 vgl. XXII. 22 etc. (s. unten p. 450) (Korr.-Zusatz).

## XX und XXI.

Das Thema der Götter-Besuche beim Buddha (XX) wird in XXI weiter behandelt, und zwar macht da (der auch schon in XX. 14 mit erwähnte) Sakka mit den Tāvatiṃsa-Göttern, begleitet vom Gandhabba Pañcasikha (der auch schon in XX. 10 bei der Partie ist) seinen Besuch.

In XX. 10, 11 und 12 werden unter den göttlichen etc. Besuchern aufgeführt die Gandhabba's (*gandhabbo* 10 Str. 3), *nāgā* 11 Str. 2, *asurā* 12 Str. 1. In XXI. 1. 8 und 2. 1 werden ebenso dicht beieinander genannt *asurā nāgā gandhabbā*.

XX. 10 Str. 3: *āgu Pañcasikho c' eva Timbarū Suriyavaccasā* „es kam P., T. und (dessen Tochter) die sonnenstrahlgleiche". XXI. 1. 5 + 6: . . . *Pañcasikho Gandhabbaputto . . . imā . . gāthā abhāsi:* 5. *Vande te pitaraṃ bhadde Timbaruṃ Suriyavaccase.* Auch in XXI. 2. 10 sind *Pañcasikha* und *Suriyavaccasā* noch einmal zusammen genannt: *Atha kho Sakko . . Pañcasikhaṃ gandhabbaputtaṃ āmantesi: . . . Gandhabbarājā bhavissasi Bhaddañ ca te Suriyavaccasaṃ dammi.*

## XXI und XXII.

XXI. 1. 12 Str. 14: . . . *Tass' ete puttā satiyā vihīnā cutā mayā te sati* (v. l. B^m *satiṃ*) *paccalatthuṃ* „(Sie, die) dessen (des Buddha) Jünger waren, waren bei ihrem Abscheiden ohne ernste Sammlung, durch mich sind sie erst wieder zu ernster Sammlung gekommen". XXII ist das *Mahāsati-'paṭṭhāna-Sutta* „das Sutta von der vierfachen ernsten Sammlung" und enthält in der Einleitung die Worte *Ekāyano ayaṃ . . maggo sattānaṃ visuddhiyā . . . yadidaṃ cattāro satipaṭṭhānā* „Das ist der einzige Weg, der zur Reinheit der Wesen führt: . . . das Erringen der vierfachen ernsten Sammlung".

XXI. 2. 3. *Kathaṃ-paṭipanno . . bhikkhu papañcasaññāsaṅkhānirodhasāruppagāminipaṭipadaṃ paṭipanno hoti?* „Welchen Weg geht der Mönch, der auf dem Wege zur Vernichtung der Verstrickung in die irdische Erscheinungswelt . . . sich befindet?" XXII. 21: *Katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ariyasaccaṃ?* „Und welches ist, ihr Mönche, die hehre Wahrheit (die heißt:) der Weg zur Vernichtung des Leidens?"

XXI. 2. 4: *kāya-samācāram p' ahaṃ . . duvidhena vadāmi, sevitabbam pi asevitabbam pi* „Das körperliche Verhalten, sage ich dir, ist zwiefacher Art: so wie man es pflegen soll und so wie man es nicht pflegen soll". XXII. 1: . . . *Katame cattāro?* (sc. *satipaṭṭhānā*, s. oben). *Idha . . bhikkhu kāye kāyānupassī viharati . . . sampajāno satimā . . .* „Welches ist die viererlei Gewinnung ernster Sammlung? Der Mönch sinnt (erstens) vollbewußt und ernst gesammelt über den Körper nach" . . . (d. h., nach 2, er hält

ihn in der Pose ernster Meditation und regelt das Aus- und Einatmen, er achtet, nach 3, genau darauf, wenn er geht, steht etc.).

XXI. 2. 8 Str. 3[c+d] *ñāyena viharissāmi sampajāno paṭissato* „ich werde nach der Regel leben, vollbewußt und ernst gesammelt" läßt sich wiederum in Beziehung setzen zum ganzen Grundgedanken und zur Einleitung von XXII, s. oben, und vgl. auch die eben angeführte Stelle aus XXII. 1.

XXI. 2. 9 Str. 3[c+d] *iti puṭṭhā na sambhonti magge paṭipadāsu ca* „so von mir gefragt waren sie (die anderen Gattungen von Asketen) nicht im Stande (mir Auskunft zu geben) über Weg und Pfad (zum Heile)". Es ist eine deutliche Anknüpfung daran, wenn in XXII. 1 Buddha seine Predigt beginnt: *Ekāyano ayaṃ . . maggo sattānaṃ visuddhiyā* „Dies ist der einzige Weg" . . . (s. oben unter XXI. 1. 12). Und auch XXII. 21: *Katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminīpaṭipadā* . . . (s. schon unter XXI. 2. 3) mag auch daran mit anknüpfen. Einige geringfügigere oder unsicherere Beziehungen übergehe ich.

XXII. 1 s. unter XXI. 1. 12, unter XXI. 2. 4, unter XXI. 2. 8 und unter XXI. 2. 9.

XXII. 21 s. unter XXI. 2. 3 und unter XXI. 2. 9.

## XXI und XXIII.

XXI. 1. 11: . . . *Ahaṃ hi . . . sīlesu paripūrakārinī . . purisacittaṃ bhāvetvā kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppannā devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sahavyataṃ . . . ajjhūpagatā . . . Tumhe pana mārisā . . . caritvā hīnaṃ Gandhabbakāyaṃ uppannā.* XXIII. 33: . . . *Uttaro nāma māṇavo so sakkaccaṃ dānaṃ datvā . . . kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppanno devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sahavyataṃ. Ahaṃ pana asakkaccaṃ dānaṃ datvā . . . Cātummahārājikānaṃ devānaṃ sahavyataṃ uppanno . . .*

XXI. 2. 7: . . . *Ye sāhaṃ bhante maññāmi samaṇa-brāhmaṇe āraññakā pantasenāsanā ti ty āhaṃ upasaṃkamitvā . . .* XXIII. 11: . . . *Ye kho te Rājañña samaṇa-brāhmaṇā araññe . . pantāni senāsanāni paṭisevanti*[1]) . . *te tattha . . .*

## XXII und XXIII.

XXII. 5: . . . *maṃsaṃ nahārū aṭṭhī aṭṭhimiñjā* . . . XXIII. 18: . . . *maṃsañ ca nahāruñ ca aṭṭhiñ ca aṭṭhimiñjañ ca* . . . . Aufzählung der sechs *āyatanas cakkhu* und *rūpa* etc. in XXII. 15 und 19 und in XXIII. 19. XXII. 21: . . . *sammādiṭṭhi sammāsaṃkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.* XXIII. 31: . . . *micchādiṭṭhī micchāsaṃkappā micchāvācā micchākammantā micchāājīvā micchāvāyāmā micchāsatī micchāsamādhī.*

---

1) Vgl. auch XXV. 4 unter „XXIII und XXV".

XXII und XXV.

XXII. 22: ... *Tiṭṭhantu bhikkhave satta vassāni, yo hi koci bhikkhave ime cattāro satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya cha vassāni ... pañca vassāni ... cattāri vassāni ... tīṇi vassāni ... dve vassāni ... ekaṃ vassaṃ ... tiṭṭhatu .. ekaṃ vassaṃ ... satta māsāni ... cha māsāni ... pañca māsāni ... cattāri māsāni ... tīṇi māsāni ... dve māsāni ... ekaṃ māsaṃ ... aḍḍhamāsaṃ ... sattāhaṃ, tassa dvinnaṃ phalānaṃ aññataraṃ phalaṃ pāṭikaṅkhaṃ* ... XXV. 22: ... *Tiṭṭhantu Nigrodha satta vassāni ... Yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno ... viharissati cha vassāni, pañca vassāni, cattāri vassāni, tīṇi vassāni, dve vassāni, ekaṃ vassaṃ ... satta māsāni ... cha māsāni, pañca māsāni, cattāri māsāni, tīṇi māsāni, dve māsāni, ekaṃ māsaṃ, aḍḍhamāsaṃ ... sattāhaṃ.*

XXIII und XXIV.

Im Wortlaut nur eine ganz geringfügige Berührung:

XXIII. 6: ... *Santi kho bho eke samaṇa-brāhmaṇā* ... (s. XXI. 2. 7 unter „XXI und XXIII"): XXIV. 2. 14: ... *Santi Bhaggava eke samaṇa-brāhmaṇā* ...

Beide Suttas sind aber durch die Gemeinsamkeit des Erzählungsmotivs verbunden, daß jemand, der auf Erden einem ketzerischen Dogma resp. einer eigentümlichen Observanz angehangen hat, nach dem Tode dann Kunde über die jenseitige Existenzform gibt, in der er wiedergeboren ist, in XXIII. 33 der ehemalige *rājañña* und nunmehrige *devaputta* Pāyāsi, der immer behauptet hatte, es gebe kein Jenseits und keine Jenseitswesen und nicht Vergeltung der guten und bösen Taten im Jenseits, und in XXIV. 1. 7—9 der ehemalige Nacktgänger und Hundeobservanzler Korakkhattiya, der als Asura wiedergeboren ist. Auch aus XXIV. 1. 18 ist wenigstens als z. T. verwandt der Fall anzuführen, daß der Licchavi-General Ajita nach seinem Tode dem Buddha Meldung davon macht, daß er als Tāvatiṃsa-Gott wiedergeboren sei, nicht aber in einer Hölle, wie ihm der Nacktgänger Pāṭikaputta prophezeit habe.

XXIII und XXV.

XXIII. 11: ... *Ye kho te Rājañña samaṇa-brāhmaṇā araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni*[1]) *paṭisevanti appasaddāni appanigghosāni* ... XXV. 4: ... *Aññathā ca pana so Bhagavā araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevati appasaddāni appanigghosāni* ... Auch XXXII. 2: ... *Santi hi bhante Bhagavato sāvakā a° v° p° s° paṭisevanti a° a°* ...

XXIII und XXVI.

XXIII. 7: ... *Idha te purisā coraṃ āgucāriṃ gahetvā dasseyyuṃ: Ayan te bhante coro āgucārī* ... *Te tvaṃ evaṃ va-*

1) Vgl. auch XXI. 2. 7 unter „XXI und XXIII", oben p. 449.

*deyyāsi: Tena hi bho imaṃ purisaṃ daḷhāya rajjuyā pacchābāhaṃ gāḷhabandhanaṃ bandhitvā khuramuṇḍaṃ karitvā kharassarena paṇavena rathiyāya rathiyaṃ siṅghāṭakena siṅghāṭakaṃ parinetvā dakkhiṇena dvārena nikkhamitvā dakkhiṇato nagarassa .. sīsaṃ chindathāti.* XXVI. 12: . . . *Tam enaṃ .. gahetvā rañño . . . dassesuṃ: Ayaṃ deva puriso paresaṃ adinnaṃ theyyasaṃkhātaṃ ādiyīti . . . Atha kho .. rājā .. purise āṇāpesi: Tena hi bhaṇe imaṃ purisaṃ daḷhāya rajjuyā pacchābāhaṃ* (etc. = XXIII. 7) . . . *sīsam assa chindathāti.*

## XXIV und XXV.

XXIV. 1. 1: . . . *Atha kho Bhagavato etad ahosi: Atippago kho tāva Anupiyāya piṇḍāya carituṃ, yan nūnāhaṃ yena Bhaggavagottassa paribbājakassa ārāmo yena Bhaggavagotto paribbājako ten' upasaṃkameyyan ti. Atha kho Bhagavā yena Bhaggavagottassa paribbājakassa ārāmo yena Bhaggavagotto paribbājako ten' upasaṃkami.* XXV. 1: . . . *Atha kho Sandhānassa gahapatissa etad ahosi: Akālo kho tāva Bhagavantaṃ dassanāya* . . ., *yan nūnāhaṃ yena Udumbarikāya paribbājakārāmo yena Nigrodho paribbājako ten' upasaṃkameyyan ti. Atha kho Sandhāno gahapati yena Udumbarikāya paribbājakārāmo yena Nigrodho paribbājako ten' upasaṃkami.*

XXIV. 1. 1 + 2: . . . *Atha kho Bhagavā yena* . . . *Bhaggavagotto paribbājako ten' upasaṃkami.* (Dieser Satz schon in der vorigen Parallele). 2. *Atha kho Bhaggavagotto paribbājako Bhagavantaṃ etad avoca: Etu kho bhante Bhagavā sāgataṃ bhante Bhagavato, cirassaṃ kho bhante Bhagavā imam pariyāyam akāsi yadidaṃ idh' āgamanāya. Nisīdatu bhante Bhagavā idam āsanaṃ paññattan ti. Nisīdi Bhagavā paññatte āsane. Bhaggavagotto pi kho paribbājako aññataraṃ nīcaṃ āsanaṃ gahetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho Bhaggavagotto paribbājako Bhagavantaṃ etad avoca.* XXV. 7: *Atha kho Bhagavā yena Nigrodho paribbājako ten' upasaṃkami. Atha kho Nigrodho paribbājako Bhagavantaṃ etad avoca: Etu kho bhante Bhagavā sāgataṃ bhante Bhagavato, cirassaṃ kho bhante Bhagavā imaṃ pariyāyam akāsi yadidaṃ idh' āgamanāya, nisīdatu bhante Bhagavā idam āsanaṃ paññattan ti. Nisīdi Bhagavā paññatte āsane. Nigrodho pi kho paribbājako aññataraṃ nīcaṃ āsanaṃ gahetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinnaṃ kho Nigrodhaṃ paribbājakaṃ Bhagavā etad avoca.*

XXIV. 1. 7: . . . *acelo Korakkhattiyo* . . . XXV. 8: *Idha Nigrodha tapassī acelako hoti* . . . (Vgl. auch VIII. 14).

XXIV. 2. 21: . . . *Dukkaraṃ kho evaṃ Bhaggava tayā aññadiṭṭhikena aññakhantikena aññarucikena aññatr' āyogena aññatr' ācariyakena* . . . *viharituṃ.* XXV. 7: . . . *Dujjānaṃ kho etaṃ Nigrodha tayā aññadiṭṭhikena aññakhantikena aññarucikena aññatr' āyogena aññatr' ācariyakena* . . . (= IX. 24).

XXV. 1 s. unter XXIV. 1. 1.
XXV. 7 s. unter XXIV. 1. 1 + 2 und unter XXIV. 2. 21.
XXV. 8 s. unter XXIV. 1. 7.

XXIV, XXVI und XXVII.

In XXIV. 1. 5 kündigt der Licchavi Sunakkhatta dem Buddha unter anderem deshalb die Gefolgschaft, weil der Buddha ihm keine Weltanfangs- oder Urzeitgeschichten (*aggañña*) erzählte. XXVI bringt dann solche Urzeitgeschichten (wie das Böse in die Welt kam), und XXVII (*Aggaññasutta*) enthält nicht nur solche, sondern ist auch nach ihnen benannt. XXIV. 2. 15 vgl. auch XXVII. 10.

XXV und XXVI.

XXV. 17 = XXVI. 28: *So ime pañca nīvaraṇe pahāya* ... (so XXV, wofür in XXVI: *Idha bhikkhave bhikkhu*) *mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati tathā dutiyaṃ tathā tatiyaṃ tathā catutthaṃ. Iti uddham adho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena pharitvā viharati. Karuṇāsahagatena cetasā ... muditāsahagatena cetasā ... upekhāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati tathā dutiyaṃ tathā tatiyaṃ tathā catutthaṃ. Iti uddham adho tiriyaṃ ... upekhāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena pharitvā viharati*[1]) ...
XXVI. 28 s. unter XXV. 17.

XXV und XXVII.

XXV. 19: ... *Ime vata bhonto sattā kāyaduccaritena samannāgatā vacīduccaritena samannāgatā manoduccaritena samannāgatā ... micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikammasamādānā. Te kāyassa bhedā paraṃ maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā. Ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena samannāgatā vacīsucaritena s° manosucaritena s° .. sammādiṭṭhikā sammādiṭṭhikammasamādānā te kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapannā ti.* XXVII. 27: *Khattiyo pi kho Vāseṭṭha kāyena duccaritaṃ caritvā vācāya d° c° manasā d° c° micchādiṭṭhiko micchādiṭṭhikammasamādānahetu kāyassa bhedā param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppajjati. Brāhmaṇo pi ... Vesso pi ... Suddo pi ... Samaṇo pi* ... (ebenso wie bei *Khattiyo*). 18. *Khattiyo pi kho Vāseṭṭha kāyena sucaritaṃ caritvā vācāya s° c° manasā s° c° sammādiṭṭhiko sammādiṭṭhikammasamādānahetu kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppajjati. Brāhmaṇo pi ... Vesso pi ... Suddo pi ... Samaṇo pi* ...

1) Auch schon XIII. 76 + 78, XVII. 2. 4, und wieder XXXIII. 1. 11 (VI).

XXV und XXVIII.

XXV. 18: ... *So ime pañca nivaraṇe pahāya ... mettāsahagatena cetasā ... pharitvā viharati ... So anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathīdaṃ ekam pi jātiṃ* (etc. wie in II. 93). XXVIII. 15: ... *Idha bhante ekacco Samaṇo vā Brāhmaṇo vā ātappam anvāya ... tathārūpaṃ cetosamādhiṃ phusati yathāsamāhite citte anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathīdaṃ ekam pi jātiṃ* (etc. wie in I. 1. 31 + 32).

XXV. 21: ... *Ye te ahesuṃ atītam addhānaṃ arahanto Sammā-Sambuddhā* ...

XXVIII. 1: ... *Kin nu Sāriputta ye te ahesuṃ atītam addhānaṃ arahanto Sammā-Sambuddhā* ...[1]).

XXVI und XXVII.

XXVI. 3: ... *Atha kho .. rājā Dalhanemi ... agārasmā anagāriyaṃ pabbaji.* XXVII. 26: *Ahu kho so .. samayo yaṃ khattiyo pi ... agārasmā anagāriyaṃ pabbajati.*

XXVI. 5 Z. 14—16 vgl. XXVII. 5 Z. 7 f. (Korrektur-Zusatz).

In XXVI. 10 heißt es von der Regierungszeit eines hypothetischen Cakkavattī, daß während derselben die Armut zunehme, und dann weiter: *Daliddiye vepullagate aññataro puriso paresaṃ adinnaṃ theyyasaṃkhātaṃ ādiyi. Tam etaṃ aggahesuṃ, gahetvā* ...; ... *rājā .. taṃ purisaṃ etad avoca* ... XXVII. 19. *Atha kho .. aññataro satto ... aññataraṃ bhāgaṃ adinnaṃ ādiyitvā paribhuñji. Tam enaṃ aggahesuṃ, gahetvā etad avocuṃ* ...

XXVI. 13. *Assosuṃ .. manussā: Ye kira bho paresaṃ adinnaṃ theyyasaṃkhātaṃ ādiyanti .. rājā ... sīsāni tesaṃ chindatīti.*

14: ... *adinnādāne vepullagate satthaṃ vepullam agamāsi satthe vepullagate pāṇātipāto vepullam agamāsi pāṇātipāte vepullagate musāvādo vepullam agamāsi.* „Die Leute hörten, der König ließe denen den Kopf abschlagen, die sich anderer Besitz aneigneten, ohne daß diese ihnen denselben gegeben hätten — was Diebstahl heißt — ... Als solches Nehmen von nicht Gegebenem häufig wurde, wurde auch die Anwendung des Schwertes häufig, und damit das Töten, und in Folge davon das Lügen". XXVII. 19: ... *Tadagge ... adinnādānaṃ paññāyati garahā paññāyati musāvādo paññāyati daṇḍādānaṃ paññāyati.* „Von da an gab es Nehmen von nicht Gegebenem, Tadel dafür, Lüge und den Gebrauch von Knüppeln (d. h. Gewalttat oder Strafe)."

XXVI. 19: (Wenn der moralische Niedergang dann noch weiter vorgeschritten ist) *imāni rasāni antaradhāyissanti seyyathīdaṃ sappi navanītaṃ .. madhupphāṇitaṃ* .. = „dann werden die wohlschmeckenden Dinge: zerlassene Butter, frische Butter, .. Honig,

1) Hergenommen ist dieses Stück natürlich vielmehr aus XVI. 1. 16. Hier handelt es sich nur um die eventuelle Anknüpfung.

Melasse, .. verschwinden". XXVII. 13: *Tesaṃ ... mānātimānajātikānaṃ rasapaṭhavī antharadhāyi* = „Weil sie hochmütig waren, hatte es für sie ein Ende mit der wohlschmeckenden Erde (die die Menschen bis dahin genossen hatten)". 14: ... *badālatā pāturahosi ... Sā ahosi ... rasasampannā. Seyyathāpi nāma sampannaṃ vā sappi ... navanītaṃ evaṃvaṇṇā ahosi ... khuddamadhu-aneḷakaṃ evamassādā ahosi.* „... dann entstand die Badā-Pflanze[1]) ... Diese war ... voll Wohlgeschmack. Sie sah aus wie ausgezeichnete Schmelz- oder frische Butter und schmeckte süß wie tadelloser Bienen-Honig".

XXVI. 21: *Atha kho tesaṃ .. sattānaṃ ekaccānaṃ evaṃ bhavissati: ... yan nūna mayaṃ tiṇagahaṇaṃ vā vanagahaṇaṃ vā ... pavisitvā vanamūlaphalāhārā yāpeyyāmāti.* „Dann wird einigen von diesen Wesen der Gedanke aufsteigen: ‚Wir wollen uns doch in das Gras-Jungel oder in ein Walddickicht zurückziehen und von den Wurzeln und Früchten des Waldes leben!'" XXVII. 22: *Tesaṃ ñeva kho .. sattānaṃ ekaccānaṃ etad ahosi: ... Yan nūna mayaṃ ... Te araññāyatane paṇṇakuṭiyo karitvā paṇṇakuṭīsu jhāyanti.* „Einigen von diesen Wesen stieg der Gedanke auf: ‚Wir wollen doch ..!' Sie bauten sich Blätterhütten in der Waldwildnis und gaben sich in ihnen der Versenkung hin".

XXVI. 21 ferner: *Atha kho tesaṃ .. sattānaṃ evaṃ bhavissati: Mayaṃ kho akusalānaṃ dhammānaṃ samādānahetu ... Yan nūna mayaṃ pāṇātipātā virameyyāma ... 22. ... Yan nūna mayaṃ adinnādānā virameyyāma ... musāvādā virameyyāma ..*'. „Dann wird diesen Wesen der Gedanke kommen: ‚Weil wir uns Böses zu Schulden kommen liessen, haben wir ... Wohlan, wir wollen ablassen vom Töten ..., vom Stehlen ..., vom Lügen ..!'" XXVII. 22: *Tesaṃ ñeva kho .. sattānaṃ ekaccānaṃ etad ahosi: Pāpakā vata bho dhammā sattesu pātubhūtā yatra hi nāma adinnādānaṃ paññāyissati garahā paññāyissati musāvādo paññāyissati daṇḍādānaṃ paññāyissati ... Yan nūna mayaṃ pāpake akusale dhamme bāheyyāmāti.* „Einigen von diesen Wesen kam der Gedanke: ‚Unter den Wesen kam das Böse auf, denn man lernte Stehlen, Tadel, Lüge und Gewalttätigkeit kennen. Wohlan, wir wollen diese bösen üblen Dinge abtun!'".

Überhaupt ist der ganze Grundgedanke von XXVI und XXVII verwandt: Niedergang der Wesen und der Zustände von einem idealeren Urzustande aus und das Wiederaufsteigen dank rechter Selbsterkenntnis. Zum Schluß Erscheinen des *Metteyya* in XXVI. 25, Triumph des *Dhamma* in XXVII. 31. Und beides entspricht sich, denn in XVI. 6. 1 weist Buddha beim Sterben statt auf den zukünftigen Buddha hin auf den *Dhamma* als Leiter der Gemeinde nach seinem eigenen Tode: *Yo vo Ānanda mayā Dhammo ca*

---

1) Ich habe für dieses Wort und seine Bedeutung nirgendwoher einen Beleg. Mahāvastu I, 341, Z. 5 ff. hat dafür *vanalatā*, was ein von der Not erzeugtes Quidproquo sein mag.

*Vinayo ca desito paññatto so vo mam' accayena Satthā.* Der Verfasser des von Metteyya handelnden Sutta XXVI knüpft ja auch greifbar deutlich an D. XVI an, da er das Sutta XXVI beginnt und schließt (27) mit den aus XVI. 2. 26 stammenden Worten *attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā.* „Seid eure eigene Leuchte und Zuflucht, habt keine andere Zuflucht, laßt den *Dhamma* eure Leuchte und Zuflucht sein!"

XXVII. 13 und 14 s. unter XXVI. 19.
XXVII. 19 s. unter XXVI. 10 und unter XXVI. 13 + 14.
XXVII. 22 s. unter XXVI. 21, zweimal.
XXVII. 26 s. unter XXVI. 3.
XXVII. 31 s. unter XXVI. 25.

XXVI und XXVIII.

XXVI. 28: ... *Idha bhikkhave bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati. Idaṃ kho bhikkhave bhikkkuno balasmiṃ.* XXVIII. 3: ... *Idha bhante bhikkhu āsavānaṃ khayā a° c° p° d° va dh° s° a° s° u° v°. Etad ānuttariyaṃ bhante kusalesu dhammesu.*

XXVI und XXIX.

XXVI. 1: ... *Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati* etc. außer entspr. zu XVI. 2. 12 etc. auch zu XXIX. 40 etc., s. unter „XXIX und XXXIII" und unter „XVI und XVIII".

XXVII und XXVIII.

XXVII. 22: ... *Yan nūna mayaṃ pāpake akusale dhamme bāheyyāmāti.* Vielleicht knüpft daran an XXVIII. 3: ... *yathā Bhagavā dhammaṃ deseti kusalesu dhammesu.*

XXVII. 27: *Khattiyo pi kho .. kāyena duccaritaṃ caritvā, vācāya duccaritaṃ caritvā manasā duccaritaṃ caritvā micchādiṭṭhiko micchādiṭṭhikammasamādānahetu kāyassa bhedā param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppajjati. Brāhmaṇo pi kho* ..., *Vesso pi kho* ... etc. 28. *Khattiyo pi kho .. kāyena sucaritaṃ caritvā vācāya sucaritaṃ caritvā manasā sucaritaṃ caritvā sammādiṭṭhiko sammādiṭṭhikammasamādānahetu kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppajjati. Brāhmaṇo pi kho* ... *Vesso pi kho* ... etc.

XXVIII. 17: ... *Ime vata bhonto sattā kāyaduccaritena samannāgatā vacīduccaritena samannāgatā manoduccaritena samannāgatā .. micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikammasamādānā te kāyassa bhedā param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayam uppannā. Ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena samannāgatā .... sammādiṭṭhikā sammādiṭṭhikammasamādānā*

*te kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapannā ti*[1]).

XXVII und XXXII.

XXVII. 3: ... *Taggha no bhante brāhmaṇā akkosanti paribhāsanti attarūpāya paribhāsāya paripuṇṇāya no aparipuṇṇāyāti.* XXXII. 8: ... *Api ssu naṃ Mārisa amanussā attāhi pi paripuṇṇāhi paribhāsāhi paribhāseyyuṃ.*

XXVII. 16 und 18: ... *akaṭṭhapāko sāli pātur ahosi akaṇo athuso* (B^m^rK fügen *suddho* hinzu, und in 18 haben es alle Handschriften) *sugandho taṇḍulapphalo.* XXXII. 7 Str. 2—3 ... *akaṭṭhapākimaṃ sāliṃ paribhuñjanti mānusā. Akaṇaṃ athusaṃ suddhaṃ sugandhaṃ taṇḍulapphalaṃ.*

XXVIII und XXIX.

XXVIII. 3: ... *yathā Bhagavā dhammaṃ deseti ... seyyathīdaṃ cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipāda pañc' indriyāni pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo aṭṭhaṅgiko maggo.* XXIX. 17: ... *Katame ca te .. mayā dhammā abhiññā desitā ...? Seyyathīdaṃ cattāro satipaṭṭhānā* etc.[2]) = XXVIII. 3.

XXVIII. 13 = 14: *Ayaṃ puggalo tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno bhavissati avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano ... Ayaṃ puggalo tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmī bhavissati* (in 14 fehlt *bhavissati*) *sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karissatīti. ... Ayaṃ puggalo pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātiko bhavissati* (in 14 ohne *bhavissati*) *tattha parinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā ti ... Ayaṃ puggalo āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharissatīti.*

XXIX. 25: ... *Idh' āvuso bhikkhu tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano ... Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānam tanuttā sakadāgāmī hoti sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karoti ... Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu pañcannaṃ* etc. *opapātiko hoti tattha* etc. ... *Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu āsavānaṃ khayā* etc. *viharati*[3]).

XXVIII. 15: ... *Idha bhante ekacco Samaṇo vā Brāhmaṇo vā ... tathārūpaṃ cetosamādhiṃ phusati yathā samāhite citte anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati* ... XXIX. 27: ... *Atītaṃ .. addhānaṃ ārabbha Tathāgatassa satānusāriviññāṇaṃ hoti. So yāvatakaṃ ākaṅkhati tāvatakaṃ anussarati.*

1) Diese Partie auch schon in II. 95.

2) Auch = XVI. 3. 50.

3) Vgl. auch VI. 13.

XXVIII. 20: ... *Na ca bhante Bhagavā kāmesu kāmasukhallikānuyogayutto hīnaṃ gammaṃ pothujjanikaṃ anariyaṃ anatthasaṃhitaṃ* ... XXIX. 16: ... *Taṃ kho* ... *Uddakena Rāmaputtena bhāsitaṃ hīnaṃ gammaṃ pothujjanikaṃ anariyaṃ anatthasaṃhitaṃ* ... und XXIX. 23: ... *Cattāro 'me .. sukhallikānuyogā hīnā gammā pothujjanikā anariyā anatthasaṃhitā* ...

XXVIII. 21: ... *aññatitthiyā paribbājakā* ... XXIX. 23 und öfter: ... *aññatitthiyā paribbājakā* ...

XXIX. 16 s. unter XXVIII. 20.

XXIX. 17 s. unter XXVIII. 3.

XXIX. 23 s. unter XXVIII. 20.

XXIX. 25 s. unter XXVIII. 13 und 14.

XXIX. 27 s. unter XXVIII. 15 und unter XXVIII. 21.

XXVIII und XXX.

XXVIII. 11: ... *Idha bhante ekacco* ... *na ca vebhūtiyaṃ* ... *bhāsati* ...

XXX. 2. 21 Str. 1: *Vebhūtiyaṃ* ... *n'abhaṇī.*

XXIX und XXX.

XXIX. 28: ... *Tathāgato kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādī.* XXX. 2. 25: *Yam pi bhikkhave Tathāgato* ... *kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādī* ...[1]).

XXIX. 29 ... *tathāgato abhibhū anabhibhūto.* Den Gedanken hiervon setzt die zweite Hälfte der letzten Strophe von XXX. 1. 21 fort *Tena uttaritaro na vijjati sabbaṃ lokaṃ abhibhuyya viharati.*

XXIX und XXXI.

XXIX. 26: ... *Abhabbo khīṇāsavo bhikkhu chandāgatiṃ gantuṃ. Abhabbo kh° bh° dosāgatiṃ gantuṃ. Abhabbo .. mohāgatiṃ gantuṃ. Abhabbo .. bhayāgatiṃ gantuṃ* ... *abhabbo so imāni nava ṭhānāni ajjhācarituṃ.* XXXI. 5: ... *Yato kho gahapatiputta Ariyasāvako n' eva chandāgatiṃ gacchati na dosāgatiṃ gacchati na mohāgatiṃ gacchati na bhayāgatiṃ gacchati imehi catūhi ṭhānehi pāpakammaṃ na karoti.* XXXIII. 1. 11 (XIX): *Cattāri agatigamanāni. Chandāgatiṃ gacchati, dosāgatiṃ gacchati, mohāgatiṃ gacchati, bhayāgatiṃ gacchati.*

XXIX und XXXIII.

XXIX. 1: ... *Tena kho pana samayena Nigaṇṭho Nāthaputto Pāvāyaṃ adhunā kālakato hoti. Tassa kālakiriyāya bhinnā Nigaṇṭhā dvedhikajātā bhaṇḍanajātā kalahajātā vivādāpannā aññamaññaṃ mukhasattīhi vitudantā viharanti: Na tvaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānāsi, ahaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānāmi, kiṃ tvaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānissasi? Micchāpaṭipanno*

1) Vgl. auch I. 1. 9.

*tvam asi, aham asmi sammāpaṭipanno. Sahitam me asahitan te. Pure vacanīyaṃ pacchā avaca, pacchā vacanīyaṃ pure avaca. Aviciṇṇan te viparāvattaṃ. Āropito te vādo, niggahīto si. Cara vādappamokkhāya, nibbeṭhehi vā sace pahosīti*[1]. *Vadho yeva kho maññe Nigaṇṭhesu Nāthaputtiyesu vattati. Ye pi Nigaṇṭhassa Nāthaputtassa sāvakā gihī odātavasanā te pi Nigaṇṭhesu Nāthaputtiyesu nibbiṇṇarūpā virattarūpā paṭivānarūpā yathā taṃ durakkhāte dhammavinaye duppavedite aniyyānike anupasamasaṃvattanike asammāsambuddhappavedite bhinnathūpe appaṭisaraṇe* = XXXIII. 1. 6.

XXIX. 2: *Atha kho Cundo samaṇuddeso Pāvāyaṃ vassaṃ vuttho* ... XXXIII. 1. 1 *Tatra sudaṃ Bhagavā Pāvāyaṃ viharati Cundassa kammāraputtassa ambavane.*

XXIX. 17: *Tasmāt iha Cunda ye vo mayā dhammā abhiññā desitā tattha sabbeh' eva ... saṃgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ tad assa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*[2]. XXXIII. 1. 7: ... *Ayam kho pan' āvuso asmākaṃ Bhagavatā dhammo svākkhāto ... Tattha sabbeh' eva saṃgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ yathayidaṃ* etc. ganz wie XXIX. 17.

XXIX. 26 (p. 133 Z. 14—20): ... *Abhabbo āvuso khīṇāsavo bhikkhu sañcicca pāṇaṃ jīvitā voropetuṃ. Abhabbo khīṇāsavo bh° adinnaṃ theyyasaṃkhātaṃ ādātuṃ ... methunaṃ dhammaṃ paṭisevituṃ ... sampajāna-musā bhāsituṃ ... sannidhi-kārakaṃ kāme paribhuñjituṃ seyyathā pi pubbe agāriyabhūto.* = XXXIII. 2. 1 (X).

XXIX. 26 (p. 133 Z. 20—23): XXXIII. 1. 11 (XIX): XXXI. 5 s. unter „XXIX und XXXI“.

XXIX. 40: ... *evaṃ mayā cattāro satipaṭṭhānā desitā paññattā. Katame cattāro? Idha Cunda bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu ..., citte ..., dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ.* XXXIII. 1. 11 (I) *Cattāro satipaṭṭhānā. Idh' āvuso bhikkhu kāye kāyānupassī viharati* etc. ganz wie XXIX. 40.

Auch wieder ebenso XXXIV. 1. 5 (II). Und schon XXVI. 1 (s. unter „XXVI und XXIX“) und schon früher öfter.

## XXX und XXXI.

XXX. 1. 4: ... *kāyasucarite vacīsucarite manosucarite dānasaṃvibhāge* ... XXXI. 33: ... *mettena kāyakammena mettena vacīkammena mettena manokammena ... āmisānuppadānena.*

---

1) Von *Na tvaṃ imaṃ dhammavinayaṃ* bis hier = I. 1. 18.

2) Vgl. auch XVI. 3. 50.

XXX. 1. 7: *Yam pi . . . Tathāgato . . . bhayaṃ apanuditā dhammikañ ca rakkhāvaraṇaguttiṃ saṃvidhātā saparivārañ ca dānaṃ adāsi* . . . XXXI. 22: . . . *Pamattaṃ rakkhati, pamattassa sāpateyyaṃ rakkhati, bhītassa saraṇaṃ hoti,* . . . *bhogaṃ anuppādeti* (vgl. auch 31).

XXX. 1. 10: *Yam pi . . . Tathāgato . . . pāṇātipātaṃ pahāya* . . . und 2. 16 . . . *musāvādaṃ pahāya* . . . XXXI. 3: . . . *Pāṇātipāto . . . musāvādo . . . Imassa cattāro kammakilesā pahīnā honti.*

XXX. 1. 10 und öfter = XXXI. 3: . . . *kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppajjati.*

XXX. 1. 13: . . . *dātā ahosi paṇītānaṃ rasitānaṃ* . . . XXXI. 32: . . . *paccupaṭṭhātabbā . . . rasānaṃ saṃvibhāgena.*

XXX. 1. 16: *Yam pi . . . Tathāgato . . . saṃgahitā ahosi dānena peyyavācena* (v. l. SS °*vajjena*) *atthacariyāya samānattatāya* . . . XXXI. 31: . . . *paccupaṭṭhātabbā dānena peyyavajjena atthacariyāya samānattatāya* . . .

XXX. 1. 17: . . . *Susaṃgahitaparijano hoti* . . . XXXI. 30: . . . *susaṃgahitaparijanā ca* . . .

XXX. 1. 25: *Yam pi . . . Tathāgato . . . Samaṇaṃ vā Brāhmaṇaṃ vā upasaṃkamitvā paripucchitā ahosi* . . . XXXI. 33: . . . *Samaṇa-Brāhmaṇā paccupaṭṭhātabbā* . . .

XXX. 1. 31: *Yam pi . . . Tathāgato . . . ñāti-mitte . . . samānetā ahosi, mātaram pi puttena . . . puttam pi mātarā . . . pitaram pi puttena . . . puttam pi pitarā* XXXI. 27: . . . *Puratthimā disā mātāpitaro veditabbā . . . Pacchimā disā puttadārā veditabbā. Uttarā disā mittāmaccā veditabbā* . . .

XXX. 2. 16 s. unter XXX. 1. 10.
XXXI. 3 s. unter XXX. 1. 10, zweimal.
XXXI. 22 s. unter XXX. 1. 7.
XXXI. 27 s. unter XXX. 1. 31.
XXXI. 30 s. unter XXX. 1. 17.
XXXI. 31 s. unter XXX. 1. 16.
XXXI. 32 s. unter XXX. 1. 13.
XXXI. 33 s. unter XXX. 1. 4 und unter XXX. 1. 25.

XXXI und XXXII.

XXXI. 3: *Pāṇātipāto . . . kammakileso, adinnādānaṃ . . . kāmesu micchācāro* . . ., *musāvādo . . . Imassa cattāro kammakilesā pahīnā honti.* 7: . . . *Surāmerayamajjapamādaṭṭhānānuyogo . . . apāyamukhaṃ.* XXXII. 2: . . . *Bhagavā hi bhante pāṇātipātā veramaṇiyā . . . adinnādānā veramaṇiyā . . . kāmesu micchācārā veramaṇiyā . . . musāvādā veramaṇiyā . . . surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇiyā dhammaṃ deseti.*

XXXI. 27: . . . *Puratthimā disā mātāpitaro veditabbā* . . . Bei den Gepflogenheiten der Pāli-Werkverfasser ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß hieran angeknüpft ist XXXII. 4 Str. 3[c] (p. 197 Z. 1) *Ito sā purimā disā.*

XXXI und XXXIII.

XXXI. 5: XXXIII. 1. 11 (XIX) vgl. auch XXIX. 26 unter „XXIX und XXXI“.

XXXI. 31: *Pañcahi kho . . . mittāmaccā paccupaṭṭhātabbā: dānena peyyavajjena atthacariyāya samānattatāya avisaṃvādanatāya.*

XXXIII. 1. 11 (XL): *Cattāri saṃgahavatthūni. Dānaṃ peyyavajjaṃ atthacariyā samānattatā.*

XXXI. 33: *Pañcahi kho . . . ṭhānehi kulaputtena . . . Samaṇa-Brāhmaṇā paccupaṭṭhātabbā: mettena kāyakammena, mettena vacīkammena, m° manokammena, anāvaṭadvāratāya āmisānuppadānena.*

XXXIII. 2. 2 (XIV): *Cha sārāṇiyā dhammā. Idh' āvuso bhikkhuno mettaṃ kāyakammaṃ paccupaṭṭhitaṃ hoti sabrahmacārīsu . . . mettaṃ vacīkammaṃ . . . mettaṃ manokammaṃ . . . appaṭivibhattabhogī hoti . . .*

XXXII und XXXIII.

XXXII. 2: . . . *Bhagavā hi . . . pāṇātipātā veramaṇiyā* etc. (s. zu XXXI. 3 unter „XXXI und XXXII“). XXXIII. 2. 1 (IX) *Pañca sikkhāpadāni: Pāṇātipātā veramaṇī, adinnādānā veramaṇī, kāmesu micchācārā ver°, musāvādā ver°, surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī.* Die Berührungen zwischen XXXII und XXXIII sind auf diese eine beschränkt, weil XXXIII überhaupt nur eine Art Register ist. Enthielte XXXII noch mehr Registerhaftes aus der Lehre, so wäre wahrscheinlich daraus in XXXIII noch mehr erschienen.

XXXIII und XXXIV.

Beide Suttas sind Zusammenstellungen von Zahlen-Schemata. Außerdem entsprechen sich viele Einzelheiten, die von Anfang bis zu Ende anzuführen überflüssig ist.

Von XXXIII. 1. 9

No. (I) *Nāmañ ca rūpañ ca* und (II) *Avijjā ca bhavataṇhā ca* = XXXIV. 1. 3 (III) . . . *Nāmañ ca rūpañ ca* . . . und (IV) . . . *Avijjā ca bhavataṇhā ca*

(VI) *Dovacassatā ca pāpamittatā ca* und (VII) *Sovacassatā ca kalyāṇamittatā ca* = XXXIV. 1. 3 (V): . . . *Dovacassatā ca pāpamittatā ca* . . . und (VI) . . . *Sovacassatā ca kalyāṇamittatā ca* . . .

(XVIII) *Sati ca sampajaññañ ca*[1]) = XXXIV. 1. 3 (I)

(XXIII) *Samatho ca vipassanā ca* = XXXIV. 1. 3 (II).

(XXXII) *Vijjā ca vimutti ca* = XXXIV. 1. 3 (X)

(XXXIII) *khaye ñāṇaṃ anuppāde ñāṇaṃ* = XXXIV. 1. 3 (VIII).

XXXIII. 1. 10

1) Ist natürlich ein irgendwoher entnommenes Versbruchstück, das auch noch in einer Strophe vorkommt, Thag. Str. 694.

No. (I) *Tiṇi akusalamūlāni. Lobho akusalamūlaṃ, doso akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ* = XXXIV. 1. 4 (V).

(II) *Tiṇi kusalamūlāni. Alobho kusalamūlaṃ, adoso kusalamūlaṃ, amoho kusalamūlaṃ* = XXXIV. 1. 4 (VI).

(XIII) *Aparā pi tisso dhātuyo. Kāmadhātu rūpadhātu arūpadhātu* = XXXIV. 1. 4 (IX).

(XVI) *Tisso taṇhā. Kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā* = XXXIV. 1. 4 (IV).

(XXVI) *Tisso vedanā. Sukhā vedanā dukkhā vedanā adukkhamasukhā vedanā* = XXXIV. 1. 4 (III).

(L) *Tayo samādhī. Savitakko savicāro samādhi, avitakko vicāramatto samādhi, avitakko avicāro samādhi* = XXXIV. 1. 4 (II).

(LVIII) *Tisso vijjā. Pubbe-nivāsānussati-ñāṇaṃ vijjā, sattānaṃ cutūpapāte ñāṇaṃ vijjā, āsavānaṃ khaye ñāṇaṃ vijjā* = XXXIV. 1. 4 (X).

XXXIII. 1. 11

No. (I) *Cattāro satipaṭṭhānā. Idh' āvuso bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu . . ., citte . . ., dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ* = XXXIV. 1. 5 (II).

(XI) *Cattāri ñāṇāni. Dhamme ñāṇaṃ, anvaye ñāṇaṃ, paricchede ñāṇaṃ, sammutiñāṇaṃ* = XXXIV. 1. 5 (VIII).

(XXXI) *Cattāro oghā. Kāmogho, bhavogho, diṭṭhogho, avijjogho* = XXXIV. 1. 5 (IV).

(XXXII) *Cattāro yogā. Kāmayogo, bhavayogo, diṭṭhiyogo, avijjāyogo* = XXXIV. 1. 5 (V).

(XXXIII) *Cattāro visaṃyogā. Kāmayogavisaṃyogo, bhavayogavisaṃyogo, diṭṭhiyogavisaṃyogo, avijjāyogavisaṃyogo* = XXXIV. 1. 5 (VI).

XXXIII. 2. 1

No. (II) *Pañcūpādāna-kkhandhā. Rūpūpadāna-kkhandho, vedanūpādāna-kkhandho, saññūpādāna-kkhandho, saṃkhārūpādāna-kkhandho, viññāṇūpādānakkhandho* = XXXIV. 1. 6 (III).

etc.

---

# Beiträge zur Flora Sanscritica.

Von

**Richard Schmidt.**

## III. Der Lotus in der Sanskrit-Literatur.

Die unter dem allgemeinen Namen „Lotus“ [1]) gehenden Spezies des Genus Nelumbium Juss. und Nymphaea L. haben sich in Indien von jeher einer beispiellosen Beliebtheit zu erfreuen gehabt. Bereits in der vedischen Zeit finden wir Nymphaea esculenta (*kumuda*) und eine blaublühende Art (*puṣkara*) sowie die eßbaren Wurzeln (*bisa*, *śāluka*, *mulālin*) und *puṇḍarīka* als Blüte einer besonderen Spezies erwähnt; vgl. Zimmer, Altindisches Leben, p. 57 und 235. In der Mythologie des Brahmanismus spielt der Lotus eine große Rolle: der höchste Gott der indischen Dreieinigkeit, Brahman, ruht im Milchmeere auf einer Lotusblume, und der Göttin der Schönheit und des Reichtums, Lakṣmī, ist die unvergleichlich schöne Blume, „the queen of Indian flowers“ (Kanny Lall Dey), geweiht. Mit keiner anderen Pflanze haben sich die indischen Autoren so eingehend beschäftigt, und vollends die Dichter können sich gar nicht genug damit tun, die Schönheit ihrer Heldinnen mit der des Lotus zu vergleichen, wobei letzterer natürlich in den Schatten gestellt wird! Derartige Bilder gehören zum unerläßlichen Inventar eines indischen Dichters; sie werden von Generation zu Generation vererbt und sind gar bald stereotyp geworden, so daß ein moderner Leser schließlich dieser Gleichnisse überdrüssig wird, so schön sie auch z. T. sein mögen. Wenn eine Biene der Schönen ins Gesicht fliegt, so geschieht es für den indischen Poeten, weil sie das Antlitz irrigerweise für eine Lotusblume hält. Gewiß hübsch gesagt — nur fliegt diese Biene nach unserm Geschmacke gar zu oft so töricht umher, so daß wir sie notwendig für wirklich dumm halten müssen! Derartige ästhetische Bedenken sind nun aber ganz geringfügig gegenüber den Schwierigkeiten, mit denen der Interpret zu kämpfen hat, wenn er versucht, die Pflanzen zu identifizieren. Es ist nämlich eine recht bedenkliche Eigentümlichkeit des Sanskrit, mit

1) Die Botaniker verstehen bekanntlich unter Lotus etwas ganz anderes als „Seerose“ oder „Wasserlilie“.

synonymen Ausdrücken zu hantieren; und da es in der Sanskritliteratur an einer beschreibenden Flora Indica durchaus fehlt, so ist es sehr oft ganz unmöglich, den wissenschaftlichen Namen für einen Sanskrit-Ausdruck zu finden. Für den Lotus liegt der Fall um nichts günstiger; Udoy Chand Dutt, der hochverdiente Herausgeber der Materia Medica of the Hindus (Revised Edition, Calcutta 1900), sagt, es gebe für Lotus „thirty-eight [synonyms], with half as many for its varieties"! Wenn ich es im Folgenden unternehme, hier einigermaßen Ordnung zu schaffen, so weiß ich am besten, daß das nur ein Versuch ist, der wohl für immer unzulänglich bleiben muß.

Die Roxburgh'sche Flora von Indien weist außer Nelumbium speciosum Willd. mit weißen oder rosa Blüten noch auf: Nymphaea rubra R., N. lotus Willd., N. versicolor R., N. cyanea R., N. esculenta R. und N. stellata Willd. Hooker & Thomson haben diese Spezies 1855 (Flora Indica, p. 240 ff.) in N. alba L., N. lotus L. und N. stellata Willd. zusammengefaßt, während Lehmann, Über die Gattung Nymphaea, elf Spezies für Indien annimmt. Für die alten Inder, die auch nicht einmal den Versuch gemacht haben, ihre Flora zu einem Systeme zu verarbeiten, sind nur die Blütenfarbe und dann noch die Zeit des Aufblühens von Bedeutung gewesen, letzteres vorwiegend für die Dichter, die die Beziehungen der „Tag-" und „Nachtlotusse" zu Sonne und Mond in immer wiederkehrenden, mehr oder minder übereinstimmenden Variationen besungen haben. Wollen wir also an der Hand der Sprache einigermaßen Ordnung in das Chaos der allgemein gehaltenen Benennungen bringen, so werden wir als Überschriften der Hauptteile Farbe und Floreszenz zu wählen haben. Leider bleibt dabei aber noch ein beträchtlicher Rest, der sich nicht diesen beiden Kategorien fügen will. Übrigens steht es damit nicht anders als wenn wir z. B. von Rosen sprechen: wir lassen es dabei auch unentschieden, ob damit eine Zentifolie, eine Tee- oder eine Remontant-Rose gemeint sein soll! Ich gebe zunächst eine Zusammenstellung aller Ausdrücke, soweit sie das pw bietet[1]).

*anuṣna* *n. Blüte der N. coerulea.
*abja(ka)* n. Lotusblume.
**abjakarṇikā* Samenkapsel.
**abjabhoga* m. Wurzel.
*abjinī* Lotuspflanze.
*ambuja* m. n. Taglotusblüte.
**ambujanman* m. n. desgl.
**ambubhava* m. Lotusblüte.
*amburuh* m. Taglotusblüte.
*amburuha* n. Taglotusblüte.
*amburuhinī* Lotus.
*ambhoja* *m. Lotusblüte.
*ambhoja* n. Taglotusblüte.
*ambhojanman* n. desgl.
*ambhojinī* Lotuspflanze.
*ambhoruh(a)* n. Taglotusblüte.
*aravinda* n. Bl. von N. speciosum oder Nymphaea nelumbo.

1) Das grammatische Geschlecht ist nur in Zweifelfällen angegeben. Die Verwendung des * nach dem pw.

*aravindinī* Nelumbium speciosum.
**aruṇakamala* n. rote Lotusblüte.
**alipriya* n. desgl.
**alimaka* m., **alimpaka* m., **alimbaka* m. } Staubfäden.
*alohita* *n. rote [!] Lotusblüte.
**alpagandha* n. desgl.
**alpapadma* n. desgl.
*aṣṭadala* n. achtblättrige Lotusblüte.
*aṣṭapattra* n. desgl.
*asitotpala* n. blaue Lotusblüte.
*āpīta* *n. Staubfäden.
**āsyapattra* n. Lotusblüte.
*indīvara* m. n. blaue Lotusblüte[1].
*indīvaradala* n. Blütenblatt davon.
**indīvariṇī* blauer Lotus.
**indīvāra* n. = *indīvara* m. n.
**indukamala* n. Blüte der weißen Nymphaea.
**uḍupapriyā* Nachtlotus.
*utpala*[2] n. Lotusblüte, besonders eine blaue; Samenkorn einer Nymphaea.
**utpalapattra* n. Blütenblatt.
*utpalinī* Nymphaea.
*udaja* n. Lotusblüte.
*kaja* n. Lotusblüte.
*kañja* n. desgl.
**kaṇṭāhvaya* n. Rhizom.
*kanakāmbuja* n. eine Art Lotusblüte.
**kandaṭa* m. weiße Wasserlilie.
**kandoṭa* m. Nymphaea esculenta.
**kandoṭa* n. blaue Lotusblüte.
**kandota* m., **kandottha* n. } = **kandoṭa* m.
*kamala* m. n. Blüte von Nelumbium[3].
*kamalapattra* n. Blütenblatt.
*kamalinī* Lotuspflanze.
*karahāṭa* *m. n. Wurzel.
**karkaṭa* m. Wurzel.
*karṇapūra* *m. blaue Lotusblüte.
*karṇika* m. n., *karṇikā*, *karṇikāra* n. } Samenkapsel.
**kardaṭa* m. Wurzel.
**kavāra* n. Lotusblüte.
**kavela* n. desgl.
*kahlāra* n. weiße Lotusblüte.
*kāñcana* n. *Staubfäden.
*kāntāra* n. Blüte einer bestimmten Lotusart.
**kuccha* n. weiße Lotusblüte.
*kuṭapa* *n. Lotusblüte.
**kuṭapinī* Lotuspflanze.
*kumuda* *m. n. weiße Blüte einer Nacht-Nymphaea[4].
*kumudinī*, *kumudvatī* } Nacht-Nymphaea.
**kuva* n. Lotusblüte.
*kuvala* n. Wasserlilie.
*kuvalaya* n. Blüte des blauen Nachtlotus.
**kuvalayinī* blaue Wasserlilie.
*kuśeśaya* n., °*yā* Taglotus.
**kṛṣṇakanda* n. rote Lotusblüte.
*kairavinī* weißer Lotus.
**kairavī* weiße Nachtlotusblüte.
*kokananda* n. Blüte der roten Wasserlilie[5].
*kokanandinī* rote Wasserlilie.
*kaumudī* Nymphaea esculenta.
*krauñcādana* n. Wurzel.
**krauñcādanī* Samen.
*kṣīrodajāvasati* f. Lotusblüte.
*kharadaṇḍa* n. Lotusblüte.
*kharanāla* n. desgl.
*gajāśanā* *Lotuswurzel.
**gandhasoma* n. weiße Wasserlilie.
*gambhīra* m. *Lotusblüte.

---

1) Nach Dutt p. 109 die blaue Varietät von Nelumbium speciosum.
2) Dutt stellt diesen Namen zu *nīlotpala* = Nymphaea stellata (p. 311, 322).
3) Natürlich N. speciosum.
4) Nach Dutt Nymphaea lotus L.
5) Dutt: „Kokanada [so!], Nelumbium speciosum Willd. Red variety."

_gardabha_ *n. Blüte von Nymphaea esculenta.
_gilodya_ Knolle einer kleinen Nymphaea.
*_gopabhadra_ n. eßbare Lotuswurzel.
_gaura_ *n. Staubfaden.
_cakṣuṣya_ *m. = _puṇḍarika._
_candrakānta_ *m. n. weiße Nachtwasserlilie.
*_candrikāmbuja_ n. Nachtlotusbl.
*_candreṣṭā_ Nacht-Nymphaea.
_cāmpeya_ m. *Staubfäden.
*_cāmpeyaka_ n. desgl.
_cārunālaka_ n. rote Lotusblüte.
*_jalakaraṅka_ m. Lotusblüte.
_jalaja_ n. Taglotusblüte.
_jalajakusuma_ n. Lotusblüte.
*_jalajanman_ n. desgl.
_jalajinī_ Taglotus.
_jalaruh_ m. Taglotusblüte.
_jalaruha_ n. Lotusblüte.
*_jalāluka_ n. }
*_jalālūka_ n. } eßbare Lotuswurzel.
*_jalāhvaya_ n. Lotusblüte.
*_jalejāta_ n. desgl.
*_jātyutpala_ eine weiß und rot gefärbte Lotusblüte.
*_tatphala_ m. Blüte der blauen Wasserlilie.
*_tantura_ n. Wurzelschoß.
_tantula_ *n. desgl.
_tarūṭa_ m. Wurzel.
_tāmarasa_ n. Taglotusblüte.
_tuṅga_ *n. Staubfaden.
_toyaja_ Lotusblüte.
*_triṃśatpattra_ n. Blüte der Nymphaea esculenta.
*_dalakomala_ Lotus, Nelumbium.
*_dṛśākāṅkṣya_ n. Lotusblüte.
*_dṛśopama_ n. weiße Wasserlilie.
_devana_ n. *Lotusblüte.
*_dhavalotpala_ n. Blüte der weißen Wasserlilie.
_nadīja_ *n. Lotusblüte.
_nala_ *n. Blüte von Nelumbium speciosum.
_nalina_ n. desgl. [Tagblüher!].
_nalinadala_ n. Blütenblatt davon.
_nalinīdala_ n. = _nalinīdala_ n.
_nalinī_ Nelumbium speciosum.
_nalinīdala_ n. }
_nalinīpattra_ n. } Blatt davon.
_nalinīruha_ n. Stengelfiber von Nelumbium speciosum.
_nālika_ n. Lotusblüte.
*_nālī_ Lotusblüte.
_nālīka_ *m. n. desgl.
*_nālikinī_ Lotuspflanze.
*_nirguṇḍī_ Wurzel.
*_niśāpuṣpa_ n. Nachtlotusblüte.
*_niśāhasa_ m. Nachtlotus.
_nīraja_ m. n. Wasserrose.
_nīraruha_ n. desgl.
*_nīlakamala_ n. blaue Wasserrose.
_nīlanīraja_ n. desgl.
*_nīlapaṅkaja_ n. desgl.
_nīlapattra_ n. desgl.
*_nīlapadma_ n. desgl.
_nīlasaroruha_ n. desgl.
_nīlābja_ n. desgl.
*_nīlāmbujanman_ }
_nīlāmbhoja_ n. } desgl.
_nīlotpala_ n. Blüte von Nymphaea cyanea.
_paṅkaja_ n. }
*_paṅkajanman_ n. } die am Abend sich schließende Blüte von Nelumbium speciosum.
_paṅkajinī_ Nelumbium speciosum.
*_paṅkaruh(a)_ n. = _paṅkaja_ n.
_paṅkaruhiṇī_ = _paṅkajinī._
*_paṅkaśūraṇa_ n. eßbare Wurzel.
*_paṅkeja_ n. }
_paṅkeruh(a)_ n. } = _paṅkaja_ n.
_paṅkeruhiṇī_ Nelumbium speciosum.
_padma_ m. n. Blüte und *Wurzel davon.
*_padmakarkaṭī_ Lotussamen.
_padmakesara_ n. Staubfäden.
*_padmanāla_ n. Röhrenwurzel.
_padmapattra_ n. Blütenblatt des Taglotus.

**padmabīja* n. Same desselben.
**padmamūla* n. Lotuswurzel.
*padmākṣa* *n. Same der Wasserrose.
*padminī* Nelumbium speciosum.
*padminīpattra* n. Blatt davon.
**payoruha* n. Lotusblüte.
*pāthoja* *n. desgl.
*pāthojinī* Lotuspflanze.
**pāthoruha* n. Lotusblüte.
**piṇḍapuṣpa* n. Blüte der Wasserrose.
*puṭaka* *n. Wasserrose.
*puṇḍarīka* n. weiße Lotusblüte[1]).
*puṇḍra* m. desgl.
*puṃnāga* m. *desgl.
**pupphusa* m. Samenkapsel.
*puṣkara* n. blaue Lotusblüte.
*puṣkarapattra* n.
*puṣkaraparṇa* n. } Blütenblatt davon.
*puṣkarapalāśa* n.
*puṣkarabīja* n. Lotussamen.
*prapauṇḍarīka* n. Wurzelstock von Nymphaea lotus.
*phalaka* (*m.) n. Samenkapsel.
**bisakusuma* n. Lotusblüte.
**bisaja* n. desgl.
**bisanābhi* f. Nelumb. specios.
*bisaprasūna* n. Lotusblüte.
*bisalatā* Nelumbium speciosum.
**bisaśālūka* m. Lotuswurzel.
*bisinī* Nelumbium speciosum.
*bījakośa* m.
*bījakośī* } Samenkapsel.
**bījamātṛkā*
**bheṇḍā* Samen.
*makaranda* n. Staubfaden.
*madhyā* *Samenkapsel.
*mahāpadma* n. weiße Lotusblüte.
*mahotpala* n. Blüte von Nelumbium speciosum.
**muñjara* n. eßbare Lotuswurzel.
*mulālin* m.
*mulāli* } desgl.?
*mṛṇāla* (*m.) n. desgl.
*mṛṇālin* *m. Lotus.
*mṛṇālinī* desgl.
*mṛṇālī* eßbare Lotuswurzel.
**raktakamala* n. rote Lotusblüte.
**raktakumuda* n.
**raktakairava* n. } Blüte v. Nymphaea rubra.
**raktanāla* eine Lotusart.
*raktapadma* n. eine rote Lotusblüte.
**raktamaṇḍala* n. desgl.
**raktavārija* n. desgl.
**raktasaṃkocaka* n. desgl.
**raktasaṃdhyaka* n.
**raktasaroruha* n. } Blüte der Nymph. rub.
**raktasaugandhika* n.
*raktāmburuha* n. } rote Lotusblüte.
**raktāmbhoja* n.
*raktotpala* n. Blüte der Nymphaea rubra[2]).
**ramāpriya* n. Lotusblüte.
**ravinda* n. desgl.
*ravipriya* *n. rote Lotusblüte.
*rājasūya* *n. Lotusblüte.
*rājīva* n. blaue Lotusblüte.
*rājīvinī* Nelumbium speciosum.
**rātrihāsa* m. Nachtlotusblüte.
*rocanā* *rote Lotusblüte.
**lakṣmīgṛha* n. desgl.
*lakṣmīvasati* f. Blüte von Nelumbium speciosum.
*lohitaśatapattra* n. rote Lotusblüte.
*lohitotpala* n. Blüte der Nymphaea rubra.
*vanaja* n. blaue Lotusblüte.
**vanaśobhana* n. Lotusblüte.
*vanābjinī* Wald-Lotuspflanze.
*varāṭaka* m. Samenkapsel.
*valūka* *m. n. Wurzel.
**vahnivarṇa* n. rote Lotusblüte
*vārija* m. ? Wasserrose.
*vārija* n. Wasserrose.
*vāriruha* n. Lotusblüte.

---

1) „Nelumbium speciosum Willd., white variety", Dutt p. 314.
2) Dutt p. 315, Nymphaea rubra Roxb. (= N. lotus L.).

*vārivindī blaue Wasserrose.
*vāryudbhava n. Lotusblüte.
viṣapuṣpa n. *Blüte der blauen Wasserrose.
*viṣaśālūka m. [!] Lotuswurzel.
śakaloṭa m. desgl.
śatadala n. Lotusblüte.
śatapattra n., śatapattraka n. } Taglotusblüte.
*śatapadma [!] n. Blüte der weißen Wasserlilie.
*śambhuvallabha n. weiße Lotusblüte.
śaratpadma n. desgl. (oder eine im Herbst erscheinende).
śaśikānta *n. weiße Nachtlotusblüte.
*śaśiprabha n. Nachtlotusblüte.
śārada n. *weiße Lotusblüte.
śālu n., *śāluka[1]) n., śālūka n. } *eßbare Lotuswurzel.
śiphā *Wurzel.
*śiphāka m., *śiphākanda n. } Wurzel.
*śivapattra n. rote Lotusblüte.
*śītalaka n. weiße Lotusblüte.
*śītalaja n. Lotusblüte.
śuṇḍā *Nelumbium speciosum.
śṛṅga n. *Lotusblüte.
*śoṇapadma m. rote Lotusblüte.
śobhana n. *Lotusblüte.
śrī *Lotusblüte.
śrīkara *n. Blüte der Nymphaea rubra.
śrīniketa m. Lotusblüte.
śrīparṇa n. Lotusblüte.
*śrīvāsa m. desgl.
śryāhva *n. desgl.
śvetapadma n. weiße Lotusblüte.
*śvetavārija n. desgl.
saṃvartikā zusammengerolltes Blütenblatt der Nymphaea.
*saṭpattra n. junges Blatt.
*sarapattrikā Blütenblatt.
sarasija n., sarasīruha n., sarasīja n., sarasīruh n., *sarudbhava [!] n., saroja n., *sarojanman n. } Lotusblüte.
sarojinī Lotuspflanze, Lotusblüte.
*saroruh n., saroruha n. } Lotusblüte.
saroruhiṇī Lotuspflanze.
salilaja *n. Lotusblüte.
*salilajanman Lotus.
salilodbhava n. Lotusblüte.
sārasa n. Lotusblüte.
sitakamala n. weiße Lotusblüte.
sitapadma n. desgl.
sitapuṇḍarīka n. desgl.
*sitābja n. desgl.
*sitāmbuja n. desgl.
*sitāmbhoja n. desgl.
sitetarasaroja n. blaue Lotusblüte.
sitotpala n. weiße Lotusblüte.
sugandhika *n. weiße Wasserlilie.
sujala *n. Lotusblüte.
sudhāsūti m. *Lotusblüte.
suparṇā Lotuspflanze.
sūka m. *Lotusblüte.
sṛka m. *Lotusblüte.
*somabandhu m. Nachtlotusblüte.
*somākhya n. rote Lotusblüte.
*saugandhaka n. blaue Wasserrose.
saugandhika n. weiße (auch blaue) Wasserrose.
haricandana *n. Blütenstaub oder Staubfäden.
harinetra n. *weiße Lotusblüte.
*hallaka n. rote Lotusblüte[2]).
*himābja n. blaue Lotusblüte.

---

1) „Roots of different species of Nymphaea", Dutt p. 316.
2) Nach Dutt p. 109 die blaue Varietät von Nelumbium speciosum.

Dieses Material verteilt sich also nun in folgender Weise:

1. Nelumbium speciosum Willd.: *aravindinī*, *nalinī*, *paṅkajinī*, *paṅkaruhiṇī*, *paṅkeruhiṇī*, *padminī*, **bisanābhi* f., *bisalatā*, *bisinī*, *rājīvinī*, **śuṇḍā*. — Die Blüte: *aravinda* n., *nala* *n., *nalina* n., *paṅkaja* n., **paṅkajanman* n., **paṅkaruh(a)* n., **paṅkeja* n., *paṅkeruh(a)* n., *padma* m. n., *mahotpala* n., *lakṣmīvasati* f. — Blütenblatt: *nalinadala* n. — Blatt: *nalinidala* n., *nalinīdala* n., *nalinīpattra* n., *padminīpattra* n. — Fiber: *nalinīruha* n. — Wurzel: **padma* m. n.

Ohne Bezeichnung der Spezies gibt das pw noch an **dalakomala* „Lotus, Nelumbium" und *kamala* m. n. „die Blüte von Nelumbium". Wir dürfen beide Namen unbedenklich auf N. speciosum beziehen, wie es (für letzteren wenigstens) auch Dutt getan hat.

2. Nymphaea coerulea-Blüte: *anuṣṇa* *n.

3. Nymphaea cyanea-Blüte: *nīlotpala* n.

4. Nymphaea esculenta: **kandoṭa* m., **kandota* m., *kaumudī*. — Blüte: *gardabha* *n., **triṃśatpattra* n.

5. Nymphaea nelumbo-Blüte: *aravinda* n.

6. Nymphaea rubra-Blüte: **raktakumuda*, **raktakairava* n., **raktasaṃdhyaka*, **raktasaroruha*, *raktotpala*, *lohitotpala* (alle n.), *śrīkara* *n.

7. Nymphaea ohne Bezeichnung der Spezies: *utpalinī*. — Same: *utpala* n. — Rhizom: *gilodya*.

## Taglotusse.

*ambuja* m., *ambujanman* m., *kuśeśayā*, *jalajinī*. — Blüte: *ambuja* n., *ambujanman* n., *amburuh* m., *amburuha* n., *ambhoja* n., *ambhojanman* n., *ambhoruh(a)* n., *kuśeśaya* n., *jalaja* n., *jalaruh* m., *tāmarasa* n., *śatapattra(ka)* n. — Blütenblatt: *padmapattra* n. — Same: **padmabīja* n.

## Nachtlotusse.

a) Allgemeine Bezeichnungen: **uḍupapriyā*, **candreṣṭā*, **niśāhasa* m. — Blüte: **candrikāmbuja* n., **niśāpuṣpa* n., **rātrihāsa* m., *śaśiprabha* n., **somabandhu* m.

b) Blaue: *kuvalaya* n. (Blüte).

c) Weiße: *kumudinī*, *kumudvatī*, *candrakānta* *m. — Blüte: *kumuda* *m. n., **kairavī*, *candrakānta* n., *śaśikānta* *n.

## Blauer Lotus.

**indīvariṇī*, **kuvalayinī*, **vārivindī*. — Blüte: *asitotpala* n., *indīvara* m. n., **indīvāra* n., *utpala* n., **kandoṭa* n., **kandottha* n., *karṇapūra* *m., **tatphala* m., *nīlakamala* n., *nīlanīraja* n., **nīlapaṅkaja* n., *nīlapattra* n., **nīlapadma* n., *nīlasaroruha* n., *nīlābja* n., **nīlāmbujanman*, *nīlāmbhoja* n., *puṣkara* n., *rājīva* n.,

vanaja n., *viṣapuṣpa n., sitetarasaroja n., *saugandhaka n., *saugandhika n., *himābja n. — Blütenblatt: indīvaradala n., utpalapattra n., puṣkarapattra n., °parṇa n., °palāśa n.

### Roter Lotus.

kokanandinī. — Blüte: *aruṇakamala n., *alipriya n., alohita [!] *n., *alpagandha n., *alpapadma n., *kṛṣṇakanda n., kokananda n., cārunālaka n., *raktakamala n., raktapadma n., *raktamaṇḍala n., *raktavārija n., *raktasaṃkocaka n., *raktasaugandhika n., raktāmburuha n., *raktāmbhoja n., ravipriya *n., *rocanā, *lakṣmīgṛha n., lohitaśatapattra n., *vahnivarṇa n., *śivapattra n., *śoṇapadma m., *somākhya n., *hallaka n.

### Weißer Lotus.

*kandaṭa m., kairaviṇī. — Blüte: *indukamala n., kahlāra n., *kuccha n., *gandhasoma n., cakṣuṣya *m., *dṛśopama n., *dhavalotpala n., puṇḍarīka n., *puṇḍra m., *puṃnāga m., mahāpadma n., *śatapadma [!] n., *śambhuvallabha n., śaratpadma n., *śārada n., *śītalaka n., śvetapadma n., *śvetavārija n., sitakamala n., sitapadma n., sitapuṇḍarīka n., *sitābja n., *sitāmbuja n., *sitāmbhoja n., sitotpala n., sugandhika n., saugandhika n., *harinetra n.

*jātyutpala bedeutet weiße oder rote Lotusblüte.

### Lotus allgemein.

abjinī, amburuhiṇī, ambhojinī, kamalinī, *kuṭapinī, *dalakomala, *nālikinī, pāthojinī, mṛṇālin *m., mṛṇālinī, *raktanāla, vanābjinī, sarojinī, saroruhiṇī, *salilajanman, suparṇā.

(Junges) Blatt: *satpattra n.

Blüte: abja(ka) n., *ambubhava m., ambhoja *m., aṣṭadala n., aṣṭapattra n., *āsyapattra n., udaja n., kaja n., kañja n., kanakāmbuja n., *kavāra n., *kavela n., *kāntāra n., kuṭapa *n., *kuva n., kuvala n., kuśeśaya n., kṣīrodajāvasati f., kharadaṇḍa n., kharanāla n., *gambhīra m., *jalakaraṅka m., jalajakusuma n., *jalajanman n., jalaruha n., *jalāhvaya n., *jalejāta n., toyaja n., *dṛśākāṅkṣya n., *devana n., nadīja *n., nālika n., *nālī, nālīka *m. n., nīraja m. n., nīraruha n., *payoruha n., pāthoja *n., *pāthoruha n., *piṇḍapuṣpa n., puṭaka *n., *bisakusuma n., *bisaja n., bisaprasūna n., *ramāpriya n., *ravinda n., rājasūya *n., *vanaśobhana n., vārija m.? n., vāriruha n., *vārivindi [!], *vāryudbhava n., śatadala n., *śītalaja n., *śṛṅga n., *śobhana n., *śrī, śrīniketa m., śrīparṇa n., *śrīvāsa m., śryāhva *n., sarasija n., sarasīruha n., sarasīja n., sarasīruh n., *sarudbhava [!] n., saroja n., *sarojanman n., sarojinī, *saroruh n., saroruha n., salilaja *n., salilodbhava n., sārasa n., sujala *n., *sudhāsūti m., *sūka m., *sṛka m.

Blütenblatt: *kamalapattra* n., *saṃvartikā*, **sarapattrikā*.

Samen: **krauñcādanī*, **padmakarkaṭī*, *padmākṣa* *n., *puṣkarabīja* n., **bheṇḍā*.

Samenkapsel: **abjakarṇikā*, *karṇika* m. oder n., *karṇikā*, *karṇikāra* n., **pupphusa* m., *phalaka* (*m.) n., *bījakośa* *m., *bījakośī*, **bījamātṛkā*, **madhyā*, *varāṭaka* m.

Staubfäden: **alimaka* m., **alimpaka* m., **alimbaka* m., *āpīta* *n., *kāñcana* n., *gaura* *n., **cāmpeya* m., **cāmpeyaka* n., *tuṅga* *n., *padmakesara* n., **makaranda* n., *haricandana* *n.

Wurzel: **abjabhoga* m., **kaṇṭāhvaya* n., *karahāṭa* *m. n., **karkaṭa* m., **kardaṭa* m., *krauñcādana* n., **gajāśanā*, **gopabhadra* n., **jalāluka* n., **jalālūka* n., **tantura* n., *tantula* *n., *tarūṭa* m., **nirguṇḍī*, **paṅkaśūraṇa* n., **padmanāla* n., **padmamūla* n., *prapauṇḍarīka* n., **bisaśālūka* m., **muñjara* n., *mulālin* m.?, *mulālī*?, *mṛṇāla* (*m.) n., *mṛṇālī*, *valūka* *m. n., **viṣaśālūka* m.[!], *śakaloṭa* m., **śālu* n., **śāluka* n., *śālūka* n., **śīphā*, **śīphāka* m., **śīphākanda* n.

Was den ökonomischen Nutzen des Lotus anlangt, so werden die Wurzelstöcke von dem ärmeren Teile der Bevölkerung gegessen. „During the famine of 1866 in Orissa, they [the root-stocks] were much sought after by the starving people“ (Dutt p. 109). Die Samen von Nelumbium ißt man roh, die von Nymphaea lotus röstet man in heißem Sande und verwendet sie als „a light digestible easily food“ (ibid. 110). In der Arzneikunde benutzt man so ziemlich alle Teile von Nelumbium speciosum und Nymphaea lotus: die Wurzel ist schleimig und wirkt erweichend; Blüte, Staubfäden und Blütenstengel gelten als kühlend und astringierend, weshalb sie z. B. bei Herzaffektionen Verwendung finden; die Samen werden bei Hautkrankheiten ordiniert, und daß die großen Blätter als kühlende „Kompressen“ dienen, weiß jeder Leser der Śakuntalā. Man vergleiche wegen spezieller Rezepte Dutt, p. 110; auch Dymock, Pharmac. ind. I, 70. Eine mehr als lokale Bedeutung kommt aber der Pflanze nicht zu, was man aus Watt's Schweigen erschließen kann; auch Flückiger & Hanbury erwähnen sie nicht.

---

# Türkische Papierausschneider.

Von

**J. H. Mordtmann.**

Zu dem anregenden Aufsatze von Herrn Prof. Jacob über Orientalische Silhouetten[1]) möchte ich aus abendländischen Quellen zwei diesbezügliche Stellen nachtragen, die ich mir neben den von Prof. Jacob verwerteten Angaben in Evlijā Tschelebi's Reisen und in Beliġ's Biographien notiert hatte.

Evlijā erwähnt, daß die Papierausschneider (*oimadschiān*) eine besondere Zunft bildeten und bei feierlichen Aufzügen mit den übrigen Zünften defilierten. Tatsächlich werden in der Beschreibung eines solchen Aufzuges, der anläßlich der Beschneidungsfeier des späteren Sultans Mehemed III. im Jahre 1582 stattfand[2]), u. a. auch die „Papierschnitzer" erwähnt (v. Hammer an dem in der Anmerkung angeführten Orte, S. 131). In der ausführlichen Relation eines Augenzeugen, die zuerst in der deutschen Ausgabe von Leunclavius Türkenchronik gedruckt und daraus in der „Hoffhaltung des Türkhischen Keysers, und Othomannischen Reichs" des Nicolaus Höniger von Königshofen wiederholt wurde, heißt es von ihnen unter dem 25. Juni: „die so allerlei schnitzwerck von Papier machen, nur ihr zehen [zu Evlijā's Zeiten waren es zwanzig] haben dem Sultano einen sehr schönen lustigen Garten [vgl. Jacob S. 8] unnd ein Schlosz mit Blumwerck ausz Papier mancherley Farben künstlich geschnitzelt, Presentiert"[3]).

---

1) G. Jacob, Die Herkunft der Silhouettenkunst (*ojmadschylyk*) aus Persien. Berlin 1913.

2) Über dieses Volksfest, das fast zwei Monate dauerte und in der osmanischen Geschichte berühmt geworden ist, vgl. v. Hammer's Osmanische Geschichte IV, S. 118—133, wo weitere Quellennachweisungen. Es existiert eine besondere kleine Schrift darüber, سورنامهٔ همايون, vgl. Flügel, Handschr. d. Wiener Hofbibliothek, Bd. 2, S. 239, Nr. 1019; ein anderes Exemplar dieser Schrift befand sich in der Sammlung meines Vaters, Dr. A. D. Mordtmann sr., sein Verbleib ist mir unbekannt geblieben, ebenso, ob der verstorbene Behrnauer, der sie bearbeiten wollte, seine Absicht ausgeführt hat.

3) Ich zitiere nach der Basler Ausgabe der Hoffhaltung vom Jahre 1596 S. CII, da die deutsche Ausgabe des Leunclavius mir hier unzugänglich ist.

Die zweite Stelle findet sich in den „Denkwürdigkeiten von Asien“ des Heinrich Friedrich von Diez, der bekanntlich Anfang des 19. Jahrh. Preußischer Gesandter bei der Hohen Pforte war. Er erzählt, Bd. II, S. 472: „Idris Begh, ein reicher Mann, war ein sehr geschickter Maler, besonders für Dosen. Er besaß auch eine ausnehmende Fertigkeit im Ausschneiden allerley Arten Figuren von Blumen im Kleinen. Er schnitzelte diese kleinen Figuren mit der Scheere in Papier. Er trieb dies nur zu seinem Vergnügen und verschenkte die Figuren aufgeklebt an seine Freunde und Bekannte mit Unterzeichnung seines Namens. Ich besitze davon ein Exemplar.“

Edris bej scheint sonst unbekannt zu sein; die Diez'sche Silhouette dürfte wohl noch in Berlin in irgend einer Sammlung vorhanden sein. Jacob hat überzeugend nachgewiesen, daß die Signatur Fachrī unter aus Papier ausgeschnittenen Versen auf der Wiener Hofbibliothek nicht den Dichter, sondern den aus Evlijā und Belīġ bekannten Silhouettenschneider dieses Namens bezeichnet; die Angabe bei v. Diez zeigt, daß diese Künstler ähnlich wie die orientalischen Siegelschneider die Produkte ihrer Fertigkeit mit ihrem Namen zu versehen pflegten.

Ein anderer berühmter Silhouettenschneider jener Zeit war ein gewisser Mehemed Nūrī Efendi, gestorben Anfang 1238 H. (Ende 1822), der, wie in 'Alī Sāṭi's Ḥadīḳat eldschevāmi' (I, 236) zu lesen ist, „Bilder und Schriften von der Fachrī-oimasy genannten Art sehr fein ausführte“ (غایت خردەکار فخری اویمەسی تعبیر ایتدکلری رسملر ویازیلر یاپار ایدی).

S. 9 erwähnt Prof. Jacob eine Ausschneidearbeit, die Herr Dr. Tschudi in einer 1168 H. geschriebenen Handschrift fand; ich selber fand eine ganze Sammlung (Arabesken und stilisierte Zypressen) in meinem Exemplare der ersten Ausgabe von Na'īmā's Geschichtswerk.

# Traum und Traumdeutung nach ʿAbdalġanī an-Nābulusī.

Von

**P. Schwarz.**

Vor einigen Jahren war in dieser Zeitschrift von der Bedeutung, die Araber und Perser der Quitte als Vorzeichen beilegten, die Rede[1]). Herr Professor Horn, der die Frage aus seinen Firdūsī-Sammlungen beantworten zu können glaubte, ist durch den Tod an der weiteren Verfolgung der Sache gehindert worden. Für Freunde der arabischen Literatur blieb die Frage wichtig, weil Ṭabarī's Darstellung des Thronwechsels zwischen Ḫosrau Parwēz und Šīrōje damit verknüpft ist. De Goeje's Erklärung der Stelle Ṭabarī I, 2. 1049, 14, wie er sie im Ṭabarī-Glossar unter سفرجل gab, war von Herrn Professor A. Fischer in Zweifel gezogen worden, weil ein türkischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts, Ḥaǧǧī Ḫalīfa, eine entgegenstehende Auffassung mitteilte. Erst im Herbste 1911 bot sich mir in Cairo Gelegenheit, durch die Freundlichkeit eines jungen ägyptischen Bekannten ein Buch kennen zu lernen, das nach seiner Angabe in seiner Familie oft zu Rate gezogen wurde und einen ziemlich guten Einblick in die Anschauungen der Araber über Vorbedeutungen gestattet. Die allgemeinen Teile des Buches schienen mir für das Verständnis der arabischen Literatur, aber auch für die allgemeine Völkerpsychologie so wichtiges in Europa wenig bekanntes Material zu enthalten, daß ich über mein nächstes Ziel hinausging und die allgemeinen Teile des Buches sowie einen der Hauptabschnitte genauer ansah. Es kostete zunächst einige Überwindung, aber auch für die Philologie und für die Kulturgeschichte ergab sich einige Ausbeute. Manche von Dozy nur für das westliche Arabisch oder aus Bocthor erst für das 19. Jahrhundert belegte Bedeutung ließ sich nunmehr auch für den Osten und für das 17. Jahrhundert nachweisen.

Der Verfasser des Buches, ʿAbdalġanī, auch Ibn an-Nābulusī genannt, war nach Ǧabartī (Ausgabe Cairo 1302: II, 5 ff.) geboren im Jahre 1050 d. H. und starb im Jahre 1143. Von den Schriften, die Ǧabartī als seine bedeutenderen Werke aufführt, werden bei

1) ZDMG. 61, 753; 849.

Brockelmann nicht genannt: ربع الافادات فى ربع العبادات (II, 6, 4), ein umfangreiches Werk über das kanonische Recht nach ḥanefitischem Ritus in einem dicken Bande, selten vorkommend. كوكب الصبح فى ازالة القبح (II, 6, 8). الفتح المدنى فى النفس اليمنى (II, 6, 12). الفتح المكى واللمح الملكى (II, 6, 11). Für das von Brockelmann unter Nr. 5 gegebene Werk bietet Ǧabartī den Titel: المقصود فى وحدة الوجود (II, 6, 1); nach ihm wurde es 1091 vollendet.

Zu der von Brockelmann unter Nr. 74 erwähnten Badī'īja gibt Ǧabartī eine Ergänzung; er kennt zwei Gedichte dieser Art von 'Abdalġanī, in dem einen werden die Redefiguren nur praktisch vorgeführt, der Namen der Redefigur und ein Kommentar fehlen. Für das von Brockelmann unter Nr. 85 erwähnte Werk gibt Ǧabartī (II, 6, 9) den ausführlicheren Titel: الحديقة الندية فى شرح الطريقة المحمدية, der nach dem doppelten Reime zu schließen die ursprüngliche Form sein wird.

Traum und Traumdeutung behandelt 'Abdalġanī im كتاب تعطير الانام فى تعبير المنام[1]), das als sorgfältige Zusammenfassung der älteren Literatur über diesen Gegenstand einen besonderen Wert hat[2]). Der Traum ist bei den Muhammedanern enger mit dem Kult verknüpft, als in anderen monotheistischen Religionen. Die Muhammedaner kennen noch die Einholung des Traumorakels, die *istiḫāra*. Die geschichtlichen Stützpunkte für die hohe Bewertung des Traumlebens geben ihnen der Ḳorān und Muḥammed's Leben. Im Ḳorān sind besonders die aus dem Alten Testament stammenden Erzählungen von Joseph wichtig[3]), an anderen Stellen wird durch die Ausdeutung des Wortlautes eine Beziehung auf den Traum hergestellt[4]). Muḥammed's Glauben an die Bedeutsamkeit der Träume wird in den Berichten über sein Leben vielfach bezeugt[5]). Eine gute Stütze finden diese Angaben in der oft hervortretenden Neigung Muḥammed's, gleichgiltigen Namen und Vorkommnissen der Wirklichkeit Vorbedeutungen zu entnehmen. Besonders nachhaltig wirkte jedoch die Erinnerung an die Entstehungsgeschichte des Islāms. Traumoffenbarungen hatten den Anfang von Muḥammed's

1) Brockelmann macht daraus in der Geschichte der arabischen Literatur ein كتاب تأثير und wiederholt das in der Encyklopädie des Islams.

2) Das Buch wurde vollendet am 18. Rabī' I 1096.

3) Sūre 12, 5; 43; 101. Auch Abraham empfängt im Traum den Befehl zur Opferung des Isaak nach Sūre 37, 101.

4) z. B. Sūre 10, V. 65 „die frohe Botschaft im diesseitigen Leben", vgl. Ibn Māǧa (Cairo 1313) 2, 223, 31.

5) In den Traditionen erscheint er häufig sogar als Traumdeuter.

Prophetenlaufbahn wesentlich bestimmt[1]). Etwas nebensächliches konnte danach der Traum nicht sein, er rückte in die Stellung einer wichtigen Erkenntnisquelle. Ja gerade deshalb mußte der Wert des Traumes für die spätere Zeit noch wachsen. Muḥammed war nach dem Glauben seiner Anhänger der letzte Prophet: „die Prophetenschaft ist erloschen, die Frohes verkündenden Botschaften, d. h. die wahrhaftigen Träume, sind geblieben“[2]). So erhalten die Volksanschauungen eine dogmatische Festigung[3]) und dadurch verliert die Beschäftigung eines muhammedanischen Mystikers mit der Lehre vom Traum für unsere Beurteilung viel von ihrer Auffälligkeit.

Die unserer Zeit geläufige Erklärung der Träume aus physiologischen Voraussetzungen ist ʿAbdalǵanī nicht unbekannt. In der Auffassung seiner Zeit verbindet sie sich mit der Lehre von den vier Temperamenten. „Der Schlafende sieht im Traume was von den vier Naturanlagen bei ihm überwiegt. Herrscht die schwarze Galle vor, so sieht er Gräber, schwarze Farbe, Gefahren und Schrecknisse. Überwiegt bei ihm die gelbe Galle, so sieht er Feuer, Lampen, Blut und mit Saflor gefärbte Gewänder. Überwiegt der Schleim, so sieht er weiße Farbe, Wasser, Flüsse und Wogen. Herrscht das Blut vor, so sieht er Wein, Basilikumzweige[4]), Saiteninstrument und Flöten.“ ʿAbdalǵanī gibt diese Erklärung des Traumes als eine von den Ketzern zur Widerlegung der muhammedanischen Auffassung vorgebrachte Lehre[5]). Dennoch erkennt er die Zulässigkeit dieser Erklärung für einzelne Träume ausdrücklich an[6]); er bestreitet nur die allgemeine Giltigkeit des Satzes. „Was sie gesagt haben betrifft eine Art der Träume, aber der Traum beschränkt sich nicht darauf, wir kennen vielmehr verschiedene Unterabteilungen.“ Die ältere Auffassung scheint sich mit wenigen Arten begnügt zu haben, sie

1) Im Ḳorān werden Träume Muḥammed's erwähnt: Sūre 17, V. 62 und Sūre 48, V. 27. Sonst vgl. die Tradition bei Buḫārī (Cairo 1320) 4, 128, 7.

2) Vgl. auch Ibn Māǵa 2, 233, 20. 35, ähnlich Buḫārī 4, 129, 11. — Die Parallelstellen aus den beiden Traditions-Sammlungen habe ich im folgenden hinzugefügt, um zu zeigen, wie fest der ganze Vorstellungskreis im religiösen Bewußtsein des Islāms verankert ist.

3) Eine Überlieferung schreibt Muḥammed den Ausspruch zu: „Wer nicht an den wahrhaftigen Traum glaubt, der glaubt auch nicht an Allāh und an den jüngsten Tag.“

4) Damit schmückte man bei Trinkgelagen das Zimmer.

5) Diese Erklärungsweise war besonders bei ungünstigen Träumen beliebt. Ṭabarī erzählt, daß Baḫtīšūʿ, der Leibarzt des Chalifen Hārūn ar-Rašīd, damit seinem Herrn die Sorgen über einen auf seinen Tod hinweisenden Traum zu zerstreuen suchte: „Träume fließen nur aus einer Seelenstimmung, schlechten Dünsten oder Schreckwirkungen der schwarzen Galle“ (Ṭab. 3, 2, 736, 1). Auch Masʿūdī berichtet, einem Sekretär, der vom Tode des Chalifen Muntaṣir träumt, habe man gesagt, jener Traum sei „durch Schleim und Galle“ veranlaßt (Murūǵ ed. Cairo 2, 284, 7).

6) Gänzlich verwirft die Verbindung der Träume mit den Temperamenten der Ḥanefit Abulḥasan Muḥammed ibn ʿAbdalhādī († 1138 H.), vgl. Ibn Māǵa, ḥāšija 2, 236, 4.

unterschied den Traum der guten Botschaft, der von Allāh kommt, von dem Traum der Einschüchterung, der durch den Satan veranlaßt ist, und dem durch seelische Regungen der Menschen verursachten Traume[1]). Dazu trat dann unter dem Einflusse der Medizin als weitere Abart der vom Temperament abhängige Traum. Nur die erste Klasse galt als wahr, als zuverlässig, die anderen betrachtete man als verworren oder als nichtig. Der aus seelischen Regungen geflossene Traum bot unter diesen letzteren verhältnismäßig noch die größte Sicherheit. Als Beispiele dieser Art führt ʿAbdalġanī auf, daß jemand träumt, er sei mit der geliebten Person zusammen, oder ein im wachen Zustande gefürchtetes Ereignis gehe in Erfüllung, und den Fall, daß ein Hungriger träumt, er esse. Weiter rechnet er zu dieser Klasse auch die Fälle, daß einer, der sich den Leib überladen hat, träumt, er müsse brechen; ein in der Sonne schlafender, er liege im Feuer und brenne; oder jemand, dem ein Glied erkrankt ist, er erleide Leibesstrafe. Als Beispiel einer vom Satan veranlaßten Einschüchterung erzählt er unter Berufung auf Muḥammed, daß jemand im Traume sieht, wie ihm der Kopf abgeschlagen wird und er selbst ihm folgt[2]). Das Kennzeichen für die wahrhaftigen Träume erschloß man zunächst sehr unbefangen aus dem Begriffe der „guten Botschaft". „Wenn sich der Traum auf Ruhe, Gelassenheit, prächtige Kleidung, erwünschte und heilsame Nahrungsmittel bezieht, so ist er zuverlässig.[3])"

Die spätere Zeit war mit dieser einfachen Einteilung nicht mehr zufrieden. ʿAbdalġanī unterscheidet zwölf Arten, davon weist er sieben den nichtigen zu: 1. durch Seelenregungen, Sorge, Wunsch veranlaßte und (andere) verworrene Träume, 2. den sexuellen Traum, der die (religiöse) Waschung erforderlich macht, 3. die Einschüchterung, das Erregen von Furcht und Schrecken, vom Satan veranlaßt, 4. von zauberischen Ǧinnen oder Menschen in der gleichen Art wie vom Satan verursachte Gesichte, 5. inhaltlose Träume, die vom Satan veranlaßt sind, 6. die aus einer Störung und Trübung in der Säftemischung des Körpers hervorgehenden Träume, 7. Erinnerungsbilder, die den Träumenden in frühere Lebensabschnitte zurückversetzen, wenn auch zwanzig Jahre darüber vergingen.

Zum richtigen Traum rechnet er fünf Arten. Als erste nennt er „den wahrhaftigen offenkundigen Traum, der ein Stück der Prophetengabe ist[4])". Seine Eigenart besteht darin, daß er

1) Diese Einteilung wird auf einen Ausspruch Muḥammed's zurückgeführt Ibn Māǧa 2, 234, 18. 22; anders Buḫārī 4, 132, 16 (Ibn Sīrīn: „man pflegte zu sagen"). — Zu einer höheren Synthese gelangt der Ḳāḍī Abū Bekr im Kommentar zu Tirmiḏī: „die Träume sind Wahrnehmungen, die Gott im Herzen der Menschen durch die Vermittlung des Engels und des Satans schafft" (Ibn Māǧa, ḥāšija 2, 235, 18). 2) Vgl. Ibn Māǧa 2,235, 10.

3) Vgl. die Tradition bei Buḫārī (4, 128, 33): „Träumt jemand von etwas ihm erwünschten, so ist der Traum von Gott".

4) Vgl. ferner Buḫārī 4, 128, 30. 35 u. ö.; Ibn Māǧa 2, 233, 20. 29. Auch Baiḍāwī erwähnt unter den besonderen Erscheinungsformen der göttlichen Leitung

unmittelbar von Gott kommt und ohne jede Einkleidung und Verhüllung die Wahrheit bringt. Als Beispiel nennt er die Muḥammed im Traume gewordene Verheißung, er werde die Moschee von Mekka, die ihm nach der Auswanderung jahrelang verschlossen war, wiederum betreten dürfen[1]). Weiter erwähnt er die an Abraham „im Traum" ergangene Aufforderung, seinen Sohn zu opfern.

Minderen Wert hat die zweite Art; auch sie geht unmittelbar von Gott aus, aber sie erscheint in Verhüllungen und beschränkt sich nicht auf die auserwählten Propheten. ʿAbdalġanī nennt diesen Traum „den guten", aber er versteht darunter keineswegs nur angenehme Eindrücke. „Frohe Botschaft" wie „Unerfreuliches" können seinen Inhalt ausmachen; im letzteren Falle liegt eine Warnung von seiten Gottes vor. Ein auf Muḥammed zurückgeführter Ausspruch soll als die besten, einem einfachen Menschenkinde erreichbaren, Träume die bezeichnet haben, in denen er Gott oder den Propheten oder seine Eltern, sofern sie Gläubige waren, sieht.

Als dritte Art werden unterschieden die mittelbar, durch den Engel des Traumes, Ṣiddīḳūn[2]), gewährten Träume. Als Quelle seines Wissens gelten die ihm von Gott aus der Urschrift (der Umm al-kitāb[3])) mitgeteilten Geheimnisse. In der Einkleidung dieser Wahrheiten hält er sich an die von Gott ihm offenbarte Kunst, „weisheitvolle Gleichnisse zu bilden" in der Art, daß jedem Objekt eine bekannte Einkleidung entspricht.

Danach folgen bei ʿAbdalġanī als vierte Art „die angedeuteten Träume". Er versteht darunter solche, die nur in Andeutungen die Wahrheit enthüllen; es fehlt also die genaue Entsprechung zwischen Form und Inhalt, wie sie der vorhergehenden Art zugeschrieben wurde; nur eine Einzelbeziehung enthält symbolisch einen wahren Kern. Nach ʿAbdalġanī geht diese Art vom Geiste aus. Als Beispiel gibt er: Ein Mann träumt, daß ein Engel ihn warnt: ‚Deine Frau plant, dich durch die Hand deines Freundes A. zu vergiften'. Der eigentliche Inhalt des Traumes soll aber nur die Enthüllung sein, daß der erwähnte Freund in unerlaubte Beziehungen zu der Frau getreten ist. Unter dem Bilde der heimlichen Vergiftung soll nur die Heimlichkeit der unlauteren Beziehungen angedeutet sein.

Bei der fünften Art ist der Kern Wahrheit noch dichter verhüllt. Ein einzelnes Merkmal bestimmt so vorherrschend den Inhalt

---

neben der Offenbarung und Eingebung „die wahrhaftigen Träume, die Gott den Propheten und Heiligen als Auszeichnung vorbehält" (1, 8, 27).

1) Vgl. Buḫārī 4, 128, 26.

2) Dieser Name wird auf den Propheten Daniel zurückgeführt, ebenso eine phantastische Andeutung seiner Grösse: „von seinem Ohrläppchen bis zu seinem Schulterblatt ist ein Weg von siebenhundert Jahren". Sein Wirken wird mit dem der Sonne verglichen, durch das Sonnenlicht werden die Gegenstände für das menschliche Auge sichtbar.

3) Damit wechselt der Ausdruck „die wohlbehütete Tafel". Vgl. Sūre 43, 3; 85, 25.

des Traumes, daß alle weiteren Einzelzüge dadurch ins Gegenteil verkehrt werden. 'Abdalġanī nennt diese Art „den (nur) durch das Merkmal richtigen Traum" und hebt hervor, daß durch dieses Merkmal das Gute schlecht, das Schlechte gut wird. Woher diese Träume stammen gibt er nicht an. Als Beispiel erwähnt er: jemand träumt, er schlage die Trommel in der Moschee. Trommelschlagen ist wie alle Beschäftigung mit Musik in strenggläubigen Kreisen eine verachtete Tätigkeit. Das Hinzutreten des Bildes der Moschee wendet den Traum zum Guten und gibt ihm den Inhalt: der Träumende wird sich von unsittlichem schlimmen Wandel reuig zu Gott wenden und die Kunde von diesem Sinneswechsel wird in die Öffentlichkeit dringen. Ein Beispiel für das Gegenteil ist das folgende: Jemand träumt, er liest den Koran im Bade, oder beim Tanzen. „Das Bad ist der Ort, wo die Schamteile entblößt werden und die Engel betreten es nicht, ebenso wie der Satan nicht in die Moschee eintritt". So bestimmen Bad oder Tanz hier trotz der an sich verdienstlichen Handlung des Koranlesens den Inhalt des Traumes zum Schlimmen: Der Träumende wird durch eine Unsittlichkeit stadtbekannt werden, oder auf die Stufe eines Kupplers herabsinken.

'Abdalġanī erwähnt noch einige Einzelheiten, die über die Wahrheit eines Traumes entscheiden sollen. „Der Tote ist an der Stätte der Wahrheit; was er im Traume sagt, ist wahr, ebenso das (kleine) Kind, das die Lüge nicht kennt. Auch wenn Pferde, andere (Land-)Tiere oder Vögel im Traume sprechen, ist ihre Rede wahr. Redet sonst nicht mit Lauten begabtes, wie die unbelebten Dinge, so ist das ein Zeichen und Wunder." Eine andere Beurteilung geht vom Stande des Träumenden aus, die oberste und die unterste Stufe der muhammedanischen Gesellschaft gelten ihr als besonders zuverlässig: „am sichersten ist der Traum eines Königs oder eines Sklaven". Außerdem nennt 'Abdalġanī ein Kennzeichen, das die Unwahrheit des Traumes erweist: Ist ein Mann im wachen Zustande ein Lügner, so sind auch seine Worte im Traum Lüge.

Die inneren Vorgänge bei der Entstehung des Traumes suchten sich die muhammedanischen Traumdeuter nach 'Abdalġanī in der folgenden Weise zu erklären: „Der Mensch schaut den Traum mit Hilfe des Geistes und versteht ihn mit Hilfe des Verstandes. Der Sitz des Geistes sind Blutstropfen inmitten des Herzens, der Sitz des Verstandes ist in den Zügen des Gehirnes. Der Geist ist an die Seele gefesselt; sobald der Mensch aber entschlummert, dehnt sich sein Geist und wird gleich einer Leuchte oder Sonne; so sieht er durch die Wirkung seines Lichtes und der Strahlen Gottes die vom Traumengel ihm gezeigten Gesichte. In seinem Verschwinden und seiner Rückkehr zur Seele gleicht der Engel der Sonne, wenn ein Wolkenschleier sie bedeckt und sie dann wieder hindurch bricht. Kehren die Sinne danach wieder zu ihren Geschäften zurück beim Erwachen der Seele, so erinnert sich der Geist an das, was ihm

der Traumengel gezeigt und in Bildern vorgeführt hat." Aus diesen Voraussetzungen wird gegen die Unterschätzung der Träume das Werturteil entwickelt: die geistige Wahrnehmung ist edler als die körperliche, weil die geistige hindeutet auf das, was werden wird, während die körperliche sich bezieht auf das, was ist.

Immerhin war ein gewisser Zusammenhang mit der körperlichen Welt gegeben, er war maßgebend für die Einkleidung der Träume. Die Verschiedenheit der Länder nach Wasser, Luft und Ortslage, die Verschiedenheit der Temperamente begründen die Verschiedenheit der Einkleidungsform; besonders wird der Gegensatz zwischen Muhammedanern und Andersgläubigen hervorgehoben.

Über die Zeitgrenze für die Erfüllung des Traumes sagt ʿAbdalǧanī: Wenn der Traumengel dem Menschen einen warnenden Traum zeigt, so geht er in der Zeit, wo der Mensch ihn sieht, in Erfüllung[1]). Zeigt aber der Traumengel einen erfreulichen Traum, so kommt die Erfüllung erst einige Tage später". Der Kummer soll im ersten Falle nicht zu lange währen, im zweiten Falle soll Glück und Freude schon vorher empfunden werden.

Einen Einfluß der Zeit auf die Sicherheit des Traumes nimmt auch ʿAbdalǧanī an. Er erwähnt verschiedene Ansichten darüber: nach der einen ist die Zeit kurz vor Tagesanbruch die günstigste, andere halten den Tagestraum für den zuverlässigsten, endlich soll Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiḳ die Träume im Mittagsschlummer als die wahrhaftigsten bezeichnet haben[2]). Auch den Jahreszeiten wurde Einfluß auf den Wert der Träume zugeschrieben: die Zeit, „in der die Blütenpflanzen ihre Knospen bilden" und die Zeit, „in der die Früchte sich neigen und reifen", also (Vor-)Frühling und (Früh-)Herbst gelten als die zuverlässigsten Zeiten für Träume[3]), die Träume im Winter sind „am schwächsten".

Bei der engen Verknüpfung des Traumlebens mit der Religion lag es für die muhammedanischen Gelehrten nahe, die Erfordernisse des kanonischen Rechtes auch auf den Träumenden auszudehnen. Mußte der Träumende, um einer Erleuchtung durch den Traum gewürdigt zu werden, nicht wenigstens denselben Ansprüchen an kultische Reinheit genügen, wie sie für den Betenden die Voraussetzungen einer giltigen Gebetshandlung waren? ʿAbdalǧanī weist diese Forderung zurück. Ebensowenig will er die im kanonischen Rechte ausgesprochene Beschränkung rechtsgiltiger Handlungen auf das Alter der Erwachsenen auch auf den Traum ausgedehnt wissen. Menstruation wie Pollution sind nach ihm für die

1) Über eine andere Meinung vgl. unten S. 480, Z. 37.

2) Nach Ibn Sīrīn ist Tag- und Nacht-Traum gleichwertig (Buḫārī 4, 130, 29).

3) Vgl. Buḫārī 4, 132, 15, Ibn Māǧa 2, 236, 2: „wenn die Zeit nahe ist, wird der Traum des Gläubigen kaum falsch sein". Das wird aber außer auf die Tag- und Nachtgleiche auch auf die Zeit vor dem jüngsten Tage und die Zeit vor dem Tode des Träumenden gedeutet, vgl. Ibn Māǧa, ḥāšija z. St. und Lane, Wörterbuch 1254 b).

Richtigkeit des Traumes kein Hindernis, auch „der Traum der Knaben ist richtig“. Er erbringt den Beweis dafür aus der Josephsgeschichte. „Die Ungläubigen und die Zoroastrier sind nicht für die Waschung, dennoch deutete Joseph den Traum des Königs, eines Ungläubigen“; und weiter: „als Joseph sieben Jahr alt war, hatte er einen Traum [1]); dieser war richtig“. Immerhin gilt es als „erwünscht“, „daß ein Mann sich zum Schlummer lege nach Vollzug der religiösen Waschung, damit sein Traum richtig sei“.

Wichtiger als die äußeren Formen des Gesetzes ist für 'Abdalġanī die ethische Verfassung des Träumenden. Der vertiefende Einfluß der ṣūfischen Mystik ist hier wohl nicht zu verkennen, vorgebildet war aber diese Auffassung schon in der bevorzugten Stellung, die den Träumen der Propheten im allgemeinen Urteil zugebilligt wurde [2]). Wahrheitsliebe und Selbstbeherrschung fordert 'Abdalġanī. Wahrhaftig sein ist für den Durchschnitt der Muhammedaner eine schwere Aufgabe, so unterscheidet 'Abdalġanī drei Stufen: „Wer will, daß sein Traum wahres künde, der soll die Wahrheit berichten und sich hüten vor Lüge, schlimmer Nachrede und Verleumdung. Ist er selbst ein Lügner, hat aber gegen die Lüge bei andern Abscheu, so ist sein Traum wahr. Wenn er jedoch selbst lügt und auch bei anderen die Lüge nicht verabscheut, so ist auch sein Traum nicht wahr“. „Fehlt es einem Manne an Zurückhaltung, so träumt er zwar, kann sich aber an nichts erinnern, weil seine Vorsätze schwach, seine Sünden und Auflehnungen zahlreich waren“.

Ist der Traum gewissermaßen ein Mysterium, so läßt sich auch die Warnung vor Schwatzhaftigkeit verstehen; das Geheimnis soll nicht entweiht werden. „Wer einen Traum gehabt hat, soll ihn nur einem Wissenden oder treuen Berater erzählen [3]), nicht aber einem Dummkopf oder feindlich Gesinnten“. Die Mitteilung soll „im geheimen“ erfolgen. Gewarnt wird weiter ausdrücklich vor der Mitteilung an Neider, Knaben und Frauen. Wegen der Neider wird auf Jakob's Wort an Joseph verwiesen: „Erzähle nicht deinen Brüdern deinen Traum, so daß sie listige Anschläge gegen dich ausführen könnten“ (Sūre 12, 5). Vor allem gilt die Warnung bei Unglücksträumen; bei ihnen bringt die Schwatzhaftigkeit besonderen Schaden: „So lange jemand nicht von seinem Traume spricht, schwebt dieser über ihm gleich einem (Raub-)Vogel; erzählt er aber davon, so bricht er über ihn herein [4])“. Ähnlich ist die durch einen Aus-

1) Vgl. Genesis 37, 5 ff.

2) Vgl. auch die Tradition bei Ibn Māġa 2, 236, 4: „die zuverlässigsten Träume hat der in der Unterhaltung zuverlässigste“.

3) Vgl. die Tradition bei Buḫārī 4, 135, 1; Ibn Māġa 2, 135, 18.

4) In einer Überlieferung bei Ibn Māġa (2, 234, 19) heißt es: „Sieht jemand im Traum etwas, das er verabscheut, so soll er es nicht erzählen, sondern soll sich erheben um zu beten“; ähnlich Buḫārī 4, 128, 34; 134, 2 v. u.; 135, 5. — In einer anderen Überlieferung wird geraten dreimal nach links auszuspeien und

spruch Muḫammed's belegte Auffassung, daß der Traum, so lange er nicht erzählt wird, „auf dem Flügel eines Vogels ruhe[1])". Eine nachträgliche Beeinflussung des Traumes hält ʿAbdalġanī auch in anderer Weise für möglich: „zuweilen wendet sich der Traum von seiner ursprünglichen schlimmen Bedeutung durch ein Wort des Segens und der Liebe und von seiner ursprünglichen guten Bedeutung durch unschickliche und schlimme Rede".

Besondere Warnungen richten sich gegen das Erfinden von Traumerlebnissen wider besseres Wissen. Es wird ein Ausspruch Muḫammed's angeführt: „Wer die Unwahrheit sagt über einen Traum, dem wird am Tage der Auferstehung aufgegeben werden einen Knoten zu schlingen an einem Härchen[2])". Aus der Beziehung zwischen Traumoffenbarung und Prophetenschaft[3]) wollte man sogar das Recht ableiten, einen solchen Übeltäter als falschen Propheten zu behandeln.

Die **Traumdeutung** gehört nach ʿAbdalġanī „zu den Wissenschaften, die eine erhabene Stellung einnehmen[4])". Von „Lügnern wie Astrologen und Wahrsagern" ist der Traumdeuter weit getrennt. Die Deutung des Traumes gilt als notwendig, von ihrer Vornahme ist nach einer Auffassung die Erfüllung des Traumes unmittelbar abhängig: „der Traum schwebt und wartet auf seine Deutung; sobald er gedeutet ist, tritt er ein". Ausgeschlossen von der Deutung werden nur die sexuellen Träume[5]). Auch die vom Satan verursachten Schreckensträume ziehen keinen Schaden nach sich[6]). Für den Deutung suchenden wird der Grundsatz aufgestellt, den **besten** Deuter, den er erreichen kann, zu befragen: „Keiner soll seinen Traum einem Deuter erzählen, wenn in seiner Hauptstadt oder seinem Lande ein geschickterer Deuter ist[7])". Als warnendes Beispiel wird die Unfähigkeit der ägyptischen Priester, den Traum des Pharao zu deuten, vorgeführt[8]); während diese nur verworrene

dreimal Allāh um Hilfe anzurufen gegen den Satan, dann sich auf die andere Seite zu legen (Ibn Māǧa 2, 234, 27; 235, 1; ähnlich Buḫārī 4, 129, 2; 130, 12; 131, 9. 12; 135, 2).

1) Vgl. Ibn Māǧa 2, 235, 16.

2) Nach Buḫārī 4, 134, 28; Ibn Māǧa 2, 235, 23 muß ein solcher zwei Härchen verknoten.

3) Vgl. oben S. 476.

4) Das kam auch den Traumdeutern selbst zugute. Ein Spottdichter des 6. Jahrhunderts d. H. greift zugleich mit dem Hofgeistlichen des Chalifen Muktafī, dem durch seine sprachlichen Arbeiten bekannten Ǧawālīḳī, den Traumdeuter „al-Maġribī" an. Er bezeichnet die Vorlesungen des einen über Literatur und die Traumdeutungen des andern als die einzigen unverzeihlichen Sünden in der Residenz (Ibn Ḫillikān 2, 188, 10 nach der Ḫarīda).

5) Diese anderen zu erzählen verbietet eine Tradition bei Ibn Māǧa 2, 235, 14.

6) Vgl. die Tradition bei Buḫārī 4, 128, 34.

7) Gegen die Einholung mehrerer Deutungen wendet sich eine Tradition bei Ibn Māǧa 2, 235, 21: „die Deutung des Traumes durch den ersten Deuter gilt".

8) Sūre 12, 44.

Bilder darin sehen wollten, war Joseph zur Deutung befähigt. Wie die Traumdeutung die muhammedanische Gesellschaft durchsetzt, ergibt sich aus einer geschichtlichen Bemerkung: „Ḥasan ibn Ḥusain al-Ḫallāl hat seinem Werke, das Ṭabaḳāt al-muʿabbirīn heißt, die Erwähnung von 7500 Traumdeutern einverleibt, dann hat er 600 von ihnen ausgewählt und ihre Namen genau angegeben in seinem Buche Taʿbīr ar-ruʾjā". Wenn auch eine Anzahl von diesen nicht dem arabischen Kulturkreise angehörte, so spricht doch die Wahrscheinlichkeit bei der Mehrzahl dafür. ʿAbdalġanī will nur 100 nennen[1]), er ordnet sie in 15 Klassen[2]).

Als Quellen benutzte ʿAbdalġanī nach seiner Aussage die folgenden Werke: Naṣr ibn abī Saʿd ibn Jaʿḳūb ibn Ibrāhīm ad-Dīnawarī: al-Ḳādirī;

1) Hundert berühmte Traumdeuter soll auch der letzte Abschnitt des Werkes von Dīnawarī aufführen.

2) 1. Klasse (Propheten): Abraham, Jakob, Joseph, Daniel, Ḏulḳarnain, Muḥammed;

2. Klasse (Muḥammed's Gefährten): Abū Bekr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī, ʿAbdallāh ibn ʿAbbās, ʿAbdallāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, ʿAbdallāh ibn ʿUmar, ʿAbdallāh ibn Salām, Abū Ḏarr al-Ġifārī, Anas ibn Mālik, Salmān der Perser, Ḥuḏaifa ibn al-Jamān, ʿĀiša (die Mutter der Gläubigen), Asmāʾ (ihre Schwester);

3. Klasse (Generation nach Muḥammed): Saʿīd ibn al-Musaijab, al-Ḥasan al-Baṣrī, ʿAṭāʾ ibn abī Rabāḥ, aš-Šaʿbī, az-Zuhrī, Ibrāhīm an-Naḫaʿī, ʿUmar ibn ʿAbdalʿazīz, Ḳatāda, Muǵāhid, Saʿīd ibn Ǵubair, Ṭāʾūs, Ṯābit al-Bunānī;

4. Klasse (Rechtsgelehrte der danach folgenden Generationen): Abū Ṯaur, al-Auzāʿī, Sufjān aṯ-Ṯaurī, aš-Šāfiʿī, Abū Jūsuf al-ḳāḍī, Ibn abī Lailā, Aḥmad ibn Ḥanbal, Isḥāḳ ibn Rāhwaih, al-Buwaiṭī, Manṣūr ibn al-Muʿtamir, ʿAbdallāh ibn al-Mubārak;

5. Klasse (Asketen): Muḥammad ibn Wāsiʿ, Tamīm ad-Dārī, Šaḳīḳ al-Balḫī, Mālik ibn Dīnār, Sulaimān at-Taimī, Manṣūr ibn ʿAmmār, Muḥammad ibn as-Sammāk, Jaḥjā ibn Muʿāḏ, Aḥmad ibn Ḥarb;

6. Klasse (Verfasser von Schriften über den Gegenstand): Muḥammad ibn Sīrīn, Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh al-Kirmānī, ʿAbdallāh ibn Muslim al-Ḳutaibī, Abū Aḥmad Ḫalaf ibn Aḥmad, Muḥammad ibn Ḥammād ar-Rāzī al-Ḫabbāz, al-Ḥasan ibn al-Ḥusain al-Ḫallāl, Arṭāmīdurūs (Artemidoros) der Grieche;

7. Klasse (Philosophen): Plato, Mihrādīs, Aristoteles, Ptolemaeus, Jaʿḳūb ibn Isḥāḳ al-Kindī, Abū Zaid al-Balḫī;

8. Klasse (Ärzte): Galenus, Hippokrates, Baḫtīšūʿ, Ahrān (Aharon?), Muḥammad ibn Zakarījā ar-Rāzī;

9. Klasse (Juden): Ḥaijīn (?) ibn Aḫṭab, Kaʿb ibn al-Ašraf, Mūsā ibn Jaʿḳūb;

10. Klasse (Christen): Ḥunain ibn Isḥāḳ der Übersetzer, Abū Maḫlad, Zain aṭ-Ṭabarī;

11. Klasse (Zoroastrier): Hurmuz der Sohn des Ardešīr, Buzurǵmihr Sohn des Baḫtekān, Anūšarwān der gerechte König, Kušmard (?, überliefert ist KSMWZ), Ǵāmāsp;

12. Klasse (Araber der Heidenzeit): Abū Ǵahl ibn Hišām, ʿAbdallāh ibn Ubaij, Naufal ibn ʿAbdallāh, ʿAmr ibn ʿAbdwudd, Ibn az-Zibaʿrā (nach anderen zur 2. Klasse gestellt), Abū Ṭālib, Abul-ʿĀṣ;

13. Klasse (Wahrsager): Saṭīḥ, Šiḳḳ, al-Ḫazraǵī, ʿAusaǵa, al-Ḳuṭāmī, Abū Zurāra;

14. Klasse (Zauberer): ʿAbdallāh ibn Hilāl, Ḳurṭ ibn Zubaid al-Ailī, ʿAttāb ibn Šamir ar-Rāzī;

15. Klasse (Physiognomiker): Saʿīd ibn Sinān, Ijās ibn Muʿāwija, Ǵandal ibn al-Ḥakam, Muʿāwija ibn Kulṯūm.

Muḥammad ibn abī Bekr ibn Maḥmūd ibn Ibrāhīm, genannt Ibn ad-Daḳḳāḳ: al-ḥukm walġājāt fī ta'bīr al-manāmāt;

Abū 'Alī al-Ḥusain ibn Ḥasan ibn Ibrāhīm, al Ḫalīlī, ad-Dārī: al-muntaḫab;

Ǧalāl ad-dīn 'Abdallāh ibn Ḥāzim ibn Sulaimān al-Mizzī, Šāfi'it: al-išāra fī 'ilm al-'ibāra;

Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Umar as-Sālimī: (Titel mit dem vorangehenden gleichlautend);

Šihāb ad-dīn Abul-'Abbās Aḥmad ibn Ǧamāl ad-dīn abil-Faraǧ 'Abdarraḥmān al-Maḳdisī, Ḥanbalit: al-badr al-munīr fī 'ilm at-ta'bīr;

Abū Ṭāhir Burhān ad-dīn Ibrāhīm ibn Jaḥjā ibn Ġānim al-Maḳdisī, Ḥanbalit: al-mu'lam 'alā ḥurūfil-mu'ǧam;

Muḥibb ad-dīn Abū Ḥāmid Muḥammad al-Maḳdisī, Šāfi'it: al-muḥkam fiḫtiṣāṣil-mu'lam, ein durch einen Anhang erweiterter Auszug des vorangehenden Buches.

Keiner der von ihm unter den berühmten Traumdeutern genannten Schriftsteller (Klasse 6) erscheint in der Liste; ihre Werke waren wohl auch damals schon verloren gegangen.

'Abdalġanī bestimmt das Verhältnis seines Buches zu diesen Vorlagen dahin, daß er den gesamten Inhalt an Deutungen übernommen hat unter Abkürzung der sprachlichen Form; nur ganz wenige mit fremden unbekannten Wörtern bezeichnete Dinge bekennt er weggelassen zu haben; es handelte sich da wohl um Stichwörter, die in der späteren Zeit veraltet waren. Erweiterungen im Sinne eigener Zutaten will er nur in beschränktem Maße vorgenommen haben, er spricht von „einigen Zusätzen, die sich ihm darboten" und „einigen Deutungen" und sagt, daß er sie ausdrücklich als sein Eigentum gekennzeichnet hat. Alles übrige, auch die Vorrede, abgesehen von den Ausführungen über Muḥammed's Traum, und das Schlußwort ist aus den Vorlagen geschöpft. 'Abdalġanī wählt die alphabetische Anordnung der Stichwörter, damit die Benutzung jedem möglich sei Er nennt Ibn Ġannām[1]) als den ersten, der dieser Darstellungsweise folgte, hat sein Werk selbst gesehen, bezeichnet es aber als zu kurz und für den Gebrauch unzulänglich. Unter den von 'Abdalġanī benutzten Büchern weist der Titel des vorletzten ebenfalls auf alphabetische Anordnung. Diese erstreckt sich bei 'Abdalġanī, wahrscheinlich auch seinen Vorgängern, nur auf den ersten Buchstaben der Stichwörter, innerhalb der so entstehenden größeren Abschnitte sind die Stichwörter sachlich in Gruppen geordnet. Das letztere dürfte die ältere Darstellungsweise dieses Literaturzweiges sein.

Wie die Muhammedaner für das Verständnis des Ḳorāns neben der eigentlichen Worterklärung eine Ausdeutung kennen, so wird auch bei dem Suchen nach dem Sinne der Träume neben der eigentlichen Erklärung eine Ausdeutung anerkannt. Darüber sagt

1) Ein 'Ubaid ibn Ġannām al-Kūfī wird erwähnt TA 9, 8, 24.

ʿAbdalġanī: „die Erklärung des Traumes erfolgt auf dem Wege der Analogie, der Induktion, der Vergleichung oder des Meinens, ohne daß man die Erklärung endgiltig abschließen oder auf den darin enthüllten verborgenen Sinn schwören könnte, wofern nicht im wachen Zustande die Richtigkeit offenkundig wird, oder das damit verbundene Geheimnis mit Augen geschaut werden kann.

Die Ausdeutung erfolgt auf Grund des Gedankeninhalts oder mit Hilfe der Etymologie der Wörter[1]). Die Wortdeutung hat genau den Ausdruck zu berücksichtigen, den der die Deutung wünschende beim Erzählen wählt. Synonyma, die sonst völlig gleich gebraucht werden, wie نكح I und زوج V für heiraten, gelten in der Traumdeutung nicht als gleichwertig.

Abgelehnt wird die Unterstützung der Traumdeutung durch andere Geheimwissenschaften: „der Deutende braucht nicht bei seiner Deutung ein Augurium, das er hervorruft, zu Hilfe zu nehmen, ebensowenig ein Omen, das er vernimmt, oder eine astrologische Berechnung". Nur in einem Falle wird eine Ausnahme zugelassen: „Ist der Traum für den Deuter unerklärbar und kann er keine Ausdeutung dafür erkennen, so soll er dem Träumenden raten, er möge am Sonnabend[2]) bei Tagesanbruch die (erste) Person, die ihm nach Verlassen seiner Wohnung begegnet, nach ihrem Namen fragen. Hat sie einen guten Namen gleich dem der Propheten und der Frommen, so ist der Traum glückverheißend, andernfalls ist er dies nicht".

Vom Deutenden wird verlangt „Rücksichtnahme auf den Ḳorān, die darin enthaltenen Gleichnisse und Gedanken, ebenso auf die Traditionen, weiter auf die Gedichte und die bildlichen Redeweisen und endlich auf die Etymologie der sprachlichen Ausdrücke und die in ihnen liegenden Bedeutungen". So muß der Deuter gelehrt sein und gute Kenntnisse in diesen Wissenszweigen besitzen; daneben soll er aber auch die Ausdrücke der gewöhnlichen Umgangssprache kennen. Außerdem wird vom Deuter verlangt: „er soll einsichtsvoll und scharfsinnig sein". Ḳorān und Sunna sollen die nächsten Hilfsmittel des Deuters sein, wenn sie eine Handhabe für die Erklärung bieten. Als Beispiele erwähnt ʿAbdalġanī: Jemand träumt, er stehe auf einem Schiffe. Für die Deutung ist maßgebend im Ḳorān Sūre 29, 14: „da retteten wir ihn und die (anderen) Leute im Schiff" (von Noah bei der Sintflut), das Schiff bedeutet also Errettung aus Furcht. Träumt jemand, daß er in einen Brunnen fällt, so ist Muḥammed's Ausspruch heranzuziehen: „der Brunnen begründet keine Haftpflicht (des Eigentümers gegenüber Brunnenarbeitern oder anderen, die darin verunglücken)". Der Traum bedeutet also, daß der Mann sich betrogen sehen wird. Welche

1) Die Deutung der Traumbilder auf Grund der eigentlichen und der umschreibenden Benennungen wird in einer Tradition empfohlen bei Ibn Māǧa 2, 235, 21.

2) D. h. am ersten Tage der muhammedanischen Woche.

Hilfe die Kenntnis der Poesie für die Deutung von Träumen bietet, wird ebenfalls an einem Falle erläutert: jemand träumt von Schafen, die auf der Weide gehen; ein Wolf überfällt sie, scheucht sie auseinander und tötet einige davon. Zur Deutung hilft das Dichterwort:

Wer im Revier des Löwen Schafe weidet und überm Schlaf die Pflicht vergißt, dem nimmt der Löwe bald das Hirtenamt.

Daraus ergibt sich als Deutung des Traumes: der Fürst jenes Gebietes wird seine Untertanen so lange vernachlässigen, bis sein Feind über sie verfügt. Als Beispiele für die Verwertung der üblichen bildlichen Redeweisen und volkstümlichen Ausdrücke zur Deutung von Träumen erwähnt ʿAbdalġanī folgendes: ein Goldschmied im Traum wird als lügenhafter Mensch gedeutet, weil man im Volksmunde sagt: „er schmiedet (Lügen-)Geschichten. Träumt jemand, er habe lange Hände, so bedeutet das, er wird eine Wohltat spenden. Das Volk sagt nämlich: A hat längere Hand (oder auch: größere Klafterweite) als B, in dem Sinne: er spendet mehr.

Die Kenntnisse und der Verstand allein genügen aber nicht; äußere und innere Bedingungen müssen hinzutreten, um dem Deutenden die rechte Weihe für seine Tätigkeit zu verleihen. ʿAbdalġanī fordert bei dem Traumdeuter „korrekte Verhältnisse in seiner Lage, seiner Tätigkeit, in seiner Speise und seinem Getränk", außerdem noch „Lauterkeit in seinen Handlungen"; „er soll gottesfürchtig und rein von schlimmen Sünden sein". Festigkeit des Charakters, rückhaltlose Offenheit über das eigene Können, Ruhe im Urteil und Freundlichkeit gegenüber den Deutung suchenden werden ihm weiter zur Pflicht gemacht. „Der Traumdeuter muß festbleiben bei dem, was ihm als Eingebung kommt". „Nicht soll er sich schämen, von dem, was ihm dunkel bleibt, zu sagen: ‚ich erkenne es nicht'." Es wird dabei auf Muḥammed ibn Sīrīn verwiesen, „den Meister auf diesem Wissensgebiete"[1]), der zuweilen von vierzig ihm vorgelegten Träumen nur einen zu deuten wagte. Diese volle Offenheit wird aber nicht verlangt, soweit die Ergebnisse der Deutung selbst in Frage kommen: „weist der Traum auf eine schlimme sittliche Verfehlung oder eine häßliche Handlung, so verbirgt man das, verschleiert es mit möglichst harmlosen Worten und verheimlicht es dem Deutung suchenden". Der Deuter würde ja durch rückhaltlose Offenbarung solcher Dinge nur die Widerstandskraft und das Verantwortlichkeitsgefühl des Betroffenen schwächen. Nahe damit berührt sich die Vorschrift: „der Deuter muß den Menschen ihre Blößen verhüllen"; damit sind wohl die „schwachen Seiten" der einzelnen gemeint. „Der Deuter soll sich Muße nehmen", „er soll die Erklärung des Traumes nicht übereilen, so lange er nicht die Richtung, den Ausgangspunkt und die Tragweite erkennt". „Der

1) In dem Gedichte des Abū Dulaf über das fahrende Volk werden die Traumdeuter als Anhänger des Ibn Sīrīn bezeichnet (Jatīma 3. 185, 12).

Traumdeuter muß es unterlassen, die Leute hart anzufahren", „er muß die Frage bis zu Ende anhören". Wahrscheinlich mit der Hoffnung, ungünstige Träume durch Segensworte abzuschwächen oder ins Gegenteil zu verkehren, hängt die Vorschrift zusammen: „Der Deuter muß, wenn der Traum ihm erzählt wird, sagen: „Gutes mögest du gesehen haben![1]) Ist es Gutes, so wollen wir ihm entgegengehen, ist's Schlimmes, so wollen wir uns davor hüten. Gutes für uns, Schlimmes für unsere Feinde! Preis sei Gott, dem Herrn der Geschöpfe! Erzähle deinen Traum!'"

Eine schwierige Aufgabe für den Deutenden ist das Verhalten gegenüber erdichteten Träumen. Darüber gibt 'Abdalǵanī folgendes: „Fragt jemand in Verwegenheit nach einem Traume ohne ihn gesehen zu haben, so soll der Deuter seine Frage nicht ohne Antwort lassen. Bedeutet der Traum etwas gutes, so wird er an dem Deuter sich erfüllen; bedeutet er etwas schlimmes, so wird er an dem Verwegenen erfüllt, weil er (von Gott) verlassen ist, während dem die Antwort erteilenden Deuter der Sieg über seine Feinde verliehen wird." Als Beleg dafür wird die auch in den Ḳorān übergegangene Geschichte von Pharaos Mundschenk und Bäcker angeführt[2]). Die Vorstellung, daß beide ihre Träume nur erdacht haben, ist im Ḳorān selbst nicht ausgesprochen, tritt aber in den Kommentaren und sonst schon früh auf[3]). Eine ähnliche Strafe wird dem Traumdeuter, der seine Stellung mißbraucht, angedroht: „Deutet jemand vermessen in unehrlicher Weise, so erfüllt sich das Gute, das er voraussagt, an dem Fragenden, das Schlimme aber an dem Deuter".

Erleichtert wird die Aufgabe des Deutenden dadurch, daß er von gegebenen festen Punkten ausgehen kann: „der wahrhaftige Traum besteht aus zwei Teilen, einem Teil, der deutlich ausgesprochen und offenkundig ist, weder einer Deutung noch Erklärung bedarf, und einem anderen Teile, der uneigentlich und verhüllt bezeichnet ist und die Weisheit in sich trägt, während die Mitteilung in den einzelnen Bestandteilen seiner Erscheinungen erfolgt." Besteht ein Widerspruch zwischen den objektiven Merkmalen der vom Träumenden mitgeteilten Erinnerungen an das Traumerlebnis und dem subjektiven Urteil des Träumenden, so ist für den Deuter nur das letztere maßgebend. „Sieht jemand im Traume einen Frosch, während er im Sinne hat, es sei eine Schlange, oder umgekehrt, so wird der Inhalt der Vorstellung zu grunde gelegt, die Sehwahrnehmung bei Seite gelassen."

Weiter ordnete man die Vielgestaltigkeit der Traumbilder

---

1) Der erste Teil der Segensformel scheint alt zu sein. In der unten S. 490 mitgeteilten Erzählung wird er schon Muḥammed in den Mund gelegt.

2) Sūre 12, 36 ff.

3) Ṭabarī, tafsīr 12, 118, 30, Kaššāf 2, 110, 37, Baiḍāwī 1, 461, 12, Ǵalālain 1, 120, 29; vgl. auch Ṭabarī, annales 1, 1, 388, 2, Ṯa'labī, ḳiṣaṣ al-anbijā' 1, 70, 22.

unter gewisse Grundbegriffe. Die Kenntnis dieser Grundlagen war die notwendige Voraussetzung für die Deutung. 'Abdalġanī erwähnt einiges: „Weizen, Gerste, Häcksel, Mehl, Honig, Milch, Wolle, Eisen, Salz, Erdboden u. ä. bedeuten Besitz; Roß, Löwe, Wolf, Berg, Baum, Vogel, Wild u. ä. Männer[1]); Sattel für Pferd und Esel, Unterhosen, weibliche Vögel und Vierfüßler u. ä. bedeuten Frauen; Sattel- und Kopfkissen, Gießkannen und Becken u. ä. sind Diener und Sklaven." Der Wert, den die im Traume geschauten Objekte innerhalb der ihnen zukommenden Klasse haben, ist auch für die Deutung als maßgebend zu berücksichtigen. Die Zerlegung des Traumes in solche Grundbegriffe und die sorgfältige Beachtung der entsprechenden Bedeutungen wird dem Deutenden besonders zur Pflicht gemacht. In Anlehnung an die wissenschaftlichen Definitionen wird sogar von einer Unterscheidung nach Genus, Spezies und besonderem Charakter gesprochen. Beispiele für das Genus sind eben erwähnt worden. Für die Unterscheidung der Spezies gibt 'Abdalġanī als Beispiele: Palme, Pfau, Strauß. Sofern diese dem Genus Baum, Vogel, Wild angehören, bezeichnen sie Männer, die Palme einen Araber, der Pfau einen Fremden, der Strauß einen Beduinen; zur Begründung des ersten wird angegeben, daß die meisten Datteln im Lande der Araber wachsen. Die Berücksichtigung des „besonderen Charakters" besteht in der Übertragung der den Traumbildern zukommenden Eigenschaften auf die nach Genus und Spezies bestimmten Deutungs-Entsprechungen. „Ist der Baum ein Walnußbaum, so schreibt man dem Manne schwierige Art im Verkehr, Streitsucht beim Disputieren zu; ist es eine Palme, so urteilt man, daß es ein im guten viel Nutzen bringender Mann ist."[2]) Ebenso bedeutet bei den Vögeln der Pfau „einen fremden König, der reich und schön ist", der Geier „einen König", der Rabe einen „verworfenen, treulosen, lügnerischen Mann".

Für die Deutung von Handlungen im Traum gibt 'Abdalġanī als Regel, daß jeder Anfang, den man im Traume sieht, ohne daß ein Abschluß eintritt, darauf hinweist, daß die Angelegenheit, die man verfolgt, nicht ihr Ende erreicht und jedes Absteigen von einem Beförderungsmittel (Reittier, Fahrzeug, Schiff) auf ein Niedersteigen aus der bisherigen Lage deutet. Zuweilen arbeitet die Deutung mit Hilfe des Gegensatzes und der Umkehrung; so wird Weinen als Freude, Lachen als Trauer gedeutet. Ferner entsprechen einander: Pest und Krieg, Gießbach und Feind, Feigenessen und Reue, Heuschrecken und Heer.

Besonders wichtig ist die Rücksicht auf die Person des Träumenden: „nicht soll der Deuter den Traum deuten, ehe er weiß, wer ihn geträumt hat". Die Wichtigkeit der individualisierenden Deutung

1) Der Vogel insbesondere wird als Mann, der Reisen unternimmt, gedeutet.
2) Die Palme als Araber, der gutes wirkt, den Walnußbaum dagegen als Perser deutet die Ḥāšija zu Ibn Māǧa 2, 235, 32.

betont ʿAbdalǵanī nochmals in folgender Weise: „Der Traum kann sich nach der Verschiedenheit der äußeren Erscheinung der Menschen, ihrer Beschäftigung, Bedeutung und Religion zuweilen veränder(t zeige)n, so verheißt er dem einen Barmherzigkeit, dem anderen Höllenpein.“ Darum ist es eine Pflicht des Deuters zu fragen „nach der Person, der Lage, der Nation, dem Berufe und dem Lebensunterhalte des Träumenden“, er darf „nichts unversucht lassen, worin er einen Hinweis auf die Erkenntnis seines Falles finden kann; erst wenn ihm das keinen Erfolg bringt, soll er seine eigene Einsicht darum anstrengen.“ Ibn Sīrīn soll, sobald er wegen eines Traumes befragt wurde, „eine beträchtliche Zeit des Tages“ auf solche Fragen verwendet haben. Besonders wird dem Deuter vorgeschrieben „zu scheiden zwischen dem Edlen und dem niedrigen Manne“. Ein anderer hebt noch ausdrücklich „die Machtverhältnisse, Rangstufen, Lehrmeinungen und Lebensalter“ hervor. Für die Berücksichtigung der Beschäftigungsart des Träumenden gibt ʿAbdalǵanī folgenden Hinweis: „Das Anlegen von Waffen und kriegerischen Ausrüstungsgegenständen bedeutet für den verabschiedeten Berufssoldaten: Anstellung, für den Kämpfer: Sieg, für den Asketen: die Wertlosigkeit seiner Askese, für andere Leute: Bürgerkrieg und Feindschaft.“

Weiter bestimmt die Sprachgemeinschaft, der der Träumende angehört, die Deutung des Traumes wesentlich. „Die Quitte bedeutet Ehre, liebenswürdige Behandlung und ruhiges Leben für einen, der Persisch versteht, weil es in dieser Sprache Glanz bedeutet; dagegen für die Araber und wer mit ihnen verkehrt weist die Quitte auf Reise und Auswanderung wegen der Etymologie des Namens.“[2])

„Verschieden ist der Traum des Gläubigen und des Ungläubigen, des einsamen Büßers und des Lebemannes. Sieht ein Büßer im Traum, daß er Honig ißt, so ist das auszudeuten auf die Lieblichkeit des Ḳorāns[1]) und der Gebetsbetrachtung in seinem Herzen; für den Ungläubigen ist es aber die Lieblichkeit und das Glück dieser Welt.“ Andere Unterschiede der religiösen Stellung berücksichtigt ein weiteres Beispiel: „Träumt jemand, daß er ein verendetes Tier verzehrt, so bedeutet das verbotenen Besitz oder bedrängte Lage für Leute, die das Verbot des Genusses solchen Fleisches in ihren Glaubenssätzen haben, dagegen Lebensunterhalt und Nutzen für andere, die den Genuß für erlaubt halten.“ „Träumt man vom Essen grüner Bohnen, so ist das bei den Ṣābiern verbotener Besitz und bedrängte Lage, weil der Genuß ihnen untersagt ist. Ebenso verbieten die Zoroastrier für den Genuß das (Rind-)Fleisch, die Juden das Kamelfleisch, manche Griechen die Hühner, die Muhammedaner den Wein; dies und ähnliches bedeutet

1) Diese Deutung wird bei Ibn Māǧa (2, 236, 12) dem Abū Bekr zugeschrieben. 2) Vgl. unten S. 491 f.

für Leute, die sich zu dem betreffenden Glauben bekennen, unrechtes Gut, dagegen verschiedene Arten von Lebensunterhalt und Nutzen für solche, die den Genuß für erlaubt halten." „Träumt eine Frau, daß sie sich in der Moschee unter den Leuten der Unzucht hingibt, so bedeutet es, daß sie in schlimmen Ruf und Bedrängnis gerät; lebt sie aber bei den Indern, so weist der Traum darauf, daß sie Gott durch Anbetung und Gehorsam näher kommen und ein erfreuliches Lob erlangen wird, weil die Inder in ihrer nichtsnutzigen Religion Gott durch Unzucht näher zu kommen suchen, ebenso wie die Zoroastrier das Feuer verehren. Träumt also ein Zoroastrier, daß er ein Feuer entzündet, gegen Schaden geschützt, oder angebetet habe, so bedeutet das für sie etwas gutes, Nutzen und Frömmigkeit. Das gleiche gilt von den Sonnenanbetern, wenn sie die Sonne im Traum in ungetrübter Klarheit sehen. Erleidet aber das Feuer oder die Sonne einen Schaden, so bedeutet das eine Einbuße, die ihre Religion oder ihr Land trifft. Der gleiche Grundsatz gilt bei jedem, der irgend etwas im Himmel oder auf der Erde verehrt[1])."

Wichtig ist die Berücksichtigung der geographischen Lage des Wohnortes. „Träumt jemand im heißen Lande von Schnee, Eis und Kälte, so weist das auf Teuerung und Mißernte; träumt aber jemand davon in einem kalten Lande, so bedeutet das für die Einwohner reiche Erträge und Wohlstand." „Lehm und Morast bedeuten für die Bewohner Indiens Besitz, für andere Mühsal und Prüfung." Mehr ethnologische als geographische Verhältnisse sind für eine andere Deutung maßgebend. „Der Fisch bedeutet in manchen Ländern

---

1) Die scharfe Sonderung der Kulte besteht aber in Wirklichkeit nur für die Theorie, in die Praxis der muhammedanischen Traumdeutung haben sich manche dem Islām fremde Vorstellungen eingedrängt. Die im Korān mit größter Schärfe zurückgewiesene Übertragung des Begriffes Vater auf Gott kommt in der Traumdeutung wiederholt vor: „Träumt jemand, daß er vor Gott flieht, während dieser ihn verfolgt, so bedeutet das, wenn der Träumende (noch) seinen Vater (am Leben) hat, daß er gegen diesen sich unkindlich und widerspenstig zeigen wird." „Träumt jemand, daß Gott ihm grollt, so weist das auf Groll seiner Eltern." „Wer Gott im Traum in der Gestalt eines Vaters sieht, wie er freundlich gegen ihn ist und ihn segnet, den wird an seinem Leibe Ungemach treffen, um dessen willen Gott seinen Lohn vergrößern wird." Bemerkenswert ist auch die Bedeutung des Evangeliums im Traume: „Wenn ein Muhammedaner träumt, daß er ein Neues Testament bei sich hat, so widmet er sich ausschließlich der Gottesverehrung und der Askese, erwählt das Wallfahrten, die Abtötung der Leidenschaften, den Abschluß vor der Welt und den Rückzug in die Einsamkeit. Ist es ein König, so überwindet er seinen Feind. Zuweilen deutet es auf Verleumdung und Beschimpfung ehrbarer Frauen. Ist er krank, so wird er gesund von seiner Krankheit." Das Bild des christlichen Einsiedlers, Constantins „in hoc signo vinces", Josephs Versuch die Verbindung mit Maria zu lösen und die Krankenheilungen der Evangelien treten ungewollt bei diesen Deutungen vor Augen. Der Muslim kommt aber daneben wieder zum Durchbruch: „Ist es ein Zeuge, so legt er lügenhaftes Zeugnis ab." Die Überlegenheit des nach muslimischer Lehre auf Verbalinspiration beruhenden Korāns gegenüber den christlichen Offenbarungsschriften ist die Voraussetzung für diese Deutung.

Bestrafung, in anderen, sobald er in der Zahl von eins bis vier erscheint, Verheiratung; den Juden verkündet er Unglück[1])". Auch aus der Verschiedenheit der Jahreszeiten, in denen das Traumerlebnis sich zutrug, werden Unterschiede in der Deutung hergeleitet. „Warmwerden am Feuer, Glut leiden von der Sonne, Winterkleidung, Anwendung heißen Wassers bedeutet für Leute, die von einer Krankheit mit Frostschauern heimgesucht sind, oder während der kalten Jahreszeit: Glück, Freude und ruhiges Leben, dagegen im Sommer: Krankheiten oder bedrängte Lage; ebenso weist die Verwendung dünnen Tuches oder kalten Wassers u. ä. im Sommer auf ruhiges Leben und Nutzen und im Winter auf das Gegenteil."

Die Beziehung des Traumes auf den Träumenden selbst scheint als Regel zu gelten, ʿAbdalġanī weist aber darauf hin, daß zuweilen die Vorbedeutung anderen Personen gilt; er nennt im einzelnen: Nachkommen, Seitenverwandte, den leiblichen Bruder, den Vater, einen dem Träumenden ähnlichen Mann, einen Namensvetter, Handwerksgenossen, Landsmann, schließlich die Frau oder den Sklaven. Er beruft sich auf zwei geschichtliche Beispiele. Muḥammed's Gegner, Abū Ǧahl, träumte, daß er zum Islām übertreten und Muḥammed huldigen würde; der Traum erfüllte sich aber erst bei dem S o h n e des Abū Ǧahl. Lubāba, die Frau von Muḥammed's Oheim ʿAbbās träumte, daß ein Stück von Muḥammed's Körper abgeschlagen und ihr in den Schoß gelegt wurde. Muḥammed soll im Einklange mit der späteren Erfüllung als Deutung dafür gegeben haben, Lubāba würde einen seiner E n k e l auf ihren Schoß nehmen.

Als günstigste Zeit für die Deutung werden die Morgenstunden zwischen dem Anbruch des Morgengrauens und Sonnenaufgang empfohlen[2]). Die Auffassungsgabe des Deuters und das Erinnerungsvermögen des die Deutungen suchenden sind um diese Zeit am stärksten. Zu gewissen Zeiten ist das Traumdeuten untersagt: „Nicht soll der Deuter den Traum deuten in der Zeit des Zwanges, deren gibt es drei: Sonnen-Aufgang und -Untergang und die Zeit des Durchganges der Sonne durch die Mittagslinie." Es sind dieselben Zeiten, in denen das Gebet untersagt ist.

Dennoch bekennt ʿAbdalġanī, daß das Wissen vom Traume noch viele Probleme in sich birgt und die Grundlagen wie die mit deren Anwendung verbundenen Beziehungsmöglichkeiten unbegrenzbar sind. Neben dem Wissen, dem Scharfsinn und der Frömmigkeit des Deuters ist die göttliche Eingebung wichtig.

Das ist der Inhalt der allgemeinen Bemerkungen bei ʿAbdalġanī. Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkte zurück, so könnte gegen die Anwendung des Taʿṭīr al-ānām auf die Frage nach der Bedeutung der Quitte bei Arabern und Persern der Ein-

---

1) Vielleicht klingt hier die Erinnerung an Jona nach.

2) Nach einer Überlieferung bei Buḫārī 4, 135, 15 deutete Muḥammed nach dem Morgengebet die Träume seiner Anhänger.

wand erhoben werden, daß an der Ṭabarī-Stelle nicht von einem Traume, sondern von einem Vorgange des wirklichen Lebens die Rede ist. Demgegenüber führte eine Nachprüfung der anderen aus Ḥāǧǧī Ḫalīfa mitgeteilten Proben zu dem Ergebnis, daß auch bei ihnen ebenso wie bei der Quitte die Anschauungen über Vorbedeutungen in die Traumdeutung aufgenommen worden sind. 'Abdalġanī erwähnt bei der Quitte folgende Deutungsmöglichkeiten: Im allgemeinen bezeichnet sie nach den meisten Deutern Krankheit aus Rücksicht auf ihre gelbe Farbe, die z. B. auch bei der Zitrone eine ähnliche Deutung veranlaßt; darum werden auch grüne Quitten günstiger beurteilt als gelbe. Zum Teil wird der Schluß auf Krankheit aus der astringierenden Wirkung der Frucht hergeleitet. 'Abdalġanī möchte die gelbe Farbe lieber auf Gold, die astringierende Wirkung auf dessen Festhalten deuten. Andere denken bei Quitten an eine bedeutende Reise (سفر جليل) oder eine Reise mit Karawanen oder eine Reise ohne Glück. Zuweilen deuten Quitten auf Geiz oder auf Bewahren von Geheimnissen. Nach anderen verkünden sie unter allen Umständen dem Träumenden Glück. An besonderen Beziehungen erwähnt 'Abdalġanī: Quitten essen bedeutet für den Kranken Genesung, für einen Statthalter (d. h. einen zur Statthalterschaft befähigten Mann) die Erreichung seiner Wünsche inbetreff einer Statthalterschaft, für einen Gesunden die „rechte Leitung" in seiner religiösen Entwicklung, für einen Kaufmann gewinnreiche Geschäfte. Quitten auspressen verheißt eine Reise in Handelsgeschäften mit reichem Gewinn. Eine einzelne Quitte wird auf eine schöne vornehme Frau gedeutet. Ein Quittenbaum weist auf einen umsichtigen Mann, der sich nicht ausnutzen läßt. — Das verwirrende Nebeneinander der Deutungsmöglichkeiten ordnet sich zunächst nach dem Gesichtspunkte der allegorischen und der Wortdeutung. Die von 'Abdalġanī (oben S. 488) hervorgehobene Verschiedenheit der Auffassung bei Persern und Arabern bringt eine weitere Vereinfachung.

Ich habe noch kurz mein eigenes Material zur Sache mitzuteilen. Zunächst bleibt 'Abdalġanī's Angabe, das Wort für Quitte bedeute im Persischen „Glanz", zu erklären. Man könnte an das auch im Persischen nicht ganz fehlende arabische Lehnwort سفرجل denken und dieses mit persisch سپری „Vollendung, Vollkommenheit" zusammenstellen. Häufiger wird aber die Quitte im Persischen بهی (به), auch آبی und توج genannt. Wahrscheinlich hat man آبی in Beziehung zu آب „Wasser", in übertragener Bedeutung „Glanz", gesetzt[1]). Das Wort بهی ist in einem Gedichte des Ǧāmī

1) Es kann aber auch بهاء bei 'Abdalġanī (in vulgärer Aussprache mit

spielend mit به „gut“ zusammengebracht worden. Ǧāmī stellt es in beziehungsvolle Nähe von نيكو „gut“[1]). Bei der Bezeichnung der Quitte mit ترنج liegt die Verknüpfung mit تاج „Diadem“ sehr nahe.

Ṭabarī hat nicht nur in der Sasanidengeschichte die Quitte als Bild der Herrschaft erwähnt, er gibt einen zweiten Beleg unter dem Jahre 104 d. H.: „In einer Nacht plauderte Ibn Hubaira (Statthalter von ʿIrāḳ und Ḫorāsān) mit seiner Umgebung. Muslim ibn al-Walīd war dabei und blieb nach dem Weggang der andern noch zurück. Ibn Hubaira hielt eine Quitte in der Hand, diese warf er [ihm zu] mit den Worten: ‚Würde es dir Freude machen, wenn ich dich zum Statthalter von Ḫorāsān ernenne?‘“ Muslim bejaht die Frage, erhält am anderen Morgen seine Bestallung und den Befehl zur Abreise[2]).

Für die „arabische“ Auffassung der Quitte im Sinne eines ungünstigen Vorzeichens kann ich keinen so alten Beleg bringen. Man könnte darauf hinweisen, daß unter den Früchten, die der Ḳorān als Labsal für das Diesseit oder Jenseit nennt, die Quitte fehlt, und dies mit Muḥammed's Abneigung gegen schlimme Vorbedeutungen zusammenbringen, um so mehr als nach Bekrī zwischen Mekka und Medina Quitten gezogen wurden und nach Abū Ḥanīfa [ad-Dīnawarī] der Baum in den Gebieten der Araber häufig vorkommt[3]). Diese Nachrichten lassen aber sehr wohl Raum für die Annahme, daß die Quitte erst in der Zeit nach Muḥammed in Arabien Verbreitung fand. Auch ʿUmar ibn abī rebīʿa nennt in den bisher bekannt gewordenen Gedichten die Quitte nicht, nur den Apfel. Ibn Waḍḍāḥ spricht in einem Vergleiche von einem Tranke, der nach Wein schmeckt, nach Quitten duftet[4]); er könnte die Frucht bei seinem Aufenthalte in Syrien kennen gelernt haben. Syrien ist ja bei Dāʾūd al-Anṭākī als Verbreitungsgebiet der Quitte an erster Stelle genannt[5]). Für den ʿIrāḳ gibt der im ersten Jahrhundert in Kūfa lebende Dichter Uḳaišir einen Beleg[6]). Er ist vom Polizeimeister wegen Trunkenheit festgenommen worden, erklärt aber den verräterischen Weingeruch seines Atems damit, daß er Quitten gegessen habe. Wie weit die Sitte, den Gewändern Quittenduft mitzuteilen, sich zurückverfolgen läßt, weiß ich nicht zu sagen. Der Verfasser des Lisān al-ʿarab erwähnt sie gelegentlich, wahrscheinlich nach älteren Vorlagen[7]). Eine superstitiöse

---

Aufgabe des Hamz und Imāle des ā) als unmittelbare Wiedergabe des persischen بهى beabsichtigt sein.

1) Vgl. Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser. S. 214, Z. 10 (نيكو).

2) Ṭab. 2, 3, 1458, 4 ff.

3) Bekrī 60, 20, TA 7, 376, 24.

4) Aġ. 6, 34, 18 (zum folgenden vgl. 36, 1).

5) Vgl. Teḏkire (Cairo 1324) 1, 166, 32. Die Birnenquitten von Jerusalem bezeichnet Muḳaddasī als einzig in ihrer Art (7, 1).

6) Aġ 10, 92, 24.

7) LA 16, 204, 7.

Abneigung gegen die Quitte wird sich bei den Arabern der älteren Zeit kaum nachweisen lassen. Erst bei einem Dichter des vierten Jahrhunderts d. H., Muḥammed ibn al-ʿAmīd, dem Wezir des Bujiden Rukn ad-daula († 366 d. H.), finde ich den Namen سفرجل zusammengebracht mit بَيْن „Trennung, Abreise" und جَلَّ „bedeutend sein", was weiterhin durch سَفَر „Reise" und negiertes قَلَّ X „unbedeutend sein", sowie durch نَوًى غَرْبَة „ein fernes Reiseziel" verstärkt wird[1]). Aber auch da handelt es sich um ein Rätsel, und bei solchen ist Namenzerlegung und -Ausdeutung besonders beliebt.

---

1) Jatīma 3, 24, 11 f. — In der Zeit zwischen der Abgabe der Arbeit und dem Eingange der Korrektur wurde ich durch den von Herrn René Basset mir freundlich gewidmeten Bulletin des Périodiques de l'Islam (Annales du Musée Guimet: Revue de l'Histoire des Religions, Tome LXVI, No. 3), S. 52 darauf aufmerksam, daß Herr Professor Fischer noch ein drittes Mal auf die Quittenfrage eingegangen war, ZDMG. 65, 53, wo er ohne die Ṭabarī-Stelle noch weiter zu berücksichtigen, einen für die ungünstige Vorbedeutung der Quitte bei den Arabern sprechenden Beleg aus dem Muwaššā des im Jahre 325 d. H. verstorbenen Grammatikers Waššā' nachweist. Wie wenig aber die wortspaltenden Deutungen der „Gelehrten" sich gegen das Volksbewußtsein haben durchsetzen können, zeigt ein neueres Beispiel aus dem geistigen Mittelpunkt Arabiens, Mekka. In dem ersten der beiden von Snouck Hurgronje (Mekka II, S. 198) mitgeteilten neueren Hochzeitlieder wird die Brust der Braut „ein Quittengarten" genannt (V. 7: الصدر بستان سفرجل). Haftete dem Worte im Volksbewußtsein auch nur die Spur einer ungünstigen Vorbedeutung an, so würde es in einem Hochzeitlied in Beziehung auf die Braut schwerlich eine Stelle gefunden haben.

---

## Arab. *lāta* „es ist nicht“.

Von **J. Barth.**

لاتَ erscheint bekanntlich éinmal im Qorān S. 38, 2 in der Verbindung لاتَ حِينَ مَناصٍ „es war keine Zeit des Entkommens“. — Auch sonst beschränkt sich der Gebrauch der Partikel auf die Verbindung mit Wörtern der Zeit. Z. B. in dem Vers des Jaškuriten Ibn Ḥilizza: طَلَبُوا صُلْحَنا ولاتَ أَوانٍ (so hier mit dem Genitiv des Nomens im Reim auf بَقاء, قَدِيمِ) „sie suchten den Frieden mit uns; es war aber nicht die Zeit dafür“, ʿIqd [2] I, 174 M. — Baiḍāwī zur angeführten Stelle; — bei dem Huḏeiliten ʿUmair b. al-Ǵaʿd:

صَدَفَتْ أُمَيْمَةُ لاتَ حِينَ صُدُوفِ   عَنّى وآذَنَ صُحْبَتِى بِخُفُوفِ

„Umeima wandte sich (von mir) ab, als nicht die Zeit war, sich abzuwenden, und meine Genossen ließen vernehmen, daß sie aufbrächen“ Dīw. Huḏ. 84, 1. Ebenso bei einem Dichter aus der Zeit Mutawakkil's:

فنَهْنَهْتُ نَفْسِى عن تَذَكُّرِ ما مَضَى   وقلتُ أَفِيقِى لاتَ حِينَ تَذَكُّرِ

„Und ich hielt meine Seele von der Erinnerung an das Vergangene ab und sprach: Komme zu Dir! Es ist nicht die Zeit, sich der Erinnerung hinzugeben“. — Ein weiterer Vers bei Abū Zaid, Nawādir 41, 7.

Mit einer synonymen Partikel der Zeit ist es verbunden bei Aʿšā, Mā bukāʾu ed. Geyer I, 3 = Ibn Jaʿīš 337, 13:

لاتَ هَنّا ذِكْرَى جُبَيْرَةَ

„nicht ist jetzt die (Zeit) der Erinnerung an Ǵubeira“, wenn man nicht annehmen will, daß لاتَ das ذِكْرَى regiert, dann also hier ausnahmsweise kein Zeitnomen folgt.

Es sei noch erwähnt, daß Baiḍāwī zu S. 38, 2 auch eine Lesart لَاتِ anführt.

Über den Ursprung dieser Partikel ist mir keine Meinungsäußerung von Neueren bekannt. Nur E. Pröbster in seinen Noten zu Ibn Ǵinnī's Kitāb al-muǵtaṣab S. 47 f. äußert, sie sei einfach Entlehnung aus dem syr. ܠܰܝܬ, was bewiesen sei 1. durch die Lautstufe des *t*[1] und 2. durch den seltenen formelhaften Gebrauch des Wortes. — Indessen das *t*[1] beweist nur, daß لَاتَ nicht die arabische lautgesetzliche Korrespondenz des aram. ܠܰܝܬ sein kann (vgl. hebr. יֵשׁ), nicht aber, daß es als Fremdwort aus diesem herübergenommen sei; denn es kann ein anderes Wort sein. Es wäre doch seltsam und hätte im Semitischen keine Analogie, wenn der Ausdruck für „nicht“ aus einer fremden Sprache entlehnt wäre, etwa wie ein „non“ in der deutschen Schriftsprache[1]). Der formelhafte Gebrauch aber wäre bei einer Übernahme aus dem Aramäischen nicht besser verständlich, als bei einem selteneren einheimischen Wort; denn das ܠܰܝܬ hat im Aram. keinen irgendwie eingeschränkten Gebrauch, wie ihn das arab. *lāta* hat.

Das arabische Wort erklärt sich vielmehr als das gewöhnliche *lā* + Partikelendung *ta*, wie z. B. in *ṯumma-ta*, *rubba-ta* u. a. Schon Baiḍāwī zu S. 38, 2 faßt es als das لا الْمُشَبَّهَةُ بليس زِيدَتْ عليها تاء التأنيث للتأكيد كما زيدت على رُبَّ وثُمَّ[2]). Wenn es auch natürlich falsch ist, bei einer Partikel wie لَاتَ und ثُمَّ von einer Femininendung zu sprechen, so ist doch die Zusammenstellung

1) [Korrektur-Zusatz: H. Stumme teilt mir in dankenswerter Weise mit, daß im Berberischen allerdings Entlehnungen von Wörtern wie „nicht“ aus dem Arabischen vorkommen, indem z. B. im marokkanischen Schilḥisch *lāḥ* verwendet wird, das seiner Herkunft nach wohl das semitische لا mit einem zu *ḥ* potenzierten Hamza des gestoßenen Tons sei (Stumme, Handbuch des Schilchischen von Tazerwalt § 106), daß ferner in Tamazratt in Südtunisien in *lā ḥabbūš* „es gibt nicht“ und speziell vor dem Imperativ, z. B. *lā titt* „iß nicht!“, das semitische *lā* erscheint. Hier hat also eine Übernahme auf dem Gebiete der Negation stattgefunden. — Im Falle des arab. *lāta* wird man aber, da eine bequeme Ableitung aus dem Arabischen selbst sich bietet, nicht zur Annahme eines Fremdworts greifen dürfen.]

2) Auch Lisān XX, 391 zitiert diese Annahme, aber mit einem skeptischen والله اعلم.

an sich richtig; es handelt sich bei allen dreien um das *ta*, durch welches Partikeln erweitert werden. Baiḍāwī kennt nur diese wenigen Fälle. Da uns aber die Vergleichung verwandter Sprachen und arabischer Erscheinungen selbst lehrt, daß auch in لَيْتَ, ثَمَّتَ, ثُمَّتَ und in einer Reihe von Fällen in den anderen semitischen Sprachen[1]) dieses *ta* (daneben auch *t*) sich erweiternd an Partikeln ansetzt, so ist kein Grund daran zu zweifeln, daß auch das لَاتَ in gleicher Weise aus لا fortgebildet ist. Daraus erklärt sich auch natürlich, daß es für gewöhnlich dieselbe Akkusativrektion hat, wie das لا, zu dem es gehört, das (لا النافيةُ للجنْس[2]), sowie daß auch لَاتِ (wie جَيْرِ, Baiḍ. a. a. O.) gelesen wird, wie ja auch *haihā-ti* neben *haihā-ta* vorkommt. — Zur Erweiterung der Partikel *lā* vergleiche das syr. ܠܐ = talm. לאו aus *lā-hū*. In *lāta* wird durch die Endung noch die Kopula als notwendiges Element zu der Negation hinzugefügt, wie bei der Partikel *n* im Aram. in איהו „er“ vgl. mit ניהו „er ist“.

---

1) Pronominalbildung S. 88.

2) Eine Ausnahme s. oben S. 494, Z. 8. — Auch eine Variante mit Nominativ des Nomens (wie bei dem كانَ التامّة) erwähnt Baiḍāwī.

# Über das purāṇaartige Gepräge des Bālakāṇḍa.

Von

**V. Lesný.**

Es wird heutzutage allgemein[1]) angenommen, daß zwischen der Abfassung des ersten Buches des Rāmāyaṇa und der folgenden Bücher (das siebente ausgenommen) ein größerer Zeitraum liegen muß. Besonders triftige Gründe bringt dafür Prof. H. Jacobi bei in seinem Werke: Das Rāmāyaṇa, Bonn 1893, S. 64 ff. Diese Annahme läßt sich noch durch folgende Beobachtung stützen:

Die Sage von dem alten König Sagara, der seinen Sohn Asamañja vertreibt, behandelt das Rāmāyaṇa zweimal und zwar kürzer im Ayodhyākāṇḍa 36, 19-25 und ausführlicher im Bālakāṇḍa 38, 1 ff.[2])

Ayodhyākāṇḍa 36, 16 verlangt nämlich Kaikeyī, Rāma solle wie Asamañja ohne Gefolge seine Verbannung antreten. Dagegen erhebt ein Greis, Siddhārtha mit Namen, Protest: Asamañja habe sich schlecht benommen, er habe die Kinder der Untertanen zu seinem Vergnügen zu ertränken versucht, deshalb sei er von seinem Vater Sagara verbannt worden, Rāma aber habe keine solche Schandtat begangen.

Im Bālakāṇḍa 38, 1 ff. wird diese Geschichte vom unwürdigen Asamañja ausführlicher erzählt, und offenbar liegt ein größerer Zeitraum zwischen jener und der folgenden Fassung der Sage; die Erzählertätigkeit hat im Laufe der Zeit manches hinzugefügt, und aus den Kindern der Untertanen sind inzwischen schon seine eigenen Brüder geworden. Im Kap. 38, 2 ff. lesen wir: Sagara, König von Ayodhyā, hatte zwei Frauen: Keśinī, Tochter des Vidarbhakönigs, und Sumati, Tochter des ehrwürdigen Ariṣṭanemi. Um Nachkommenschaft zu erlangen, tat der König Buße am Bhṛguprasravaṇa. Nach einiger Zeit erschien Bhṛgu und bot den Frauen die Wahl an zwischen dem Stammhalter und 60 000 Söhnen. Keśinī wählte sich den Stammhalter und gebar einen Sohn namens Asamañja. Sumati dagegen wählte sich 60 000 Söhne und gebar einen Kürbis, in

1) Vgl. A. A. Macdonell: A History of Sanskrit Literature. London 1905. S. 304 und M. Winternitz: Geschichte der indischen Litteratur. Leipzig 1909. S. 423. 2) Vgl. Jacobi a. a. O. S. 145 und 156.

dessen Innerem sich 60 000 Männlein befanden, welche dann von Ammen in Krügen[1]) mit Ghee aufgezogen werden mußten.

Nach einiger Zeit wurde Asamañja, weil er zu seinem Vergnügen die Knaben in den Fluß warf und sich auch sonst an guten Menschen vergriff, von seinem Vater Sagara aus der Stadt hinausgetrieben. Im Kap. 39 lesen wir von dem Pferdeopfer Sagara's. Asamañja's Sohn Aṃśumat hütete das Pferd. Dieses wurde gestohlen und die 60 000 Söhne Sagara's wurden von ihrem Vater ausgeschickt, das gestohlene Pferd zu suchen. Sie durchwühlten die Erde und töteten jedes lebendige Wesen, auf welches sie stießen. Darüber beschwerten sich die Götter bei Brahman. Im Kap. 40 wird erzählt, daß Sagara, als die 60 000 Söhne das Pferd nicht gefunden hatten, sie nochmals aufforderte das Tier zu suchen. Sie gruben weiter, wurden aber Brahman's Versprechen gemäß zu Asche.

Es ist nun wichtig, daß diese ausführlichere Fassung, welche augenscheinlich spätere Zusätze aufweist, mit der Überlieferung der Sage im Viṣṇupurāṇa IV, 4, 1 ff. und der im Harivaṃśa, Kap. 14 (785 ff.) und 15 (797 ff.) in auffallender Weise oft wörtlich übereinstimmt. Es mögen hier einige Verse verglichen werden:

a) Sagara's Gattinnen:

Rām. I, 38, 3–4:

*Vaidarbhaduhitā Rāma Keśinī nāma nāmataḥ* |
*jyeṣṭhā Sagarapatnī sā dharmiṣṭhā satyavādinī* ||
*Ariṣṭanemer duhitā Suparṇabhaginī tu sā* |
*dvitīyā Sagarasyāsīt patnī Sumatisaṃjñitā* ||

Hariv. 797—98:

*dve bhārye Sagarasyāstāṃ tapasā dagdhakilbiṣe* |
*jyeṣṭhā Vidarbhaduhitā Keśinī nāma viśrutā* ||
*kanīyasī tu mahatī patnī paramadharmiṇī* |
*Ariṣṭanemiduhitā rūpeṇāpratimā bhuvi* ||

Viṣṇup. IV, 4, 1:

*Kaśyapaduhitā Sumatir Vidarbharājatanayā ca Keśinī dve bhārye Sagarasyāstām.*

b) Den Königinnen wird vom Bhṛgu die Wahl gelassen:

Rām. I, 38, 8:

*ekā janayitā tāta putraṃ vaṃśakaraṃ tava* |
*ṣaṣṭiṃ putrasahasrāṇi aparā janayiṣyati* ||

Hariv. 799—800:

*ṣaṣṭiṃ putrasahasrāṇi gṛhṇātv ekā tapasvinī* |
*ekaṃ vaṃśadharaṃ tv ekā yatheṣṭaṃ varayatv iti* ||

1) *kumbha*; die weiblichen Brüste werden oft damit verglichen!

Viṣṇup. IV, 4, 3:

*ekā vaṃśadharam ekaṃ putram aparā ṣaṣṭiṃ putrasahasrāṇi janayiṣyatīti.*

c) Keśinī gebiert den Asamañja:

Rām. I, 38, 16: . . . . . . *vyajāyata* |
*Asamañja iti khyātaṃ Keśinī Sagarātmajam* ||

Hariv. 801:
*Keśiny asūta Sagarād Asamañjasam ātmajam.*

Viṣṇup. IV, 4, 3:
*Asamañjasaṃ nāma vaṃśadharaṃ putram asūta Keśinī.*

d) Sumati gebiert 60 000 Söhne in einem Kürbis:

Rām. I, 38, 17–18:
*Sumatis tu naravyāghra garbhatumbaṃ vyajāyata* |
*ṣaṣṭiḥ putrasahasrāṇi tumbabhedād viniḥsṛtā* ||
*ghṛtapūrṇeṣu kumbheṣu dhātryas tān samavardhayan* ||

Hariv. 802—804:
*itarā suṣuve tumbīṃ bījapūrṇām iti śrutiḥ* ||
*tatra ṣaṣṭisahasrāṇi garbhās te tilasaṃmitāḥ* |
*saṃbabhūvur yathākālaṃ vavṛdhuś ca yathākramam* ||
*ghṛtapūrṇeṣu kumbheṣu tān garbhān nidadhe pitā* |
*dhātrīś caikaikaśaḥ prādāt tāvatīr eva poṣaṇe* ||

Das Viṣṇup. beschreibt die Geburt der 60 000 Männlein nicht so genau, es konstatiert einfach IV, 4, 3:
*Vinatātanayāyās tu Sumatyāḥ ṣaṣṭiḥ putrasahasrāṇy abhavan.*

e) Daß Asamañja die Kinder in der Sarayū zu ertränken sucht, hat weder das Viṣṇup. noch der Hariv., wohl aber das späte Bhāgavatap.

Rām. I, 38, 19–22:
*atha dīrgheṇa kālena rūpayauvanaśālinaḥ* |
*ṣaṣṭiḥ putrasahasrāṇi Sagarasyābhavaṃs tadā* ||
*sa ca jyeṣṭho naraśreṣṭha*[1]) *Sagarasyātmasaṃbhavaḥ* |
*bālān gṛhītvā tu jale Sarayvā Raghunandana* ||
*prakṣipya prāhasan nityaṃ majjatas tān nirīkṣya vai* |
*evaṃ pāpasamācāraḥ sajjanapratibādhakaḥ* ||
*paurāṇām ahite yuktaḥ pitrā nirvāsitaḥ purāt* |

Rām. II, 36, 19:
*Asamañjo gṛhītvā tu krīḍataḥ pathi dārakān* |
*Sarayvāṃ prakṣipann apsu ramate tena durmatiḥ* ||

---

1) So lese ich mit Manmatha Nath Dutt anstatt des im Texte befindlichen Nominativs *naraśreṣṭhaḥ*.

Bhāgavatap. IX, 8, 17:

*ācaran garhitaṃ loke jñātīnāṃ karma vipriyam |*
*Sarayvāṃ krīḍato bālān prāsyad udvejayañ janam ||*

f) Asamañja hatte einen Sohn, Aṃśumat mit Namen:

Rām. I, 38, 22:

*tasya putro 'ṃśumān nāma Asamañjasya vīryavān ||*

Hariv. 808:

*sutaḥ Pañcajanasyāsīd Aṃśumān nāma vīryavān |*

g) Die 60000 Söhne der Sumati durchwühlen die Erde:

Rām. I, 39, 18:

*yojanāyāmavistāram ekaiko dharaṇītalam |*
*bibhiduḥ*

Viṣṇup. IV, 4, 9:

*tatas tattanayāś cāśvapadavīm anusaranto 'tinirbandhena vasudhātalam ekaiko yojanaṃ yojanam avaneś cakhāna.*

Im Hariv. 787ᵇ lautet die Stelle anders:

*āsedus te tadā tatra khanyamāne mahārṇave ||*
*tam Ādidevaṃ Puruṣaṃ Hariṃ Kṛṣṇaṃ Prajāpatim |*

Damit kann man wieder Rām. I, 40, 12 und 13ᵃ vergleichen.

Die Sage läßt also in der Form, wie sie im Bālakāṇḍa überliefert ist, ihr purāṇaartiges Gepräge nicht verkennen, und alle drei Versionen, diejenige im Bālakāṇḍa, die im Viṣṇupurāṇa und die im Harivaṃśa, gehen, wie die wörtlichen Übereinstimmungen verraten, auf eine gemeinsame Quelle zurück. Die Gestaltung der Sage in den drei Versionen ist derartig, daß man sie als ziemlich gleichzeitig betrachten kann. Denn die Eventualität, daß Harivaṃśa oder Viṣṇupurāṇa[1]) aus dem Bālakāṇḍa geschöpft haben, muß man außer Acht lassen, unter anderen auch aus dem Grunde, daß die Sage im Bālakāṇḍa, Kap. 38, 1 ff. nur eine lose Episode bildet, was in den genannten Purāṇen nicht der Fall ist. Die Erzählung würde im Rāmāyaṇa eher nach Bālakāṇḍa 70, 27 passen, wo der Stammbaum Daśaratha's angegeben wird, wo Vasiṣṭha von der Geburt Sagara's erzählt und tatsächlich auch sein Sohn Asamañja erwähnt wird.

---

1) Was das Verhältnis zwischen Viṣṇup. und Hariv. anbelangt, folge ich der Ansicht E. Windisch's, Berichte der Sächs. Akademie der Wiss., phil.-hist. Cl., Bd. 37, S. 473, daß beide Werke auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, was ich anderswo zu begründen suchte (Anz. der böhm. Akademie der Wiss., 1913, Heft 7; tschechisch.).

# Wie ist die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet zustande gekommen?

Von **Hans Bauer.**

Über das Prinzip, nach welchem die Alphabetbuchstaben angeordnet sind, wissen wir bekanntlich so gut wie nichts. Das gilt in gleicher Weise für die uns Europäern insgesamt geläufige phönikische, wie für die davon völlig abweichende äthiopische Reihe. Was die letztere anlangt, so steht überdies nicht einmal das fest, ob sie von den Südarabern bei Übernahme des kanaanäischen Alphabets mit übernommen oder von ihnen erst nachträglich ausgebildet worden ist. Wie dem aber auch sei: eines dürfen wir wohl von vornherein annehmen, daß nämlich die Reihenfolge nicht etwa aus theoretischen Erwägungen über die Natur der Sprachlaute hervorgegangen, sondern an der Hand von wirklichen Wörtern gebildet worden ist. Lassen wir einmal die Existenz des Alphabets und unsere phonetischen Kenntnisse bei Seite und stellen wir uns die Frage, wie wir wohl selbst verfahren würden, wenn uns die Aufgabe gestellt wäre, unter so primitiven Verhältnissen eine Liste der deutschen Sprachlaute aufzustellen! Das Nächstliegende wäre doch wohl, daß wir eine Reihe von wirklichen alltäglichen Wörtern hernehmen und die Laute in eben der Reihenfolge, wie sie uns in diesen Wörtern dargeboten werden, aufzeichnen würden. Damit würden wir, unter Auslassung der schon dagewesenen Buchstaben, so lange fortfahren, bis kein neuer mehr zu verzeichnen wäre und wir somit den ganzen Umfang des Alphabets erschöpft haben würden. Angenommen, die von uns gewählten Wörter wären Brot, Fleisch, Pferd, Milch, Rind, so ergäbe sich, wenn wir nach semitischem Prinzip nur die Konsonanten berücksichtigen, die nachstehende Reihenfolge: *b r t*, *f l š*, *p* (*f*) (*r*) *d*, *m* (*l*) *χ*, (*r*) *n* (*d*) usw.; und wenn wir die wiederkehrenden Buchstaben, die für die Fortführung der Reihe nicht mehr in Betracht kommen, auslassen: *b r t f l š p d m χ n* usw. Wäre uns nun umgekehrt die Aufgabe gestellt, aus dieser Buchstabenreihe die ihr zu grunde liegende Wortreihe zu rekonstruieren, so sieht man, daß solches nur für die beiden ersten Wörter möglich wäre. Schon das dritte Wort (Pferd) vermöchten wir, da *f* und *r* ausgefallen sind, nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen, viel weniger noch die folgenden.

Nehmen wir also an, die Reihenfolge der beiden semitischen Alphabete beruhe wirklich auf dem eben dargelegten Prinzip, d. h. sie sei auf Grund einer Wortreihe entstanden, so bestände wohl die Möglichkeit, den Anfang dieser Reihe, etwa die

beiden ersten Wörter, wieder herzustellen; sie weiter zu verfolgen, müßte aus dem vorhin genannten Grunde scheitern. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt das äthiopische Alphabet, so machen wir in der Tat eine höchst überraschende Beobachtung. Die ersten sechs Buchstaben (*h l ḥ m š r*) ergeben offenbar zwei sehr gebräuchliche kanaanäische Worte: הלחם „das Brot“, (ה)שׂר „das Fleisch“. Bei שׂר wäre der Stimmabsatz unbezeichnet gelassen, wie ja auch ראשׁ „Kopf“ schon in der Tellamarna-Zeit *rûšu* lautet. Weiter läßt sich die Reihe, wie von vornherein zu erwarten, nicht mit Sicherheit verfolgen.

Ist diese unsere Erkenntnis richtig und liegt dem äthiopischen Alphabet wirklich eine kanaanäische Wortreihe zu grunde, so wäre damit auch eine andere im Eingang angedeutete Frage beantwortet. Die äthiopische Alphabetreihe ist dann uralt und von den Kanaanäern übernommen, die Südaraber hätten ihr nur einige Zeichen eingefügt.

Aber sind wir auch wirklich berechtigt, so weitgehende Schlüsse zu ziehen? Könnte nicht die von uns aufgezeigte Sinnigkeit des äthiopischen Alphabets nur auf einem merkwürdigen Zufall beruhen? Der Einwand ist naheliegend; denn der Zufall spielt ja oft genug in tollster Weise seine Rolle. Aber in unserem Falle wird es mir doch schwer, an einen bloßen Zufall zu glauben. Warum sollte dieser Zufall gerade am Anfang der Reihe und eben nur hier sich geltend gemacht haben? Die Sache liegt ja durchaus nicht so, daß etwa jede beliebige Zusammenstellung von Konsonanten ein alltägliches kanaanäisches Wort ergeben könnte. Man nehme doch nur einmal die ganze Alphabetreihe genau durch, vorwärts und rückwärts, da wird man finden, daß ein solches Zusammentreffen sich nirgends mehr einstellt.

Völlig beseitigt wird aber m. E. der Gedanke an die Möglichkeit eines bloßen Zufalls durch die Tatsache, daß auch die wohlbekannte kanaanäische (phönikische) Reihe genau dieselbe Eigentümlichkeit aufweist. Ein Blick genügt, um in den beiden ersten Buchstaben אב „Vater“, in den beiden folgenden גד (phön.) wohl „Großvater“ erkennen zu lassen. Auch hier läßt sich über die weitere Fortsetzung der Reihe nichts Sicheres aussagen; aber mögen wir das Alphabet nach vorwärts oder von rückwärts durchgehen, nirgends finden wir ein ähnliches Zusammentreffen wie am Anfang.

Wir werden somit anzunehmen haben, daß in Kanaan von Alters her wenigstens zwei verschiedene Reihen des Alphabets bestanden haben. Wie die beiden sich zu einander verhalten, liegt zunächst noch im Dunkeln. Es scheinen aber verschiedene Anzeigen darauf hinzudeuten, daß die phönikische, auch von den Griechen übernommene Reihe die ursprüngliche ist und mit der Entstehung der Schriftzeichen in engem Zusammenhang steht. Vielleicht gelingt es uns einmal, mit ihrer Hilfe in die Werkstatt des Schrifterfinders selbst einzudringen.

---

## Anzeigen.

*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 14. Heft. Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt von Arthur Ungnad und Hugo Greßmann.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. VI + 232 S.

Die Opposition gegen mein Buch über das „Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“ hat eine Flut unerfreulicher Veröffentlichungen gezeitigt, eine Flut von Schein- und Afterkritiken, die sich in bloßer apodiktischer Neinsagerei ergingen, ohne zu einer wirklichen Förderung und Erledigung der von mir angeregten Fragen auch nur das allerbescheidenste Scherflein beizutragen. Zu den spärlichen einschlägigen Arbeiten, die wenigstens in gewisser Weise dazu berufen sind, auch Nutzen zu stiften, gehört indessen das Buch von Ungnad und Greßmann.

Ungnad's sprachliche Bearbeitung des Textes wird sicher willkommen sein. Die fast immer peinlich gewissenhafte Art, mit der er nach meinem Vorgange das seiner Ansicht nach Sichere und Unsichere — in der Anordnung der Texte und ihrer Erklärung — von einander abhebt, erlaubt jetzt auch dem Laien ein eigenes objektives Urteil über den wirklichen Inhalt des Epos. Eine schnell aburteilende Tendenzkritik hatte die erstaunliche Behauptung verbreiten können, daß meine Schlußfolgerungen auf ganz unsicheren Deutungen und „Zurechtmachungen“ des Epos basieren. Jetzt wird auch der Laie feststellen können, daß sich Ungnad in allen wesentlichen Punkten bei der Übersetzung und Einordnung derjenigen Partien und Einzelheiten des Epos, die mir als Grundlage dienen, einfach an mich anschließt. Und ein Gelehrter wie Ungnad dürfte doch wohl über jeden Verdacht erhaben sein, um meiner schönen Augen willen die Tatsachen mihi bono zu vergewaltigen.

Von neuen Einordnungsversuchen muß erwähnt werden, daß Ungnad nach dem Vorgange Greßmann's (S. 90), vielleicht mit Recht, meine Tafel IV des Epos (Kol. I—V) zwischen Tafel I und meine Tafel II als Tafel II einzuordnen geneigt ist. So gewinnt Greßmann, also wiederum anscheinend mit Recht, für eine Tafel II

einen aus Tafel I (und zwar aus darin erzählten Träumen) erschließbaren Kampf *Gilgamesch*'s mit seinem Freunde *Engidu* alsbald nach dessen Einzug in Erech. Greßmann's Vermutung wird unterstützt durch den Umstand, daß wir in der Schilderung des vermutlichen Kampfes und in der der Träume in Tafel I, aus denen er erschlossen werden könnte, einen wohl ganz gleichen Satz (*Uruk mātu izzaz elišu*: „Uruk, das Land, tritt an ihn heran") vorfinden. Und für Greßmann (und Ungnad) ließe sich auch anführen, daß der Urtext von S. 12, Vers 197 bei Ungnad (Worte *Engidu*'s, in bezug auf *Gilgamesch* gemeint) die Deutung erlaubt: „Ich will ihn befehden . . .". Weniger scheint aber für Greßmann zu sprechen, daß bei dieser Neuordnung *Ḫumbaba* und der Zedernberg bereits in Tafel II erwähnt würden, in dem uns erhaltenen, ziemlich umfangreichen Teil von Tafel III nach Greßmann aber garnicht, um dann erst in einer Tafel IV nach Greßmann in den Vordergrund des Interesses zu treten. Einem derartigen scheinbaren Anstoß stände bei meiner Anordnung gegenüber, daß sich an eine Erwähnung von *Ḫumbaba* in einem Stück von einer Tafel IV sehr schön die letzte Kolumne von Tafel IV anschließen würde. Mein Einwand gegen Greßmann rechnet nun allerdings damit, daß alles das, was ich einer Tafel II zusprach, und was Greßmann und Ungnad einer Tafel III zuteilen möchten, zu einer dieser beiden Tafeln gehört. Aber Ungnad hält es, in teilweiser Übereinstimmung mit einer früheren Ansicht von mir, immerhin für möglich (S. 4 Anm. 2), daß wenigstens ein Teil davon in Tafel VIII hineingehört. Indes erscheint mir nach reiflichster Überlegung, deren Grundlagen hier mitzuteilen freilich zu weit führen würde, eine derartige Einordnung vor der Hand noch gewichtigsten Bedenken zu unterliegen. Im übrigen wäre andererseits mein Einwand gegen Greßmann vielleicht nur scheinbar berechtigt: Der Traum in seiner Tafel III könnte — wie ich schon früher vermutet habe — auf *Ḫumbaba* gehn und, nebenbei bemerkt, der erste der drei *Ḫumbaba*-Träume *Engidu*'s sein, so daß doch schon in seiner Tafel III *Ḫumbaba* erwähnt würde.

Die Erklärung der Texte ist von Ungnad in einer längeren Reihe von Fällen fraglos oder doch allem Anscheine nach verbessert und gefördert worden, so in S. 16, 4 („schreit er (?)" — besser: „klagt er (?)" — = *u*-NAM-BA — so möchte Ungnad lesen — für *u*-ZI-ZU in der Textausgabe); S. 18, 1 (hört mich, ihr Ältesten" (oder: „Greise") statt: „höre mich, Greis"); S. 18, 39 ff. und entsprechend S. 20, 39 ff. (Formen von *šubkū* = „weinen lassen", und *šamḫāti* Adjektiv zu dem folgenden *nišē*; allerdings nicht = „zahlreich", was *šamḫu* nicht bedeutet, sondern = „in Glück und Wohlstand lebend" oder ähnlich); S. 21, 10 („die Mutter von sieben, die Jugendgattin"); S. 23, 22 und 27 (E-GAL-MAḪ, wie sonst, ein Tempelname; darum *Gilgameš*'s Mutter Priesterin in *Egalmaḫ*); S. 41, 82 („sie führen hin[ein (?)" = *u-šer-ri-b*[*u*];

S. 53, 31 („versieh es mit Dach" = *ṣullil-ši*); S. 59, 197 („Jetzt nun schafft für ihn Rat" statt „Nun raten sie (?) seinen (?) Rat").

Zu unstatthaften oder doch wenig überzeugenden Neuerungen, die Ungnad von sich aus oder im Anschluß an andere bringt, gehört z. B.: „Tempel" in S. 7, 10 statt „Vorratshaus". Gibt es doch, woran gerade Ungnad sicherlich gedacht hat, z. B. ein *šutummu* des Königs. Auch in Pinches' Texts S. 16, 23 sind doch sicher „*šutummu*'s seiner Tempel" und nicht etwa „seine *šutummu*'s und Tempel" gemeint. — Die Übersetzung „möge sie sich nicht zu dir wenden" auf S. 24, Z. 20 rechnet u. a. nicht nur mit einem Fehler des assyrischen Schreibers, sondern auch mit einer sonst kaum bezeugten Bedeutungsnuance und ist darum sehr bedenklich und für weitere Kombinationen jedenfalls unverwertbar. — Daß trotz des Ideogramms AN-BE in einem assyrischen Texte der Gott *Ea* und kaum *Enlil* S. 59, Z. 198 ff. gemeint sei als der, der in das Schiff des Xisuthros hineingeht und dann diesen mit seinem Weibe vergöttlicht, steht nicht in Harmonie mit dem Vorhergehenden: *Ea* sagt in Z. 197: „Jetzt ratet einen Rat für ihn", und danach geht AN-BE in das Schiff hinein. Also ist AN-BE ein anderer als *Ea* und somit *Enlil*.

In anderen Fällen konnte Ungnad die Beobachtungen anderer benutzen, um meine Übersetzungen zu korrigieren oder zu vervollständigen, so für S. 7, Z. 70; S. 19, Z. 21 f.; S. 28, Z. 44 f. und S. 63 f., Z. 300 f. und 318 f. sowie S. 68, Z. 158; (S. 29, Z. 20;) S. 36, Z. 50; S. 39, Z. 38 etc.; S. 43, Z. 187; S. 59, Z. 186.

Allerdings hätte er wohl auch allerlei berücksichtigen müssen, das er anscheinend nicht berücksichtigt hat, wie z. B. *Z. f. Assyr.* XVIII, S. 139 Anm. 2 für S. 26, Z. 36. Auch glaube ich, daß Ungnad, namentlich, wenn er sich noch etwas gründlicher mit meinem Kommentar auseinandergesetzt hätte, in manchen Punkten nicht von meinen Übersetzungen abgewichen wäre, indem er dabei z. T. bei älteren stehen blieb. So S. 6, Z. 9 usw.: *supūru* in *Uruk supūri* kann wegen seiner Form kein Adjektiv sein, und *Uruk supūri*(*ē*) daher nicht „das umfriedigte *Uruk*" bedeuten, sondern dies muß heißen „Hürden-*Uruk*" (wegen seiner 7 Mauern). — Auf S. 8, Z. 84 heißt *ina ṣiri* schwerlich „darauf" und *ittadi* ebenso schwerlich „spie", was es sonst doch wohl nie heißt; auch im *Atarḫasis*-Mythos nicht, wo es, wie das neue Fragment dazu zeigt, als Objekt *šiptu* „Beschwörung" regiert. Der Erdklumpen, aus dem *Gilgamesch*'s Freund *Engidu* geschaffen wird, wird auf das Feld, die Steppe, geworfen (was übrigens Ungnad in einer Anmerkung auch für möglich erklärt), in Übereinstimmung damit, daß *Engidu* als ein auf dem Felde (der Steppe) Geborener (Erzeugter) gilt, und dies wieder in Übereinstimmung mit seiner Tätigkeit als Schützer und Hüter der Tiere in der Steppe, und mit einer möglich scheinenden Etymologie für seinen Namen *Engidu*, aus *Enkidu*: „Herr des *kidu*, d. i. des Feldes, der Steppe". Danach auch S. 104

unten und S. 211 bei Greßmann zu ändern. — Ist wirklich Ungnad's „ward verstört" ohne Fragezeichen für *uštaḫriru* und *ušḫarir* in Z. 95 und Z. 97 auf S. 9, neben „verdichtete sich" (?) für dasselbe *ušḫarir* in Z. 18 auf S. 29 und „zog sich zusammen" ohne Fragezeichen für eben dieses Wort in Z. 132 auf S. 57 besser als mein „ward starr", „erstarrte" bezw. „ward still" an den genannten Stellen, trotz meiner Ausführungen in *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, 354 f. und trotz solcher Stellen wie z. B. *Zeitschr. f. Assyr.* III, 245, 11 f.: „. . . soll seinen Sohn verfluchen und mit seinem Gewaltigen nicht reden, . . . ., soll *šuḫarruru*, nicht keck (kühn oder dgl.) reden"? Sehr wahrscheinlich, nein: sicher scheint es mir aber, daß der Stamm *šuḫarruru* (ebenso wie dessen Synonym *šuḳammumu*) noch mehr zum Ausdruck bringt, als das bloße Starrsein, nämlich auch das „starre" Entsetzen, das Grauen u. dgl. Und darum scheint er, und speziell das Substantiv *šaḫrartu* - *šaḫa(u)rratu* mit hebr. שַׁעֲרוּרָה „Grausiges" oder dgl. zusammenzugehören. Man beachte dazu auch שַׁעֲרוּרָה in Verbindung mit שַׁמָּה Jer. 5, 30 und שַׁמָּה, auch = „Entsetzen", wie *šaḫa(u)rratu* in Schilderungen wüsten oder verwüsteten Landes. ע = assyr. *ḫ* neben *r* ja ebenfalls in צער = *ṣ-ḫ-r*, dazu übrigens auch z. B. in غَرَسَ = *ḫ-r-š* „pflanzen". — Warum in S. 16, Z. 44 und sonst noch wieder für *maialu* „Ruhebett", mit oder ohne (?), statt „Schlafgemach"? S. zu dieser Bedeutung z. B. auch noch CT XVI, 42, 15, wonach der *maialu* erhellt wird. Eine andere Bedeutung in CT XI, 37 (79—7—8, 300 Rev.): *maialum* = A zwischen *rikibtum* und *nîlum* wohl = („Beischlaf" oder) „Samenerguß", was es vielleicht auch in CT XXVIII, 41, 12 links heißt. — „Zyklon" für *abūbu* in S. 17, Z. 3 und sonst, vor allem S. 53, 14 ist sicherlich unerweislich. Meines Erachtens heißt es lediglich „Sturmflut" oder dgl. Daß das Wort keinen „Wind" oder „Sturm" bezeichnet, ersieht man ja auch daraus, daß dessen Ideogramm niemals vorne das Zeichen IM für „Wind" hat. — Und warum S. 19, Z. 21 für *š(s)ak(ḳ, g)ru u ṣ(z)amū* ein ganz unerweisliches „Ausgestoßene (?) und Ausgeplünderte (?)" statt „der Trunkene und der Durstige"? S. übrigens auch *Craig, Rel. Texts* II, S. 8, 4. — Warum ferner S. 35, Z. 193 für *uršu* „Thron" (?) statt „Schlafgemach" (dazu z. B. auch CT XVIII, 38, 23 links und XXVIII, 5, 14: *uršu* „eines Hauses") oder etwa ganz allgemein „Schlafstätte" (nach CT. VI, 20, 3 r. doch wohl sogar = „Bettzeug", jedenfalls aber, auch wohl schon wegen Z. 24 l. c., nicht = „Stuhl")? Doch nicht etwa = „Thron" (?) wegen des arabischen عَرْشٌ, = assyr. *eršu* „Ruhebett"? — Weshalb gibt Ungnad auf S. 39 in Z. 39 *zīmu* durch „Gestalt" wieder statt durch „(Gesichts)züge" oder „Aussehen"? „Gestalt" heißt das Wort doch niemals. — Warum noch wieder in S. 40, Z. 17 und S. 46, Z. 85 für *tar(?)taḫu* „Wurfspeer" (?) bezw. „Wurfspeer" statt „Pfeil" trotz einer Gleichung *ūṣu* (d. i. „Pfeil")

= *šukū[du]*, einem Synonym von *tartaḫu*, und jetzt auch der Gleichung *malmallu* (bekanntlich = *mulmullu*) = *tarta[ḫu]* unmittelbar davor (CT XVIII, Pl. 5) und trotz verschiedener anderer noch unzweideutigerer Stellen? — Und in S. 56, Z. 125 doch wohl mit meinem Kommentar statt des unverständlichen „Die Götter unter den *Anunnaki*" „Götter von den *Anunnaki*" einzusetzen. — „Verderben" für *karāšu* in S. 58, Z. 170 und 175 ist meines Erachtens ganz unerweislich. — Und in S. 58, Z. 173 wohl, ebenfalls mit meinem Kommentar, statt „voll Zorn ward er über die Götter, die *Igege*" „voll Zorn ward er der *Igigi*-Götter", d. h. „voll *Igigi*-Götter-Zorn".

Es scheint mir überhaupt, als ob Ungnad's Arbeit, wohl als Folge der nicht nur qualitativ sondern auch quantitativ ungewöhnlichen Produktionstätigkeit des zumeist peinlich gewissenhaften Gelehrten, etwas rasch angefertigt wäre. Damit allein dünkt es mich z. B. erklärlich, daß er in einer Reihe von Fällen dieselbe Übersetzung für ein Wort das eine Mal mit einem Fragezeichen versieht und ein anderes Mal nicht: S. 19, Z. 45 und S. 23, Z. 47; S. 40, Z. 17 und S. 46, Z. 85; S. 45, Z. 61 und S. 48, Z. 130, sowie S. 51, Z. 220; S. 67, Z. 84 und (vier Zeilen später!) Z. 88.

So erfreulich manche Verbesserungen Ungnad's sind, so zeigt sich doch die Tatsache, daß er dem *Gilgamesch*-Epos nur eine verhältnismäßig kurze Zeit intensiven Studiums hat widmen können, auch daran, daß er den Wortschatz des Epos wohl um keine einzige absolut neue und dabei gesicherte Erklärung bereichert hat. Ungnad hebt ausdrücklich hervor, daß meine Übersetzung „bisher", d. h. bis zum Erscheinen seiner Bearbeitung, nur an wenigen Stellen überholt sei. Gewiß will er damit keineswegs sagen, daß es ihm gelungen sei, sie nun seinerseits sehr wesentlich zu überholen. Denn das würde, wie schon der eben berührte Umstand zeigt, den Tatsachen widersprechen. Und übrigens wäre das auch selbst für einen Mann von der Arbeitskraft eines Ungnad bei seiner Vielgeschäftigkeit schlechthin unmöglich gewesen. Dazu ist, soweit ich die Dinge überschaue, überhaupt niemand von uns Assyriologen imstande. Denn es fehlen uns einfach die dazu nötigen neuen Texte. Es ist aber andererseits wohl nur selbstverständlich, daß ich, für den das Epos seit vielen Jahren im Mittelpunkt des Interesses steht, heute imstande bin, vielerlei neue z. T. nicht unwichtige Beiträge zur Erklärung dieses so überragend wichtigen Literaturprodukts zu liefern. Ich werde in dem bald zum Druck gelangenden Band VI, 2 der *Keilinschriftlichen Bibliothek* manche etwas ausführlichere Erörterungen dazu geben. Hier nur ein paar knappe Andeutungen, um zu zeigen, daß wir doch Material genug haben, um die Erklärung des Epos wenigstens etwas weiter fördern zu können. Zu S. 9, Z. 119 etc.: Die drei Wörter *ḫarimtu* (*ḫarmatu*), *kazratu* (*kizritu*) und *šamuḫtu* (*šamḫatu*) bezeichnen nicht eigentlich die „Hierodule", sondern das „Freudenmädchen" schlechthin, im

Unterschiede von der *ḳadištu*, der „Reinen", = sumer. *nu-gig*, der „nicht Kranken", der *ti*-IS(?)-*tu* = sumer. SAL-ME (dazu vor allem Maḳlû Tafel III, 44 f.) und der *zêr-mašîtu*, der „den Samen irgendwie Beseitigenden" (? vgl. arab. مشى) = sumer. *nu-bar*, der „nicht . . ." (vgl. ASKT S. 82 f., 11), und der *ištaritu*, Wörtern für „Tempelmädchen", die in *gagû's*, d. i. nicht etwa „Klöstern", sondern „Tempelbordellen" (!) untergebracht, kaserniert sind (vgl. syr. ܙܢܝܐ „Hurer" und ܙܢܝܬܐ „Hure"). Diese Tatsache führt zu nicht unwichtigen Schlüssen bezüglich des babylonischen Bordellwesens, z. B. bezüglich dessen behördlicher, gesundheitspolizeilicher Kontrolle. So wird § 110 des Kodex *Ḫammurabi* jetzt erst ganz verständlich. *ḫarimtu* speziell eigentlich „Buhlerin", Femininum von *ḫarmu* = „Buhler". S. dazu unten S. 509. — Statt „Brüste" (?) (= *d(ṭ)a-du*) in S. 11, Z. 166 und 171 lies „Körperfülle" oder dgl.? S. King, *Magic* Nr. 1, 37 und Nr. 33, 20: *ilat kuz*(?)-*bi u d*(*ṭ*)*a-d*(*ṭ*)*i* = „Göttin von Überkraft und . . .". — Lies S. 16, Z. 49 statt „drückte nieder (= *ukabb*(*pp*)*it*(*ṭ,d*)) das Land" „versammelte" = *ukappit*? Vgl. Z. 39? — Für „was ihn bedrückt" = *kabtā*(*a*)*ti-šu* in S. 21, Z. 13 lies wohl wirklich „seinen Bauch" („sein Inneres") z. B. wegen *Beitr. z. Assyr.* V, 557, 9 und King, *Creation* II, S. 79, 50. — *zu-ḳat-*, auf S. 28, Z. 6 und S. 44, Z. 18 von Ungnad mit „Ellbogen (?)" übersetzt, nach den bei Harri Holma, *Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen* S. 152 f. genannten Stellen jedenfalls ein Teil des unteren Vorderkopfes; zunächt von mir wegen seiner anscheinenden Etymologie als „Nasenspitze" erklärt; das Richtige dürfte aber mein Schüler Herr Ehelolf getroffen haben, der darin das „Kinn" erkannte. — „Gottesschwestern" auf S. 25, Z. 37 für *enēti* wirklich richtig? Das assyrische Wort *entu* und sein Synonym *bêltu* führen doch eher auf eine eigentliche Bedeutung „Gottesherrinnen". Vgl. auch die *enu's*, „Priester", eig. „Herren", von Göttern, und so auch *be-e*[*l-tum*], in einer Liste mit NIN-AN-RA, = *en*-[*tum*] und *uk-kur-tum*, zusammen (CT XVIII, 47, auf K 10194, XIX, 41, auf K 4328; s. Meißner in *Or. Literaturzeitung* 1905, S. 305). Dieses Synonym von *entum* übrigens mit meinem Schüler Ehelolf ebenso assyrische Femininform zu sumerischem *ukurrim* = „Priester, *enu*, der *Ištar*" (CT XI, 49, auf 82—8—16, 1, Z. 6 und CT XIX, 17, 2), wie *entu* zu sumer. *en* = *enu*? Daß es etwa die „Unfruchtbare" zu deuten wäre (vgl. עקר etc.), wie *zêr-mašîtu* = „Hierodule" vielleicht „die den Samen Herausholende" (s. o. S. 507 f.), dafür ließe sich wohl eigentlich nur der Anklang an עקר etc. geltend machen, obwohl unabhängig von mir Herr Landsberger auf dieselbe Etymologie gekommen ist. — „Asche" (s. S. 29, 20) heißt *tumru* doch wohl ganz gewiß nicht, wenn freilich die von mir dafür vermutete Bedeutung „Salz" allem

Anscheine nach auch nicht überall paßt. Da ein Wort gleicher oder ähnlicher Bedeutung wie *tumru i(e)ṣ(ṭ)rānu* zu sein scheint (CT XI, 50, 18 ff. auf 82—8—16, 1), so führen das Ideogramm für beide (KI-BIL) und syr. ܓܘܡܪܐ darauf, unter *tumru* etwas wie „Weihrauch" oder dgl. zu verstehen. In dessen Sphäre gehört das Wort jedenfalls nach allen Stellen hinein. [Nach diesen zu urteilen, dürfte es, statt ein Brennprodukt, brennendes Holz oder dergleichen bezeichnen.] — Zu S. 30, Z. 18 (. . . = *takšē*, parallel *tuāmē* = „Zwillinge") s. CT XXVII, 1, 1 f.; V R 37, 51 ff. = CT XII, 3 u. und V R 22, 53 ff. = CT XI, 37 o. l. ([*A* = *eš*] = *še*[*lāltu*], *ma'*[*dūti*] und *takš*[*ū*]), wonach *takšū* = „Mehrlinge", falls nicht „Drillinge". — Zu S. 31, Z. 44: *ḫarmu* bedeutet zwar nicht „Buhlerei" oder „Hurerei", wie ich zweifelnd übersetzt habe, doch aber „Buhler", als Maskulinum zu *ḫarimtu* „Buhlerin", und nicht etwa „Unheil" (so fragend Ungnad): Proc. Soc. Bibl. Arch. XXXI (S. 62, 3, 8 und 12 und) Tafel VI. — Zu S. 34, Z. 175: Lies: „trat („stieg") auf (s. zu *šaḫāṭu* = „treten auf" CT XX, 2, 14 f.) den Bogen, schoß einen Brandpfeil"! Der *ḫuppu* ist ein großer *sillu*, der *sillu* regenbogenförmig, das „Rohr des *sillu*" ein *tarta*[*ḫu*], d. i. ein Pfeil. S. dazu CT XVII, 44, 80 u. 94 f.; 45, 111 u. 122; und vieles andere. Danach *ḫapāpu* (s. S. 11, Z. 166 und 171; S. 14, Z. 232 und 270) nicht = „sich pressen (niederpressen) auf", sondern „sich (nieder)beugen auf"? Und *Ištar* wirft mit ihrem Bogen einen Pfeil in einer Szene, in der sie nach meinen Feststellungen (s. u.) dem „Bogenstern" am Himmel entspricht! — Zu S. 38, Z. 20: *isā-šu* bedeutet, wie ich auch längst erkannt habe, „seine Kinnbacken". S. dazu jetzt Harri Holma's schon oben genanntes vortreffliches Buch über die *Namen der Körperteile* S. 33 f. Dasselbe Wort *isu* liegt übrigens vielleicht auch vor in dem Gestirnnamen *Is(ṣ, z)-lē*. — Zu S. 40, Z. 39: Für „Himmelsdamm" = *šup(b)uk(ḳ) šamē* lies wohl ohne jede Frage „Aufschüttung", d. i. „Unterbau des Himmels". Auf dem *šup(b)uk(ḳ) šamē* ruht der Himmel. Beachte die Duplikate (Meißner) Bu 89—4—26, 48 (in CT XVIII, 5), K 8665 (ib. 16), K 4181 (ib. 26), wonach *šip(b)kum* (oder *šip(b)ḳu*) = *rikis sippi*, *rikis šamē* im Parallelismus mit *šupuk šamē*, *šupku* = *šipku*, etc., wonach *šipku*, *šupku*, *riksu* und *ḳisru* etc. alle vier den festen Unterbau eines Hauses, eines Berges und sonstiger Dinge, so auch des Himmels, bezeichnen. — *kikkišu* = „Rohrhütte" in S. 53, Z. 21, im Parallelismus mit *iga(ā)ru* „Wand", doch, mit meiner *Kosmologie* S. 391 ff., = „Rohrzaun". Nach CT XIV, 48 links ist es deshalb ein Synonym von *tarba*[*ṣu*] = „umfriedigter Hof". — Statt des von mir verschuldeten „zimmre (?)" S. 53, Z. 24 ist doch gewiß „reiß nieder" = *uḳur* einzusetzen, so daß die ältere Auffassung im wesentlichen wieder zu Ehren käme. Nur soll das Haus des Xisuthros von ihm wohl gewiß nicht zerstört, sondern nur auseinandergenommen werden, um

für den eiligen, vielleicht an einem Tage bewirkten, Schiffsbau alsbald Material zu liefern. Vgl. Kodex *Ḫammurabi* R. XX, 21. — Zu S. 57, Z. 136: *dûr appi* = „Mauer der Nase“, auf die bei einem aus dem Fenster Herausschauenden das Tageslicht fällt, doch wohl nicht = „Antlitz“, sondern wohl eher „Nasenflügel“. Dementsprechend fließen die Tränen eines sich Niederbeugenden auf den *dûr appi*. S. ib. Z. 138. An dieser Erklärung ist ein einstiger Schüler von mir, Oberlehrer Lieberknecht, beteiligt. — Zu S. 58, Z. 157: „Gipfel des Berges“ für *ziḳḳurrat šadi* nicht gesichert; „Gipfel“ heißt *ziḳḳurratu* sonst ja nie, sondern nur „Tempelturm“. Also „Tempelturm“, so daß man sich auf dem Sintflutberg eine Tempelanlage gedacht hätte, oder etwa „Wachtturm“? — *malê*, = „schmutzige Gewänder (?)“ in S. 61 f., Z. 255 und 264 sowie S. 18, Z. 41 und S. 20, S. 41, anscheinend der von mir gegebenen Alternative gemäß irgend etwas dem Körper anhaftendes Schmutziges; denn es kann schon bei der Geburt da sein: CT XXVII, 23, 15 f. und XXVIII, 8, 41. Doch nicht etwa „Schorf“ (an der letztgenannten Stelle steht es zwischen Schweinsborsten, gewöhnlichen Haaren und keinen Haaren an Mißgeburten!) und zu *l-'-'* „schmutzig sein“? Eine solche Übersetzung würde allerdings den Aussatz des Naeman-*Gilgamesch* (s. m. *Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* S. 675 f.) noch mehr dem Original nähern. Anders, aber nicht überzeugend, Holma in *Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon* S. 11 ff. [Es scheint mir jetzt nach immer wiederholter Prüfung der in Betracht kommenden Stellen aus den von Holma verwerteten Texten, aus Sm. 1419 bei Bezold, *Catalogue* S. 1486; CT XVIII, 6, 18 f. rechts, CT XXIII, 34, 22—31 und anderen Stellen hervorzugehen, daß ein *malû* wenigstens annähernd ein Synonym von *uruḫḫu* und *pirtu* ((loses) Haupthaar) ist und etwa „ungeordnetes und ungepflegtes, struppiges oder verfilztes dichtes Haupthaar“ bedeutet. Dabei scheint es mir vorerst durchaus möglich zu bleiben, daß es daneben ein (vielleicht mit diesem *malû* verwandtes) *malû* für ein Kleidungsstück gibt. Für ein solches wären nach Herrn Ehelolf auch *ma-lu*[= KU-„SIḪA“-MU-BU auf Fragment 81—4—28 Rev. 44 (JRAS. 1905 hinter S. 829) und KU-MU-BU, auch = *karru* = „Trauergewand“, und darum wohl auch V R 15, 16 c d, CT XVIII, 11 oben links, h ff. und sonstige Stellen zu beachten.] — In S. 64, Z. 325 f. doch wohl als Übersetzung von *pitru* oder *pitir* wegen *pit(ṭ,d)ru* = KI-KAL „unangebautes Land“ einzusetzen. — „tanz(e)“ oder ähnlich in S. 72, 9 für *sûr* ist völlig gesichert; jedenfalls heißt *sâru* (z. B. auch vom Winde und von der Flut gebraucht) „tanzen, springen“ oder ähnliches. Synonym *nakâpu* = UL(-UL), UL aber = *šamâru*, schon mit Meißner, *Supplement* S. 96, zu syr. ܫܘܪ = „springen“. Vgl. UL = „jubeln“. — Ob nicht schon die Prosodie verbietet, in einem *Giš* für (*ilu*) *GIŠ* auf S. 71 f. das vollständige Äquivalent hierfür

und eine abgekürzte Namensform für ein problematisches „*Giš-gimaš*“ = *Gilgamesch* zu sehen? Wie mir scheint, spricht die Prosodie doch wohl eher für eine Annahme, daß (*ilu*) *GIŠ* lediglich eine abgekürzte Schreibung für (*ilu*) *GIŠ-TU-BAR* (*MAŠ*) = *Gilgameš* ist. — Die Bemerkung zu S. 73, Z. 5, daß Hilprecht's Deutung dieser Zeile Ungnad „nicht ganz einwandfrei zu sein scheine“, dürfte von ungewöhnlicher Milde zeugen. Meines Erachtens ist die Deutung völlig haltlos. — Auf allerlei sich aufdrängende Glossen zu dem Eigennamenverzeichnis auf S. 74 ff. verzichten wir.

Zum Schluß noch eine Bitte an Ungnad: Er erwähnt nur gelegentlich einmal Übersetzungen oder Einordnungen von mir, jedoch fast nur in Fällen, in denen er von mir abweicht. Das muß indes durchaus als sein gutes Recht erscheinen, im Hinblick auf seine generelle, vorhergegangene, oben S. 507 erwähnte Erklärung. Aber in nicht weniger als 6 von den wenigen so gearteten Fällen habe ich selbst meine Auffassung ausdrücklich als nicht unbedenklich gekennzeichnet, und Ungnad, der sie ausdrücklich oder doch implicite als unsicher oder gar sehr unsicher bezeichnet, erwähnt das nicht. Dergleichen erweckt doch leicht eigenartige Vorstellungen von Ungnad's Urteil über meine Arbeitsart, die dieser ohne Frage bedauern würde; und ich bitte ihn daher gewiß nicht umsonst, in Zukunft etwas anders zu verfahren. Zu Derartigem gehört wohl schließlich auch, daß Ungnad über den doch nicht ganz unwichtigen Ersatz des provisorischen Namens „*Eabani*“ für den Freund *Gilgamesch*'s durch *Engidu*, den man zum mindesten vielfach Ungnad zuschreibt, den ich selbst aber bereits in der zweiten Auflage meiner Broschüre „*Moses, Jesus, Paulus*“ (1909) auf S. 12 angekündigt hatte, auf S. 75 f. kein Wort verliert, das meine Priorität anerkennt. Es bedarf natürlich keiner Erwähnung, daß es mir völlig fern liegt, Ungnad deshalb einer bewußten Verschweigung zu zeihen. Und übrigens hat er ja selbst s. Z. in der „*Orient. Literaturzeitung*“ durch Hinweis auf einen Brief von mir an ihn mir die Urheberschaft jener Lesung ausdrücklich vindiziert. Mir liegt in diesem Falle an den Sachen an sich wirklich nichts. Aber das Interesse an einem guten Einvernehmen mit Ungnad nötigte mich dazu, auf sie einzugehen. —

Greßmann setzt für seine Analyse des Epos Ungnad's Bearbeitung in der Hauptsache als für ihn maßgeblich voraus, doch nicht ohne sich gelegentlich, obwohl Laie in der Assyriologie, im Banne eigener Spekulationen über die Resultate des kritischen und gewissenhaften Interpretators kühn hinwegzusetzen. Er verfolgt namentlich den Zweck, über die früheren Erklärungen des Epos, so zuletzt die von mir, hinaus, vor allem auch mit Hilfe anderweitiger Sagen, Märchen und Volksvorstellungen, die Handlungen und Zusammenhänge desselben und seine Entstehung aus Einzelteilen festzustellen und im Anschluß daran meine Arbeiten über

das *Gilgamesch*-Epos in der Weltliteratur als unerhört verfehlt zu erweisen. Ohne Frage ist auch diese seine Arbeit reich an originellen, reich auch an erwägenswerten Gedanken und darum dem Kundigen und Klarsichtigen aufs wärmste zum Studium zu empfehlen. Wie viele aber von seinen Ideen aere perenniores sein werden, das — steht auf einem anderen Brett. Schon oben auf S. 503 konnte ich auf einen beachtenswerten Neuordnungsvorschlag von ihm hinweisen. Gut sind seine Ausführungen über „retardierende Momente" im Epos (S. 177 ff.), scheinen die über die Totenbeschwörung S. 226 o. zu sein. U. a. m. — Nützlich ist es, daß Greßmann auf S. 191 erwähnt und hervorhebt (vgl. Ungnad auf S. 79), daß die Ausgrabungen in *Fāra* bei *Warkā-Erech* meine Identifikation der beiden *Atarḫasīs*-Wohnsitze *Eridu* und *Šurippak* widerlegt haben: *Šurippak* lag auf dem Boden des heutigen *Fāra* nahe bei *Warkā-Erech*, und somit dürfte die Sintflut-Erzählung des erechitischen *Gilgamesch*-Epos die oder eine spezifisch erechitische Sintflut-Erzählung sein. — Greßmann bemerkt (s. S. 123) — übrigens nach dem Vorgange von Otto Weber, *Literatur der Babylonier und Assyrer*, S. 105 — die eigenartigen Beziehungen zwischen einem Passus des *Ira*-Mythus und unserm Epos, aber erklärt sie, jedenfalls in der Hauptsache, — wohl anders als Otto Weber — für rein äußerlich: Der nach jenem Mythus von *Ištar* gesandte Gegner z. B. könne doch nicht der Himmelsstier sein usw. Aber warum soll denn dieser, übrigens doch nicht von *Ištar*, sondern von *Anu* gesandte Stier grade jener Gegner sein und warum in aller Welt denn nicht der Elamiter *Ḫumbaba*? Usw.

Diese für Greßmann typische vorschnelle Argumentation bilde den Übergang zu der größeren Hälfte der Greßmann'schen Ausführungen und Gedanken, die auf Schritt und Tritt die zwingende Macht logischer Beweisführung durch schnell fertige, trotzdem apodiktische bloße Behauptungen, logische Willkür und frei waltende Phantasie ersetzen: so die über *Engidu*'s Bekleidung und Speisung durch die „Hierodule" im Tempel, die nebenbei nach oben S. 507 f. dort nichts zu suchen hat (S. 88); über die allerdings nicht als gesichert betrachtete beabsichtigte Vermählung *Gilgamesch*'s mit der Göttin *Ištar* auf Tafel II (S. 90 und S. 122), die zudem durch Tafel VI anscheinend unvorstellbar wird; über die erbetene Sperrung des Verkehrs zwischen dem Sonnengotte und seiner Geliebten, die freilich vor allem Ungnad (s. o. S. 505) zu verantworten hat (S. 108); über die vermeintlichen Manipulationen von Xisuthros' Gattin an den 7 Broten (S. 141 f.); über deren „Wachbrot"-Charakter und was damit zusammenhängt (S. 140 ff.), trotz auch Ungnad's Übersetzung S. 60, Z. 215, deren völlige Eindeutigkeit Greßmann nur seiner Idee zuliebe zu bestreiten wagt. Das Grandioseste der Art sind aber Greßmann'sche gewiß höchst geniale, leider aber ganz problematische Steinkisten im Besitz des Schiffers des Xisuthros, ausgerechnet für einen — Dammbau durch die tiefen Wasser des

Todes und eine, übrigens gleichfalls ohne Frage genial erfundene, wieder aber völlig problematische, aus 120 Stangen und einem Schiffsmast zusammengefügte, nicht weniger als etwa 3600 m lange Schwebebrücke über die Wasser des Todes. Diese sollen *Gilgamesch* und der Schiffer des Xisuthros konstruiert haben, weil sie zu Schiff nicht zu Xisuthros hinübergelangen konnten (S. 137 f.). Und dabei befinden sich beide nach dem Greßmann'schen Brückenbau und nach ihrer Landung bei Xisuthros fraglos in ihrem Schiff!! Was hat Greßmann — übrigens ohne mich zu erwähnen — aus meinen rein hypothetischen Steinkisten und meinen, ebenso rein hypothetischen — zu einem ganz anderen Zwecke — aneinandergefügten 120 Stangen gemacht! Und ein derartiges Phantasiegebilde will dann Greßmann gar den natürlich harmlos vertrauenden Laien der „*Christlichen Welt*" (Jahrgang 1911, S. 178) als eine glatte Tatsache auftischen!

Vom Geiste der Schnellfertigkeit beherrscht sind nun auch Greßmann's Aperçu's über die von ihm a priori als gegeben betrachtete Komposition des Epos aus lauter einzelnen, ursprünglich völlig isoliert und selbständig gewesenen Episoden: Die Stier-Episode kann nach Greßmann schon deshalb nicht gut von Anfang an die Folge von der Verschmähung der *Ištar* durch *Gilgamesch* gewesen sein, weil diese nach Greßmann ausgesucht grade einen Löwen hätte senden müssen (S. 130), sie, die nebenbei den Stier auch gar nicht schickt, sondern schicken läßt! — Die Reise zu Xisuthros, um das Leben für sich zu erlangen, war nach Greßmann klärlich nicht von Anfang an die Fortsetzung von *Engidu*'s Tod, weil der offenbar höchst verständige und dabei äußerst selbstlose *Gilgamesch* nur für diesen seinen im Grabe, falls nicht auf der Erde modernden Freund, aber doch wohl nicht für sich, den noch Lebenden, einen Dispens vom Tode erstreben konnte (S. 151)! Und dabei ist der erdgeborene *Engidu* nun einmal ein sterblicher Mensch wie irgendeiner, *Gilgamesch* indes ein „Zweidrittelgott"! — Und die „Technik dieser Literaturgattung" (sic!) verlangt es, daß *Gilgamesch* alsbald nach seiner Heimkehr stirbt (S. 144, 178 und 231)! Folglich hat die der Heimkehr folgende Totenbeschwörung durch *Gilgamesch* ursprünglich nicht zur *Gilgamesch*-Sage mit einer Westreise gehört! Demgemäß läßt Greßmann den *Gilgamesch* in der *Christlichen Welt* a. o. a. O. kaltlächelnd alsbald nach der Heimkehr sterben, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren, daß das nur bei Greßmann, nicht aber im Epos steht!

Mit solchen Willkürakten will nun Greßmann den zwingenden Beweis dafür geliefert haben, daß und wie sich im Epos ursprünglich ganz von einander unabhängige Stoffe erst sekundär zusammengefunden haben, daß gar die (!) einzelnen Episoden des Gedichts ursprünglich nicht zusammengehörten (S. 168 f.), derselbe Greßmann, der dabei auf S. 168 nur glaubt, den Beweis dafür hinreichend erbracht zu haben, aber auf der folgenden Seite

doch einmal bescheiden genug ist zuzugestehen, daß sich die Brüche und Nähte nur bisweilen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen! Und dabei doch äußerst anspruchsvoll. Denn eben diese Greßmann'sche mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit genügt nach derselben Stelle völlig zur Lieferung eines unumstößlichen Beweises gegen meine Feststellungen! Meine Feststellungen! Denn ich habe ja, in ein paar Einzelheiten nach dem Vorgange anderer, ausgedehnte systematische Parallelen zwischen dem Epos und dem Jahreslauf der Sonne nachgewiesen und sie mit der Annahme völlig erklärt, daß die Hauptereignisse des Epos wenigstens größtenteils der Reihe nach vom Himmel abgelesen seien und somit von jeher zusammengehört haben. Ob daher Greßmann's vernichtender Schlag grade mich trifft und nicht vielmehr meinen selbstherrlichen Kritiker, dürfte doch wenigstens dem einen oder andern nicht zweifelhaft sein. Und wie seltsam, daß es Greßmann gar nicht eingefallen ist, daß seine herausgetiftelten Unstimmigkeiten zwischen einzelnen Episoden, von denen ich aber mit dem besten Willen nichts sehen kann — ihre schönste Erklärung gerade auch in meiner Theorie finden könnten: Behaupte doch grade ich, daß dem Sagenerzähler und Dichter ein Nebeneinander und Nacheinander, aber nicht ein Wegeneinander unabhängiger Stoffe vom Sternenhimmel aufgezwungen ist. Und warum enthält Greßmann seinen Lesern vor, daß grade meine Theorie speziell auch den vom Himmel auf die Erde herabkommenden Stier nach einer *Ištar*-Episode, grade auch einen danach in die Ferne ziehenden und zurückkehrenden *Gilgamesch* und einen danach wiedererscheinenden gestorbenen *Engidu* völlig erklärt? Das steht alles in meinem Buche, und auch ohne dieses dürfte es einem mythologiekundigen Manne wie Greßmann doch gewiß nicht schwer fallen, grade nach meiner Theorie auch den das Leben suchenden *Gilgamesch* unterzubringen: Entsprechen doch die Episoden mit diesem *Gilgamesch* der Zeit der abnehmenden und wieder zunehmenden Sonnenkraft, was gleichfalls in meinem Buche wenigstens angedeutet ist. Vgl. KB VI, 1 S. 423. Daß Greßmann zudem, trotz S. 200 Absatz 2, für die *Gilgamesch*-Sage gar nicht die Möglichkeit erwägt, daß sich seine vermeintlichen Unstimmigkeiten zwischen einzelnen Episoden einfach im Laufe einer langen mündlichen Tradition sekundär entwickelt haben könnten und schon darum für eine Zergliederung des Epos unverwendbar wären, ist eigentlich erstaunlich, darf aber nicht in Erstaunen setzen. Denn die von Greßmann so hoch geschätzte Widerspruchs- und Unstimmigkeitstheorie beherrscht ja nun einmal heute — oft genug zum Schaden wirklicher Erkenntnis — weite Gebiete der Literarkritik.

Übrigens hält und erklärt es Greßmann nach dem Vorgange anderer für an sich denkbar, daß — wirkliche Beziehungen zwischen Himmel und Epos vorausgesetzt — diese sich aus einer

Einwirkung von Vorgängen am Himmel auf das bereits vorhandene *Gilgamesch*-Sagensystem des Epos begreifen ließen. Aber es sind doch gerade immer Hauptfiguren von Episoden des Epos, die ich am Himmel der Reihe nach wiederfinde. Und darum wäre bei dieser Annahme eine so gewaltige, ganz systematische und schematische Beeinflussung und Umwandlung einer nichtkosmischen *Gilgamesch*-Sage durch einen Zyklus kosmischer Vorgänge oder schon kosmischer Mythen zu statuieren, daß das Ganze in der Hauptsache doch wieder auf meine These hinauskäme, aber mit dem Makel größter und wirklicher Unvorstellbarkeit behaftet.

Mit dem Vorstehenden sind wir bereits in eine Kritik der Kritik Greßmann's über mein „*Gilgamesch*-Epos in der Weltliteratur" eingetreten. Wie vorschnell er sonst urteilen kann, haben wir an einigen Beispielen gezeigt; wie konservativ und wie unzugänglich für Neuerungen er ist, kann aus Anm. 3 auf S. 158 entnommen werden: Auch er hält an der fixen Idee von der Drachengestalt der *Tiāmat* fest, von der wir schlechthin garnichts wissen! Wir werden daher mit einiger Skepsis an seine weitere Kritik hinangehen.

Charakteristisch für den über mich den Stab brechenden Greßmann ist es nun, um dies hier zuerst zu erwähnen, daß er auf S. 185 die ihm bekannt gewordenen oder grade einfallenden Rezensionen gegen mich aufmarschieren läßt, von solchen für mich aber keine Mitteilung macht, charakteristisch, einerlei, ob er nun von solchen Kenntnis hat oder nicht. Im allgemeinen wissen die Theologen ja nichts davon, daß es auch Leute gibt, die ganz anders über mein Buch urteilen, als sie selbst.

Es handelt sich für Greßmann um zweierlei: 1. meinen, übrigens interessanterweise von ihm „äußerst scharfsinnig" genannten, Nachweis zwischen a) dem täglichen und b) dem jährlichen Sonnenlauf einer- und dem *Gilgamesch*-Epos andererseits zu zertrümmern, und 2. meinen Nachweis von Beziehungen zwischen diesem und alt- und neutestamentlichen, sogenannten historischen und anerkanntermaßen sagenhaften, Geschichtensystemen. Für 1a mußte Greßmann, wenn möglich, meine Ost- und meine Westreise *Gilgamesch*'s, jedenfalls aber éine von ihnen à tout prix beseitigen. Das erstere vermag nun selbst Greßmann nicht. Er muß auf S. 165 zugeben, daß *Gilgamesch*'s Reise zu Xisuthros dem Wege der Sonne folgt. Ja, er nimmt weiter auch als wahrscheinlich an, daß die „Mündung der Ströme", an der Xisuthros wohnt, wenigstens ursprünglich mit dem die Erde umgürtenden Okeanos identisch ist (S. 164). Daß dann aber, wie ich gezeigt habe, die einzelnen Lokalitäten der Reise sich so ungesucht und vollkommen, wie nur irgend möglich, in die Geographie des Gebiets zwischen Babylonien und dem äußersten Westen einfügen, wird mit der Greßmann eigenen Konsequenz als irrelevant behandelt. Nach wirklichen Gründen gegen meine Lokalisierungen sucht man

völlig vergeblich. Bezüglich des Ostzuges *Gilgamesch's* zum Zedernberge gegen den Elamiter *Ḫumbaba* aber, den doch wohl auch Ungnad implicite in S. 25 C, (3) anerkennt (vgl. auch S. 77), erklärt Greßmann (S. 112), der Zedernberg sei nun einmal der Amanus im Westen bezw. Nordwesten, und der Name *Ḫumbaba* erinnere weniger an den elamitischen Gottesnamen (!) *Ḫumba*, als an den in Syrien auftauchenden *Κομβάβος*. Ohne Zweifel. Aber Greßmann selbst gesteht zu (S. 111 Anm. 6), daß *Ḫumbaba* und der, übrigens erst viele Jahrhunderte später erwähnte *Κομβάβος* außer dem Namen nichts gemein haben, und ignoriert dabei frischweg, daß ich auf einen Zedernberg auch im Osten und ausgesucht auf genau einen alten Personennamen (!) *Ḫumbaba* grade im elamitischen Susa im Osten hinweisen konnte! Er ignoriert ebenso fahrlässig, daß ich in demselben Osten, wo nach meiner Annahme die Göttin *Irninī*, die Göttin von Erech, auf dem Zedernberge im Bereich *Ḫumbaba's* wohnen soll, einen *Ē-ana*-Berg aufgezeigt habe, während sie sonst in Erech im Tempel *Ē-ana* wohnt! Was soll man zu einem derartigen Verfahren sagen? So steht es mit Greßmann's Argumentation gegen den Parallelismus zwischen dem täglichen Sonnenlauf und dem Epos!

Für den zweiten Gegenbeweis ist die Methode die in den Kritiken gegen mich übliche: Obwohl es bei Beweisen für Beziehungen zwischen je zwei Dingen allein auf den Nachweis verhältnismäßig weitgehender Ähnlichkeiten ankommt und dabei natürlich Unähnlichkeiten garnicht zu berücksichtigen sind, werden alle Unähnlichkeiten aufs kräftigste unterstrichen und frappante Analogien verschwiegen, wobei dann auch gelegentliches Nichtwissen Greßmann's mithilft, Jensen zu Fall zu bringen: Greßmann fragt, gewiß zur lebhaften Genugtuung seiner Laienleser (S. 156), warum ich die *Ištar* der fünften und sechsten Tafel grade mit dem Sirius, warum nicht, wie man doch erwarten sollte (!), mit der Virgo kombiniere? Nun, weil uns ja, wie jeder Assyriologe, z. B. auch Ungnad, Greßmann hätte sagen können, weil uns ja so unmißverständlich wie nur möglich bezeugt ist, daß der im Monat Ab heliakisch aufgehende „Bogenstern", den Astronomen nur mit dem Sirius identifizieren zu können glauben, die *Ištar* ist! [Und weil wir jetzt wissen, daß wenigstens die Spica in der Jungfrau, wenn nicht gar diese selbst, der Göttin *Šala*, der Gemahlin des Wettergottes *Adad* gehört (CT XXXIII, 2, 10) und andererseits irgendwelche Beziehungen zu *Ṣarpānitu*, der Gemahlin des *Marduk-Bēl* von Babylon hat, aber nicht zur *Ištar* von Erech (s. l. c. 1, 11 und dazu z. B. Thompson, *Reports of the Magicians* Nr. 153 Rev., 2).] Etwas schmerzlich für Greßmann. Gleichwohl oder vielmehr deshalb wird es ihn aber interessieren, daß es noch einen zweiten „Bogenstern" gibt, der aller Wahrscheinlichkeit nach in der Nähe unserer Spica in der Virgo steht, aber uns freilich meines

Wissens bis jetzt noch nicht als eine Manifestation der *Ištar* bezeugt ist.

Nun gehen aber am Himmel nacheinander heliakisch auf: 1. der Beteigeuze, im Jäger Orion, bei den Assyro-Babyloniern der „Pfeilstern“ und Stern des Jagdgottes *Nin-ib*, 2. der Prokyon, bei den Assyro-Babyloniern *Dāpinu*, der „Furchtbare“ („Gewaltige“) genannt, und 3. der Sirius, der Bogenstern der Assyro-Babylonier und eine Erscheinungsform ihrer Göttin *Ištar*, der Göttin mit dem Bogen; und im Epos treten nacheinander auf und treten dabei in Beziehung zu *Gilgamesch*: 1. ein Jäger, 2. der Elamiter *Ḫumbaba*, der *Dāpinu*, „Furchtbare“ („Gewaltige“) genannt, und 3. die Göttin *Ištar* [die dann, nebenbei, mit dem Bogen einen Brandpfeil abschießt]. Man wird jetzt darauf gespannt sein zu erfahren, was denn nun der auf und gegen alles gehende Greßmann vorzubringen hat, um auch diese Sequenz-Parallele, eine der Grundlagen meiner Untersuchungen, zu eliminieren. Nun — er ignoriert sie einfach, genau so, wie andere oben erwähnte Tatsachen, die ihm unbequem sind, und wendet sich lieber einer mehr Scheinerfolge versprechenden Einzelkritisiererei an anderen an sich belanglosen Parallelen zu! Wir haben aber wahrlich allen Grund, auf der Wichtigkeit grade auch dieser Parallele zu bestehen, und halten es deshalb für angezeigt, sie hier um zwei neue Glieder nach rückwärts zu verlängern: Nach oder, weit eher, vor *Gilgamesch*'s Zusammentreffen mit dem Jäger träumt jener zuerst von einem Stern oder vielleicht besser Gestirn (da er oder es nämlich mit einer Heerschar verglichen wird) und dann von einem Manne, mit denen er ringt, die beide auf den — Hirten — *Engidu*, seinen späteren Freund und jedenfalls uns allein bekannten Bruder, gedeutet werden, auf *Engidu*, der *Anu*, dem Himmelsherrn, gleicht. Und am Himmel gingen vor dem dem Jäger entsprechenden Beteigeuze heliakisch auf: die Plejaden, mit dem sumerischen Namen *Mul(-mul)*, der jedenfalls als „Stern“ oder „Gestirn“ gedeutet werden konnte, und danach das Sternbild des „treuen Hirten des Himmels oder Himmelsherrn *Anu*“, zu dem wir in Übereinstimmung mit Kugler jedenfalls auch $\beta$ tauri (und wohl auch noch $\gamma$ geminorum) rechnen dürfen. Somit haben wir nunmehr im ersten Teil des Epos nicht weniger als fünf Stücke, die mit einer entsprechenden Sequenz heliakischer Aufgänge von fünf Sternen oder Gestirnen in genauem Parallelismus stehen. Und diese fünf, von mir mit Hauptfiguren in den Episoden des Gedichts kombinierten Gestirne: Plejaden, $\beta$ tauri, Beteigeuze, Prokyon und Sirius — sind insgesamt babylonische Normal- und Zeitgestirne, von denen vier — nämlich die fünf außer Prokyon — nach einem babylonischen „Astrolab“ alle grade etwa einen Monat nacheinander aufgingen, und alle fünf, dazu auch noch $\gamma$ geminorum, gehören zu den allerauffallendsten Gestirnen ihrer Himmelsregion! Wird auch angesichts z. B. dieser

Entsprechungen Greßmann in alle Zukunft hinein der Wahrheit zuwider behaupten dürfen, daß die von mir behauptete Parallele in der Reihenfolge zwischen Sternenhimmel und Epos nicht vorhanden sei, daß sich allen Analogien unüberwindliche Bedenken entgegenstellen (S. 157), daß eben an keinem Punkte die angeblichen Analogien einer Kritik standhalten (S. 165 A. 4)? Wird diesen Entsprechungen gegenüber ein so fadenscheiniges Argument von ihm dauernd in Kraft bleiben, daß in meinen Parallelisierungen mehrere Lücken klaffen (S. 156), die zudem vielleicht nur deshalb noch nicht ausgefüllt sind, weil ich an meine Kombinationen etwas höhere Anforderungen stelle, als sie Greßmann an die seinigen zu stellen für nötig hält? Wird auch angesichts dieser Parallelen Eduard Meyer weiter von meinen „wilden Phantasien“ reden dürfen? [Inzwischen ist in CT XXXIII, 1 ff. ein neuer astronomisch-astrologischer Text von fundamentaler Bedeutung veröffentlicht worden, der meine, und speziell auch die oben gestreiften Kombinationen über die Ursprünge des Epos in überraschender Weise bestätigt. Ich hatte ja einerseits festzustellen oder wahrscheinlich zu machen versucht, daß *Gilgamesch*'s Zug gegen *Ḫumbaba* ihn nach Elam im Osten führt und die Heimholung der nach Elam gebrachten *Ištar* zum Zweck hat, sowie, daß *Gilgamesch*'s Reise zu Xisuthros westwärts geht, und daß er auf dieser Reise die Skorpionriesen im *Amurru*-, d. i. Libanon-Antilibanon-Lande trifft. Andererseits soll nach meinen Darlegungen wegen der gleichen Stellung im System jener *Ištar* von Erech im Epos am Himmel ein „Bogenstern“, und zwar der Sirius, entsprechen und, wie man bereits lange vor mir behauptet hat, den Skorpionriesen des Epos der Skorpion am Himmel. Es soll also nach meinen Schlußfolgerungen ein am Himmel wiedererscheinender Bogenstern im Epos als die *Ištar* auftreten, die nach einem Aufenthalte in Elam von dort zurückgeführt wird, und der am Himmel wiedererscheinende Skorpion als die Skorpionriesen im *Amurru*-Lande. Greßmann hat, wie wir größtenteils sahen, auch diese Schlußfolgerungen in der oben beleuchteten Weise abgetan. Wir wissen jetzt aber folgendes: a) Unser Bogenstern heißt *Ištar*, die Elamiterin (CT XXXIII, 2, 7), und eben die *Ištar*, deren Auftreten im Epos ich auf das Wiedererscheinen dieses Bogensterns zurückführen mußte, spannt im Epos nach ihrem Auftreten den Bogen und schießt einen Brandpfeil! Vgl. o. S. 509. Und b) In der Gegend des Skorpion am Himmel stehen zwei Gestirne (CT XXXIII, 3, 28 und 5, 23), die nach V R 46, 33 dem Gotte *Amurru*, dem Gotte des *Amurru*-Landes, gehören, d. h. im Grunde genommen mit ihm identisch sind! Was der neue, unschätzbare Text CT XXXIII, 1 ff. noch weiter grade für mich bedeutet, indem er z. B. durch Bestätigung einer von mir s. Z. vermuteten Schreibung, wieder gegen Greßmann (S. 165 Anm. 4), zeigt, daß dem Schiffer des Xisuthros und seinem Schiff an der dafür zu erwartenden Stelle

am Himmel in der Tat ein *Makurru*, eine Art Boot oder Schiff, entspricht (CT XXXIII, 3, 34), oder indem er eine eigenartige Illustration bringt zu einer von mir zu erweisenden Verwandtschaft zwischen dem *Adapa*-Mythus und einem Stück des *Gilgamesch*-Epos (nämlich in CT XXXIII, 2, 43!), das kann ich hier nur andeuten.]

Leider reicht der Raum nicht hin, Greßmann noch weiter auf seinem Siegeszuge gegen die Astralmythologie im *Gilgamesch*-Epos zu folgen, einem Siegeszuge, auf dem die Scheinsiege ebenso wie vorher durch bloße Posaunenstöße gewonnen werden. Doch muß ich es noch aussprechen, daß Greßmann auf S. 165 in Anm. 4 mit anscheinend gutem Rechte erwähnt, daß ich in dem Schiffer des Xisuthros irrtümlicherweise einen „Propheten" gesehen und deshalb einen irrigen Schluß bezüglich eines Parallelismus zwischen Himmel und Epos gezogen habe. Im übrigen hätte Greßmann aus S. 19 der dritten Auflage meines „*Moses, Jesus, Paulus*", verglichen mit den früheren Auflagen, ersehen können, daß ich selber diesen Schluß nicht mehr als verwertbar für meine Kombinationen und Beweise betrachte! Indes — was bedeutet das gegenüber dem Ganzen?

Wir kommen nun zu Greßmann's Besprechung der Nachwirkungen des Epos in der assyrisch-babylonischen und in der fremden Literatur. Er erkennt dessen Nachwirkungen in der assyrisch-babylonischen Omen-Literatur an (S. 182), Nachwirkungen, die von Zimmern in *Z. f. Assyriologie* XXIV, S. 166 ff. aufgezeigt seien, der aber freilich in einer Anmerkung zur ersten Seite des genannten Artikels ausdrücklich darauf hinweist, daß ich es war, der auf diese Tatsache erstmalig aufmerksam machte! Davon verlautet bei Greßmann natürlich nichts. Derselbe Greßmann erkennt ferner (S. 183) an, daß Zimmern eine Nachwirkung des Westzuges *Gilgamesch*'s auf ein Orakel an *Aššurbānaplu* festgestellt habe, hält es aber natürlich für überflüssig zu erwähnen — denn er hat ja frisch und frei vorher den Ostzug mit einer Gewalttat beseitigt —, daß ich ähnliches für diesen Ostzug vermutet habe. Die Unparteilichkeit hätte aber doch wohl eine, wenn schon abweisende, Bemerkung auch darüber verlangt.

Derselbe Greßmann gesteht, mit der goldenen wissenschaftlichen Inkonsequenz all' seiner gelehrten Bundesgenossen — übrigens mit vollstem Recht — weiter auch die große Wahrscheinlichkeit einer Einwirkung des Epos auf die Alexander-Sage zu. Hier gibt es für ihn frappante parallele Einzelheiten in beiden Sagen, die wohl die Einwirkung erweisen, darunter (S. 184) die famosen — Steinkisten als Material für einen Dammbau durch die Wasser des Todes, die ja aber eine glatte Erfindung Greßmann's sind, ja — ein netter circulus vitiosus — grade durch die Alexander-Sage unwiderleglich werden sollen (S. 137). Und dabei kommen in der Alexander-Sage Steinkisten wirklich zur Verwendung, nicht

aber die Greßmann'schen Steinkisten im *Gilgamesch*-Epos! Das ist mein Kritiker Greßmann!

Und dann kommt Jensen vor sein Hochgericht.

Greßmann's erster Trumpf gegen mich, den auch er mit verblüffender Sicherheit auf den Tisch wirft, ist die in den Scheinkritiken gegen mich immer wiederkehrende, schlechthin unbeweisbare apodiktische Behauptung, nur Einzelsagen wanderten von Volk zu Volk, aber niemals Sagenkomplexe. Dies schreibt Greßmann mit überzeugungsfreudiger, jeden Widerspruch ausschließender Sicherheit auf S. 185 Mitte im Hinblick auf den zu erwürgenden *Gilgamesch*-Propheten. Aber auf S. 185 oben, ein paar Zeilen vorher (!), erklärt ebenderselbe Greßmann: „Jedenfalls sind wohl die Juden [ausgerechnet die Juden!] die Vermittler, die den [den!] Stoff der babylonischen Dichtung [gemeint ist unser *Gilgamesch*-Epos!] überall im vorderen Orient verbreiteten". (!) Demgegenüber ist es ja wahrlich nur eine lächerliche Bagatelle, wenn Greßmann auf S. 184, also unmittelbar vorher, als erwiesen annimmt, daß in der Alexander-Sage mehrere Episoden des Epos zusammengeblieben sind!

Auch im übrigen geht's ganz nach Schema F der Anti-*Gilgamesch*-Kritiken, und Greßmann darf sich nicht rühmen, etwa als erster ein Brennus-Schwert in die Wage geworfen zu haben. Vor allem: Das in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen anscheinend nicht Wiederkehrende wird mit einem „Ecce homo" in die Höhe gehoben, die Fülle der für jeden Unvoreingenommenen auffälligen Parallelen aber ignoriert und als gänzlich wertlos ohne weiteres und unbesehen auf den Kehrrichthaufen geworfen. Es fehlen anscheinend oder wirklich allerlei wichtigere Motive. Also besagen schon deshalb die langen Parallelreihen nichts. Daß Sagen bei ihrer Wanderung Einbußen und Umbiegungen erleiden, erleiden müssen, übersieht Greßmann natürlich, derselbe Greßmann, der diese Binsenwahrheit auf S. 200 für die Sintflutgeschichte ebenso begreiflicherweise berücksichtigt! Und solche Einbußen und Umbiegungen zeigt nun in der Tat so deutlich wie möglich auch die Alexander-Sage, in der Greßmann unbedenklich, trotz nur weniger Parallelen, Entlehnungen aus dem Epos zugibt! Aber hier sind sie natürlich ganz belanglos. Wo bleibt da wiederum die Konsequenz wissenschaftlicher Logik?

Und wo bleibt sie, wenn Greßmann als etwas weiteres, das sonderbarerweise meine Resultate illusorisch machen soll, mir allen Ernstes vorwirft (S. 186), daß ich mich mit dem Epos, wie es uns vorliege, als einer Grundlage meiner Untersuchungen begnüge und nicht berücksichtige, daß dies doch eine Geschichte, eine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte, habe? Aber, wenn ich feststellen zu können glaube, daß grade unser Epos jedenfalls im wesentlichen überall als Quelle der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen durchblickt, und gelegentlich sogar dessen Wortlaut, warum soll

ich mich denn entsagungsvoll bescheiden und auf dessen Verwertung verzichten? Und nun muß man wieder hervorheben, daß Greßmann die Abhängigkeit nicht etwa nur der Alexander-, sondern auch der israelitischen Sintflutsage rückhaltlos anerkennt — auf Grund grade und nur unseres *Gilgamesch*-Epos. Etwas vorsichtiger müßte doch ein Kritiker sein. [Übrigens läßt sich aus der Purim-Esther-Sage schon für Babylonien eine andere Gestalt der *Gilgamesch*-Sage erschließen, die z. T. zwischen ihrer im *Gilgamesch*-Epos vorliegenden Gestalt und ihren Absenkern in Syrien und Indien, Israel, Griechenland, Rom und bei uns steht. Das ist natürlich für unsere Hauptfrage ganz gleichgültig, verdient hier indes bei seiner sonstigen Wichtigkeit eine Hervorhebung. Gegen mich dürfte aber doch wohl selbst Greßmann eine solche Tatsache nicht ausnutzen können.]

Was Greßmann auf S. 186 f. darüber sagt, daß uns viele Lücken im Text größere Partien des Epos vorenthalten, deren Einfügung nach etwaigen einmal neu gefundenen Fragmenten meine Argumentationen nicht etwa nur hinfällig machen könne, nein, sogar hinfällig machen *werde*, daß die Übersetzung auf Schritt und Tritt zweifelhaft sei, daß die Reihenfolge der Ereignisse bedenklichen Schwankungen unterliege, und daß schon deshalb meinem Gebäude das Fundament fehle, das sieht ja äußerst gefährlich aus, hat aber in Wahrheit nur den Wert von nichtigen Scheinargumenten. Ich frage Greßmann: Ist er sich dessen *wirklich* garnicht bewußt, daß über die *Haupttatsachen* und *Hauptmotive* des uns erhaltenen Epos, auf denen meine Zusammenstellungen beruhen, weder in bezug auf ihre Deutung noch in bezug auf ihre Anordnung bei den Assyriologen irgend ein Zweifel besteht und — auch bei Greßmann nicht? Ist er sich dessen *wirklich* nicht bewußt, daß wir ohne jede Frage den allergrößten Teil der Hauptereignisse des Epos *wirklich kennen*? Daß wir es soweit kennen, daß — Greßmann selber das *uns* vom Epos *Bekannte* ohne jedes Bedenken seinen *eigenen* Erörterungen auch über den *Zusammenhang* zwischen den einzelnen Episoden und seiner *eigensten*, schnell fertigen anatomischen Zergliederung und Zerlegung in vermeintliche Urbestandteile zugrunde legen konnte und mit gutem Rechte durfte? Der Himmel bewahre eine ernsthafte Theologie davor, daß eine derartige Leichtfertigkeit noch lange ungestraft ihr Schwert *für* die Theologie schwingen darf.

Bei meiner Zusammenstellung des Epos mit israelitischen Sagen stelle ich nun, um ihre Ähnlichkeit mit einander aufzuzeigen, jeweilig grade nur die einzelnen *Ähnlichkeiten* zusammen, indem ich natürlich das Unähnliche ignoriere, und lege dann ein Hauptgewicht darauf, daß diese Ähnlichkeiten auf den zwei Seiten in *wesentlich* derselben Reihenfolge erscheinen. Da ich nun aber bei diesen Parallelisierungen nicht grade *genau* alle Episoden des Epos und alle Episoden der israelitischen Sagen verwenden

kann, weil das Epos bei seinen Wanderungen und seiner Ausbreitung überall dem Gesetz der Veränderung unterworfen gewesen ist und dabei auch einerseits Einbußen und andererseits Erweiterungen erfahren hat, so soll von einer gleichen Reihe der Ereignisse nicht gesprochen werden können und der Umstand, der mir sehr wichtig erscheint, irrelevant sein (S. 188)! Wieder ein Scheinargument, ein Argument, das doch nur allenfalls vorgebracht werden dürfte, wenn nicht die Hauptmasse des Epos nun einmal wenigstens in einer Reihe von israelitischen Sagen Episode für Episode vertreten wäre: Jakob-, Moses-Aaron-, Saul-Samuel-, Elisa-Elias-, Jesus-Johannes-, Paulus-Ananias-Sage. Und im übrigen genügt es völlig, daß das, was ich vom Epos mit Stücken von israelitischen Sagen zusammenstelle, darin in wesentlich oder genau gleicher Reihenfolge wiedererscheint. Greßmann freilich erhebt nun, um die Bedeutung dieses Tatbestandes nach Möglichkeit abzuschwächen, gegen seinen einstigen Lehrer, übrigens nach dem Vorgange vieler anderer, den anscheinend niederschmetternden Vorwurf (S. 188), daß ich, um die richtigen, gewünschten Parallelen zu erhalten, was sich meiner Theorie nicht anschmiege, nicht nur unterdrücke, sondern bisweilen auch umstelle oder „umdichte"! Es ist mir in Ermangelung eines von Greßmann gegebenen Beispiels einer Unterdrückung durch mich völlig unklar, was er mit diesem seinem Ausdruck eigentlich meint. Denn die Selbstverständlichkeit, daß ich in Paralleltabellen nichts von solchem bringe, was von einander abweicht, ist doch wohl keine Unterdrückung. Was aber die anderen schweren Vorwürfe anlangt, so nenne ich sie mit Recht unerhört leichtfertig, weil sie lediglich zeigen, wie oberflächlich sich Greßmann mit meinen Parallelreihen und meinen Arbeiten überhaupt auseinandergesetzt hat: Weil ich bei Gegenüberstellung von jeweilig Gleichartigem im Epos und in einer israelitischen Sage in meinen Parallelreihen die Reihenfolge in dieser Sage einfach ändern mußte, sobald sie mit der der entsprechenden Stücke im Epos nicht übereinstimmt, weil ich, wo in einer israelitischen Sage eine Episode oder Einzelheit auf zwei des Originals zurückgeht, weil ich dann jene eine Episode zweimal bringen mußte, weil für mich ein „der wüste" genannter Berg, zu dem man durch die Wüste hingelangt, „Wüste" ist, darum trifft mich der für einen Gelehrten schwerste Vorwurf tendenziöser Umstellung und Umdichtung! Es wäre für Greßmann's gutes Gewissen besser gewesen, wenn er wenigstens hier nicht in das Horn seiner Kollegen gestoßen hätte. Im übrigen zeigen auch diese Krittelei-Versuche an Einzelheiten, wie hilflos und verlegen auch Greßmann dem Gros meiner Parallelen gegenübersteht.

Was Greßmann am Schluß seiner Ausführungen noch als höchst gravierende Dinge brandmarkt, geeignet, meine Theorie a limine zu Fall zu bringen, sind: a) ein von mir angenommener, nach Greßmann „durchgängiger" Personenwechsel, der in Wirk-

lichkeit einfach eine Greßmann'sche, d. h. tendenziöse Übertreibung ist. Die von mir angenommenen Personenverwechslungen halten sich in Wahrheit zumeist in bescheidenen, übrigens den israelitischen Sagen im wesentlichen gemeinsamen Grenzen, erklären sich zudem in der Hauptsache völlig zureichend aus einem ganz natürlichen Bestreben, den Hauptfhelden der Sage zum Hauptfhelden aller Episoden zu machen, und sind noch dazu für den Sagenkundigen absolut nichts Neues; b), daß ich keine Gründe für die von mir behaupteten Entwickelungen der *Gilgamesch*-Sage habe. Wer das sagt, kennt einfach meine Arbeiten nicht. Und Greßmann kennt sie in der Tat nicht, wie sich unten an einem lehrreichen Beispiele zeigen wird. Wo ich das von Greßmann Vermißte in wichtigeren Fällen tun konnte, mit gutem Gewissen tun konnte, habe ich es getan, aber freilich ohne Frage weit, weit seltener, als Greßmann es getan haben würde. Auch war ich nirgends verpflichtet, eine Erklärung für Erscheinungen zu wissen, solange der mangelnde Grund kein Gegengrund gegen meine Theorie zu sein schien. Und — als ob selbst ein Greßmann z. B. auch nur in irgend einem Falle die nicht minder starken oder noch stärkeren Abweichungen der Alexander-Sage von den damit auch von ihm zusammengestellten Stücken des Epos erklären könnte und zu erklären für nötig hielte! Könnte er das übrigens, dann wäre er kein irgendwie ernst zu nehmender Gelehrter, sondern ein Wahrsager und Hellseher, oder ein Übermensch. Zuletzt aber führt Greßmann als etwas, was meine Theorie zu Fall bringe, an: die allgemeine Verschwommenheit, in die alle Ereignisse und Gestalten aufgelöst würden. „Alles Charakteristische wird solange verallgemeinert, bis es überall in der Welt seine Parallele hat. Wenn in zwei Erzählungen Lebewesen geschildert werden, die geboren werden oder sterben, die reden oder handeln, kommen oder gehen, heiraten oder sich befreunden, so wird man um dieser alltäglichen Einzelheiten willen, und wenn ihrer tausend und noch mehr wären, niemals eine Abhängigkeit der einen Geschichte von der anderen behaupten dürfen . . . ." Hier verzichte ich auf jede irgendwie motivierte Entgegnung. Denn was Greßmann mir in diesen Worten zu imputieren wagt, das hat wieder mit meinem Buche nichts zu tun. Dergleichen Zusammenstellungen oder gar lediglich Zusammenstellungen derart nur wegen der Natur des Zusammengestellten, habe ich einfach nicht gebracht, sondern statt deren wahrlich übergenug Parallelisierungen von Dingen, die kein Mensch außer Greßmann und seiner Partei für derartige Alltäglichkeiten erklären könnte. Denn wären sie es, dann bestände das *Gilgamesch*-Epos und genau so die israelitische Sagenwelt größtenteils aus lauter Greßmann'schen Alltäglichkeiten der genannten Art! Auch hier ist mein Gewissen völlig rein, so rein, wie ich es von Greßmann erwarte, der mir einen solchen Vorwurf macht. Und hätte ich

auch nur dergleichen mit einander in Parallele gebracht (was ich aber wahrlich nicht getan habe), — die Parallelität der Systeme hätte selbst dann den Charakter der Zufälligkeit ausgeschlossen.

Mit wie leichtem Sinn Greßmann über Tatsachen hinwegschreitet, das muß ich nun zum Schluß noch an etwas illustrieren, mit dem Greßmann ohne Frage, übrigens immer wieder nach dem Vorgange anderer, gewiß einen gewaltigen Eindruck gemacht hat, indem er indes die Tatsachen in ungewöhnlicher Weise entstellte. Da setzt sich in meinem „*Moses*, *Jesus*, *Paulus*" eine Parallele zwischen Stücken der Moses-Sage und der *Gilgamesch*-Sage aus etwa **25** Absätzen mit je einer oder zwei oder noch mehr Parallelen zusammen, und eine zwischen anderen Stücken der Moses-Sage und der im Epos erzählten Sintflutsage, sowie den der Sintflut vorhergegangenen Plagen, aus etwa **30** solchen Absätzen. Zu solchen Parallelen gehören nun auch *Engidu*'s vermutliche — übrigens auch stets nur als solche von mir bezeichnete — Flucht in die Wüste und die Mosis nach Midian nebst seiner Wanderung zum Horeb, weiter die vermutliche Entführung und Heimführung der Göttin *Ištar* aus Elam und die Wiedererlangung von Mosis Weib Zippora, sowie der, von mir höchst wahrscheinlich, nein gewiß mit Unrecht einmal vermutete „Propheten"-Charakter des Schiffers des Xisuthros und der des Bileam. Greßmann hält meine erstgenannten beiden Vermutungen für schwerlich richtig und die dritte für falsch. Ergo fallen nun nach ihm von meinen 25 Parallelsätzen oder — was für Greßmann merkwürdigerweise dasselbe ist — 25 Parallelen 5 + 3, also 8, welche die genannten Vermutungen voraussetzen, somit der vierte Teil, ohne weiteres hin (S. 187 Anm. 1 und 3). Das scheint allerdings ein tödlicher Streich. In Wirklichkeit aber wird es aus dem eben Bemerkten jedem, der meine Parallelreihen auch nur ganz oberflächlich kennt, alsbald klar, daß hier ein Trugschluß zustandegekommen ist, an dem besonders Greßmann's höchst mangelhafte Vertrautheit mit seinem corpus delicti die Schuld trägt. Denn in Wirklichkeit liegt die Sache vielmehr so: Falls Greßmann mit seinen 3 Beanstandungen Recht hätte, aber nur dann, würden von einem Ein- bis Mehrfachen von etwa 25 + 30 grade nur drei Parallelen hinfällig, da sie nur auf jenen 3 Vermutungen basieren, also etwa der **30**ste Teil meiner Parallelen! Ganz abgesehen davon, daß Mosis Flucht und die Rückkehr seines Weibes zu ihm, wie ich passim in meinem „*Gilgamesch*-Epos" gezeigt habe, wenigstens als israelitische *Gilgamesch*-Motive durch eine lange Reihe biblischer Sagen völlig gesichert sind, und ganz abgesehen davon, daß sie als Bestandteile von *Gilgamesch*-Sagen auch durch eine syrische und durch indische *Gilgamesch*-Sagen aufs allerdeutlichste nachweisbar werden. Daß ich in der dritten Auflage meiner Broschüre „*Moses*, *Jesus*, *Paulus*", vom Jahre 1910, die also Greßmann hätte einsehen können, einen Propheten-Charakter des Xisuthros-

Schiffers ganz aus dem Spiele lasse, erwähne ich nur nebenbei. D. h., Greßmann hätte, falls er sich in meine Beweisreihen mit der nötigen Objektivität wirklich versenkt hätte, statt auf den ersten Anhieb alsbald den vierten Teil, genau und gerade eigentlich nichts zu streichen gehabt.

Und nun nach dem Drama noch ein fröhliches — nein, ein schmerzliches Satyrspiel. Nach S. 189 ermangeln alle meine Vergleichspunkte des Charakteristischen und darum der Beweiskraft — wie unmittelbar ersichtlich, unter allen Umständen eine ungeheuerliche Übertreibung! Denn daraus würde ja, wie schon oben gesagt, folgen, daß die israelitischen Sagen in der Hauptsache so gut wie nichts Charakteristisches enthalten! Und nach S. 188 Anm. 4 waren die wirklich stichhaltigen Analogien schon vor mir bekannt — eine gleichfalls überkühne Behauptung, wie alsbald klar werden wird. Denn: vor mir bekannt war außer unzähligem anderen Charakteristischem auch nicht die von mir aufgestellte Analogie zwischen den 7 Spreujahren des Epos und den 7 Hungerjahren der Jakob-Sage, und diese hält nun derselbe Greßmann, der später S. 188 f. drucken läßt, auf S. 131 (A. 6) kurioserweise für doch wohl nicht zufällig, indem er dabei sogar, mit unerklärlicher Inkonsequenz, eine Rekonstruktion des *Gilgamesch*-Textes durch mich für noch gesicherter hält, als ich selbst sie an sich jemals halten dürfte, eine Rekonstruktion, ohne deren Berechtigung die Vergleichung aber hinfällig würde. Aber mehr noch: Greßmann vergleicht auch den Stier, der die „Spreujahre" verursacht, mit den 7 Kühen vor den Hungerjahren der Jakob-Sage und ein von mir erschlossenes Sammeln für die 7 Spreujahre mit dem für die 7 Hungerjahre. Dabei schweigt er aber freilich davon, daß ich bereits genau dasselbe in meinem Buche getan habe, kennt also — was ich für staunenswert halte — nicht einmal hier mein Buch, obwohl er es in Grund und Boden stampft, gibt sich nicht einmal die kleine Mühe, darin nachzusehen, ob die Greßmannschen Kombinationen nicht etwa schon bei Jensen stehen, zeigt jedoch andererseits am eigenen Leibe die zwingende Logik meiner Parallelisierung und zugleich, wie keck er auf S. 188 f. zu meinem Schaden zu übertreiben wagt. Aber ganz speziell: Wenn auch Greßmann die Kühe der Joseph-Sage mit dem Stier des *Gilgamesch*-Epos zusammenbringt, so hätte er das nie ohne weiteres tun dürfen und gewiß auch nicht getan. Er tut es — lediglich wegen der gleichen Stelle im System und rechtfertigt so durch eine eigenste Tat die von ihm gleichwohl restlos verdammten Methoden und Resultate von P. Jensen!

Wenn Greßmann aber diese bereits von mir gezogenen Parallelen auch zieht, ziehen zu dürfen glaubt, dann stehen wir hier wortlos, sprachlos vor einer neuen, kaum zu überbietenden Inkonsequenz: Vor dem Stier das vergebliche Liebeswerben der *Ištar*, vor den auch nach Greßmann entsprechenden Kühen das vergeb-

liche Liebeswerben von Potiphars Weib; vor jenem Liebeswerben der Kampf gegen *Ḫumbaba*, bei dem sich die Liebesgöttin der Stadt des Helden befindet, der Kampf mit der vermuteten bezw. erschlossenen Befreiung einer gefangenen Göttin, vor dem anderen Liebeswerben der Sichem-Kampf mit der Heimholung der vorher vergewaltigten Dina; und vor der *Ḫumbaba*-Episode *Gilgamesch*'s Träume von den Kämpfen mit dem Stern oder Gestirn wie eine Heerschar des Himmelsherrn und mit dem Manne, danach Zusammentreffen *Gilgamesch*'s mit dem haarigen *Engidu*, und vor der Sichem-Episode Jakob's Zusammentreffen mit den Engeln (dem Heerlager) Gottes, sein nächtlicher Kampf mit dem Manne bezw. Gott, danach Zusammentreffen mit dem haarigen Esau — auch nach Greßmann (S. 96 Anm. 1; natürlich wieder, ohne mich zu kennen und zu nennen) — einer Parallelgestalt *Engidu*'s; und vor *Gilgamesch*'s Träumen das Zusammentreffen an der Tränke mit dem Weibe, und vor Jakob's Zusammentreffen mit den Engeln das Zusammentreffen mit dem Weibe an der Tränke bei Haran! Ich halte inne. Wenn Greßmann so, wie oben bemerkt, freilich unerhörterweise, ohne es selbst zu wissen, in meinen Geleisen dahinfährt, wo ist die Logik, die es ihm gestattet, nun nicht auch darin weiterzufahren, wo das Recht dazu, so über mich zu urteilen, wie es mein Kritiker für gut befunden hat? Und die Antwort hierauf? Die Antwort kann leider nur so lauten: Diese Logik der puren Willkür beherrscht fast die Gesamtheit der bisher erschienenen theologischen Rezensionen und auch andere, die gegen mich geschrieben sind. Und Greßmann ist nur ein Vertreter einer ziemlich weit verbreiteten Spezies von Gelehrten, deren schnellfertiges Absprechen bei der Niederkämpfung nicht genehmer Theorien oft genug Hand in Hand geht mit ungebändigter Willkür bei Proklamierung eigener Phantasieprodukte.

Der schwerste Vorwurf aber, den ich Greßmann und allen seinen leichtfertig aburteilenden Kollegen zum Schluß noch machen muß, und den ich bisher, aber ohne jeden Erfolg, immer und immer wieder erheben mußte, das ist der, daß auch Greßmann wieder das Streitobjekt verrückt und sich so auch seinerseits um den eigentlichen und einzig möglichen Gegenbeweis gegen mich herumgedrückt hat. Immer wieder muß ich aufs allerstärkste betonen, daß mir — NB. im Gegensatz zu zahlreichen meiner gewalttätigen Gegner — die Einzelparallelen in meinen Parallelensystemen für meine Beweisführung nicht einen Pfifferling bedeuten, sondern lediglich die ganzen Systeme, daß es somit ein schweres Unrecht gegen mich ist, wenn man immer wieder die Beweiskraft des Ganzen zu vernichten sucht, indem man lediglich die einzelnen Differenzen für sich hervorhebt. Die Konsequenz, die Logik, die Gerechtigkeit erlauben es aber einzig und allein, mich zu bekämpfen, indem man nachzuweisen sucht, daß meine Systeme als Ganzes: Systeme von Ähnlichkeiten, verknüpft mit Unähnlich-

keiten, wegen dieser Unähnlichkeiten und *trotz aller Ähnlichkeiten* meine Schlüsse nicht erlauben oder gar verbieten. Ein solcher Gegenbeweis war *nur* auf zwei Weisen möglich: Man mußte entweder empirisch feststellen, daß derartige stoffliche Beziehungen zwischen einer langen Reihe von Sagen, wie ich sie aufgezeigt habe, auch zwischen beliebigen unverwandten Sagen oder doch irgendwo zwischen unverwandten Sagen bestehen. Oder man mußte wenigstens zeigen, daß sie psychologisch notwendig oder doch denkbar sind. Letzteres zu tun dürfte sich indes wohl niemand anheischig machen. Was aber ersteres anlangt, so hat man es allerdings bisher niemals nachgewiesen, wohl aber immer wieder, ohne einen Beweis dafür anzutreten, implicite frischweg behauptet. Denn man hat oft genug erklärt, ich gewänne alle meine Parallelreihen lediglich durch absolute Verallgemeinerung des Charakteristischen, durch Nichtberücksichtigung des Speziellen und alleinige Verwendung des Alltäglichen, Selbstverständlichen, ja jeweilig Naturnotwendigen, mit einer Methode, mit der man aus allem und jedem Vergleichsmomente extrahieren könne. Und *Greßmann* ist ja auch einer von denen, die sich zu solchen Behauptungen verstiegen haben. Was man von diesen zu halten hat, daß sie mich nämlich nicht treffen können, weil sie der Wahrheit zuwiderlaufen, das habe ich oben milde angedeutet. Hier aber sei hervorgehoben, daß diese Behauptungen billigerweise ihre Urheber selbst treffen müßten. Denn wenn meine Parallelen wirklich nur durch eine derartige Auslese des Trivialen und Trivialsten gewonnen wären, dann müßte man derartige Parallelensysteme wie die meinigen nicht etwa nur bei eifrigem Spüren auch sonstwo wenigstens *einmal* oder ein andermal, sondern genau und grade überall aus irgendwelchen zwei oder drei oder vier oder beliebig vielen Sagen herstellen können, die historisch keine Beziehungen zu einander haben. Ja, man müßte z. B. auch die Moses-Sage etc. und die *Gilgamesch*-Sage nicht nur beide in der von mir durchgeführten, sondern in jeder beliebigen Weise mit gleichem Erfolge zu Parallelsagen machen können. Das heißt z. B., daß man zwischen jeder beliebigen Episode der *Gilgamesch*- und jeder beliebigen der Moses-Sage eine genau soweit gehende äußere Ähnlichkeit müßte nachweisen können, wie die in meinen Parallelreihen aufgezeigte! Wer somit behauptet, meine Parallelensysteme entbehrten jeder Beweiskraft, weil man nach meiner Methode allüberall derartige Parallelen finden könne, der hat den *Beweis* für eine solche Behauptung anzutreten. Nichts scheint klarer, nichts selbstverständlicher, keine Forderung gerechter zu sein. Anstatt aber diese zu erfüllen, hat man sich bisher mit der immer wiederholten bloßen *Behauptung* oder gar gelegentlich auf willkürlichen Fälschungen basierten *Vorspiegelung* begnügt, daß sie eben überall erfüllbar *sei*. Ist aber die Kritik gewillt, ihr kindliches Spiel endlich durch Nach- und Mitdenken, Redereien durch Taten, und Ent-

stellungen durch Vorbringen von Tatsachen zu ersetzen, dann hat sie endlich zu versuchen, die oben wiederholte Forderung zu erfüllen und nun — bescheiden einzugestehen, daß sie die notwendigen Gegenbeweise einfach nicht zu liefern vermag und darum seit Jahr und Tag mit wenig lobenswerter Einmütigkeit Tatsachen bestreitet, die kein logisch Denkender bestreiten kann.

Auch Greßmann hatte und hat diese Pflicht zu erfüllen. Wir erwarten, daß dies noch nachträglich geschieht. Seine leichtfertige Kritik über ein Buch, das doch wohl unter allen Umständen ernsthaft gearbeitet ist, und von dessen wahrlich an ernstesten Bemühungen überreicher Vorgeschichte er offenbar keine Ahnung hat, dürfte zudem wohl eine Sühne erheischen.

Trotz allem scheide ich von dem Ungnad-Greßmannschen Buche mit dem Gefühle aufrichtigster Dankbarkeit grade gegen Greßmann:

Edvard Lehmann hat Greßmann auf die Analogie zwischen der indischen Geschichte von *Ṛśyaśṛṅga* und der „Hierodulen"-Episode des *Gilgamesch*-Epos aufmerksam gemacht und Greßmann erwähnt dies auf S. 95 seines Buchs. Weder Lehmann noch Greßmann denken natürlich an mehr als eine bloße Analogie, die einmal wieder den schönen, so ungemein nützlichen Satz vom Völkergedanken zu illustrieren geeignet sei, obwohl die Analogie zwischen beiden Episoden schon allein für sich eine historische Abhängigkeit doch wohl mehr als nahelegt. Greßmann's Anmerkung mußte mich nun aber dazu veranlassen, die *Ṛśyaśṛṅga*-Geschichte ins Auge zu fassen. Und das Ergebnis war: Auch die indische *Rāmāyaṇa*-Sage, durch die *Ṛśyaśṛṅga*-Geschichte eröffnet, geht in der Hauptsache letztlich auf das *Gilgamesch*-Epos mit der „Hierodulen"-Episode in seinem Anfangsteil zurück, ebenso aber vor allem diejenigen Stücke des *Mahābhārata*, die diesem mit dem *Rāmāyaṇa* gemein sind. Eine Brücke jedoch zwischen beiden und dem *Gilgamesch*-Epos schlägt die dem *Gilgamesch*-Epos entstammende, syrisch-arabische Sage von *Sūl* und *Śumūl*, und zwar eine ältere als die von ihr bekannte Form. Dieselbe Sage beiläufig, die in einer anderen Gestalt den indischen Sagen von *Uttamacāritra* und *Saktidēva* zugrunde liegt.

Und wie auch die *Rāmāyaṇa*- und die *Mahābhārata*-Sage uns wieder zeigen, daß wir mit Recht für das *Gilgamesch*-Epos eine Entführung der *Ištar* nach Elam und eine Heimholung nach Erech erschlossen haben — denn auch diese beiden Sagen haben, und zwar wenigstens in der einen noch an entsprechender Stelle, eine Entführung und Wiedergewinnung der Frau des Helden —, so gilt Entsprechendes auch für die unnötigerweise so viel durchhechelte „Wüstenflucht"-Episode. Denn eine ganz analoge Episode findet sich gleichfalls in beiden Sagen, und zwar in beiden Sagen an genau korrespondierender Stelle. Diese Andeutung möge vorläufig genügen. Es wäre ja auch bei der augenblicklich

dominierenden völligen Unempfänglichkeit der Gelehrten für die Ergebnisse meiner Sagenforschungen ganz nutzlos, wollte ich hier meine Behauptungen etwa durch Paralleltabellen zu erweisen suchen. Diese Dinge müssen vor der Hand Zukunftsmusik bleiben, wie so manche andere einschlägige Dinge von gleicher oder größerer Wichtigkeit: Die Buddha-Sage[1]) ein Absenker einer älteren Gestalt unserer Jesus-Sage als der uns bekannten; dasselbe oder ähnliches von mehreren bekannten vorderasiatischen Sagen geltend: einer Sage von Ephrem Syrus und einer von Izates von Adiabene; die griechische, aus Süd-Israel stammende Sage ein zwingendes Zeugnis für die Richtigkeit und Folgerichtigkeit unserer bisherigen Ergebnisse über die alt- und neutestamentlichen Sagen[2]). Überlassen wir dem Apodiktivismus und Dogmatismus der Greßmann und seiner wie er unbelehrbaren Kollegen ruhig den Kampfplatz. Wir können warten, ja uns ist auch ein Wechsel auf die Zukunft nachgerade Hekuba. Nach uns kommt schließlich auch eine Zeit. Und brächte auch sie den Sieg der Gerechtigkeit nicht — wir dürfen der Überzeugung leben, unseren ureigensten und mit fast niemandem geteilten geistigen Besitz um wichtige neue Tatsachen bereichert zu haben. Und das bringt uns eine beneidenswerte Genugtuung, um die wir wahrlich nicht ärmer sein möchten.

P. Jensen.

---

*Al-Hidāja 'ilā Farā'iḍ al-Qulūb des Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda aus Andalusien. Im arabischem Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten herausgegeben von Dr. A. S. Yahuda.* Leiden, E. J. Brill, 1912. XXVIII + 113 + 407 (arab.) SS. gr. 8⁰.

Durch das Erscheinen dieser Arbeit ist ein längst gehegter Wunsch aller, die an der jüdisch-arabischen Kultur und Literatur interessiert sind, endlich in dankenswerter Weise in Erfüllung gegangen. Man hat bisher das klassische Werk des R. Bechaji (ich ziehe diese Lautung des Namens vor) über die „Pflichten der Herzen" in der hebräischen Übersetzung des Jehūda ibn Tibbōn gelesen, dessen Übersetzungen arabischer Werke selbst unter den arabisch sprechenden Juden so viel Beifall fanden, daß sie die

1) Zu indischen *Gilgamesch*-Sagen ist, wie mein Schüler Ehelolf erkannte, wohl auch die im *Mahābhārata* erzählte Geschichte *Uttaṅka*'s zu zählen; doch ist mir deren Einordnung noch nicht möglich.

2) Vgl. dazu meine als Manuskript gedruckten „Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen", Marburg 1912/13. Wer ein wirklich ernstes Interesse an diesen Dingen nimmt, dem stelle ich gern ein Exemplar davon zur Verfügung.

Originale fast in den Hintergrund drängten. Auch der arabische Text der „Herzenspflichten" ist vor der hebräischen Übersetzung sehr früh der Vernachlässigung anheimgefallen. Im Orient gehören Handschriften derselben zu den Seltenheiten; einiges davon ist nach europäischen Bibliotheken gerettet worden, die Bodleiana in Oxford (O) und die Nationalbibliothek in Paris (P) besitzen je ein vollständiges Exemplar, die Kais. Bibliothek in St. Petersburg aus den Erwerbungen Firkowitz' fünf in sehr beschädigtem Zustande erhaltene Fragmente des arabischen Urtextes. O und P bieten vielfach von einander abweichende Textgestaltungen dar; nicht immer bloße Wortvarianten, sondern, namentlich in den vordern Teilen des Werkes bis zum vierten Kapitel, radikale zuweilen auf umfangreiche Teile sich erstreckende Verschiedenheiten des Textgefüges. Wir stimmen dem Herausgeber (S. 14) nicht bei, wenn er diese Verschiedenheiten von eifrigen Lesern und Abschreibern herrühren läßt, die in den Text ihrer Vorlage glossierend und variierend eingriffen. Es ist eine an arabischen Werken überaus häufig zu erfahrende Erscheinung, daß eingreifende Textverschiedenheiten desselben Werkes die Verfasser selbst zu Urhebern haben, die bei verschiedenen Gelegenheiten der unterrichtenden Mitteilung ihres Textes die Überarbeitung selbst vornahmen. Dadurch konnten variierende Archetypen entstehen, die jedoch allesamt dem Verfasser angehören. Auf jüdisch-arabischem Gebiete bietet hierfür ein Beispiel das siebente Kapitel des Kitāb al-amānāt des Sa'adja, das in zwei vom Verfasser herrührenden, jedoch unter einander gründlich verschiedenen Gestaltungen erhalten ist.

Schon 1904 hat Y. in seiner Straßburger Dissertation „Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāja usw." nebst Edition des ersten Kapitels des Werkes veröffentlicht. In dieser Schrift hat er grundlegende methodische Beobachtungen zur jüdisch-arabischen Handschriftenkunde, zur Erkennung ihrer Heimat aus den idiomatischen und orthographischen Eigentümlichkeiten, ihrer Nutzbarmachung für die Kritik der Texte dargelegt, die in der Behandlung jüdisch-arabischer Texte fortan als Richtschnur dienen können und die er hier in der Gesamtausgabe des Werkes zur Anwendung bringt. In einem der einleitenden Abschnitte zu derselben (S. 1—15) kommt er auch hier auf dies Thema zurück, um die Frage der Provenienz von O (Jemen) und P (Maġrib), ihr Verhältnis zu einander, sowie die Stellung der Petersburger Fragmente zu den beiden Archetypen zu beleuchten.

Yahuda hat seiner Ausgabe die Rezension O zugrunde gelegt, die auch dem hebräischen Übersetzer (T) vorgelegen hat und die die ältere Anlage des Buches darzustellen scheint. Die Abweichungen des P und der aus beiden Rezensionen kontaminierten Fragmente sind, soweit sie nicht bloß auf Unwissenheit oder Oberflächlichkeit der Abschreiber beruhen (vgl. die richtige Bemerkung in der Einleitung S. 11 Anm. 1), im Apparat treulichst mitgeteilt und

beurteilt oder, wo sie sich auf größere Textstücke erstrecken, neben O in gegenüberstehenden Kolumnen im Zusammenhang reproduziert.

Unter den Werken jüdisch-arabischer Theologen, ist wohl keines von islamischen Einflüssen so durchdrungen, wie das asketische System des B. Sowohl die Motivierung des Werkes, als auch seine Disposition, sowie viele Bausteine, die zum Ausbau verwendet werden, spiegeln die asketisch-ṣūfische Literatur des Islams wieder. (Vgl. Schreiner, Der Kalām in der jüdischen Literatur [Berlin 1895] 24—27.) Nur in der ersten Pforte (über das Einheitsbekenntnis) betätigt B. Kalām-Gesichtspunkte mit Beimengung philosophischer Elemente. Hier ist er zumeist Schüler des Sa'adja, dessen Ideengang er popularisiert, dessen Theorie von den Erkenntnisquellen er sich aneignet und durch das ganze Werk immer wieder in Anwendung bringt. In der Rezension P tritt freilich das Bestreben, der Darstellung ein mehr scholastisches Gepräge zu verleihen, hervor. B. bekennt in seiner Einleitung (26, 10 ff.) frei, daß er seine moralischen Lehren nicht nur aus jüdischen Elementen aufbaut, sondern auch, „soweit seine Kenntnis reicht, die Aussprüche der Weisen aller Klassen verwertet, von denen er voraussetzt, daß sich die Seelen dabei beruhigen und die Herzen sich zu ihnen hinneigen, wie z. B. interessante Sprüche der Philosophen, Morallehren der Asketen und ihre löblichen Lebensgewohnheiten." Die Berechtigung dazu begründet er mit talmudischen Lehren.

Auch wo B. nicht in bewußter Weise rezipiert, sind ihm ganz unbeabsichtigt islamische, selbst koranische Ausdrucksweisen geläufig (vgl. Beispiele schon in meiner Anzeige der Prolegomena, RÉJ. XLIX, 159); z. B. الاسماء الحسنى 314, 11, der Gegensatz von مُحْكَم und متشابه 340, 12 (beides koranisch). So entlehnt er mit der Terminologie der islamischen Theologie auch den besonders im Schi'itentum[1]) gangbaren Gedanken, daß in jeder Generation der Menschen eine lehrende Persönlichkeit anwesend ist, die den Menschen gegenüber das „Argument Gottes" (حُجّة الله) vertritt (292, 17).

Indem er den aus dem Koran stammenden ethischen Terminus الامر بالمعروف والنهى عن المنكر, der bereits früher (Sa'adja, Amārāt ed. Landauer 256, 3 v. u.) in die jüdische Literatur eingedrungen war, selbst häufig verwendet (Yah. S. 45 Anm.), knüpft er daran, ohne dies als Entlehnung zu kennzeichnen, mit Anwendung passen-

1) Aber auch in der sunnitischen Orthodoxie, jedoch nicht im Zusammenhang mit Imāmtheorien; z. B. Ibn Tejmijja, Maǵmū'at al-rasā'il (Kairo 1324) II, 155: فان الارض لن تخلو من قائم لله بحجة لكيلا تبطل حجج الله وبيناته.

der Bibelverse, die in einem verbreiteten Ḥadīṯ (Muslim I, 136, Abū Dāwūd I, 113) erörterte Umschreibung der stufenmäßigen Erfüllung dieser moralischen Pflicht, die auch Ġazālī als القطب الاعظم فى الدين (Iḥjā II, 288) kennzeichnet: مَن رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه; dieselben drei Stufen bei B. 272, 8 (wo in der hebräischen Übersetzung وبقلبه übergangen ist) und 330 ult. Auch die Übernahme des islamischen Begriffes und Terminus الشرك الخفى (90, 4; 148, 16; 250, 8; Yah. S. 85) und die Ablehnung tiefgehender metaphysischer Untersuchungen unter dem Gesichtspunkt des ترك ما لا يعنيه (191, 19; 361, 8) — wie sie orthodoxe islamische Theologen gewöhnlich aus dem Ḥadīṯ من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (Muh. Studien II, 157) folgern — sind Beweise dafür, wie heimisch ihm Gedanken der muhammedanischen religiösen Bildung waren und wie er sie oft gar nicht mehr als fremde Elemente empfand.

Darum können wir ihm jedoch Originalität nicht absprechen. Denn zunächst sind ja die Entlehnungen immer nur Einlagen seiner im ganzen doch selbständigen Darstellung, denen sie als Illustrationen dienen. Dann folgt er, wo er es tut, seinen islamischen Vorbildern nicht sklavisch, sondern mißt den Wert ihrer Lehren an den traditionellen Auffassungen des Judentums ab, wie dies z. B. Yah. (S. 108 der Einleitung) an seiner Begriffsbestimmung des Zuhd nachweist, dem er nicht den übertreibenden Umfang geben mag, den ihm islamische Asketen (auch Ġazālī) anweisen. Freilich ist es ihm schwer geworden 206, 10 ff. mit jüdischen Anschauungen in Einklang zu bringen. Endlich verleiht die individuelle Verarbeitung der aus der Fremde entlehnten Materialien, ihre Anpassung an Bibelstellen und rabbinische Sprüche, die den Charakter des Buches bildet, demselben auch von dieser Seite den berechtigten Anspruch als selbständiges Werk zu gelten.

Yah. hat in der positiven Nachweisung der fremden Elemente die Bechaji-Forschung um einen erheblichen Schritt weitergefördert. Seine vorzügliche Kenntnis der einschlägigen islamischen Literatur hat ihn befähigt, der wichtigen Frage nach den Quellen der von B. anonym zitierten Sprüche in der Ḥadīṯ- und der Ṣūfīliteratur näherzutreten. Damit hat schon Schreiner (a. a. O. 25 ff.) auf Grund der hebräischen Übersetzung einen Anfang gemacht; in viel weiterem Umfang hat der Verfasser auf Grund des arabischen Wortlautes im dritten Abschnitte seiner Einleitung (S. 53—110: „die islamischen Quellen des al-Hidāja") sich mit dieser Aufgabe beschäftigt, indem er zugleich (S. 12) die graphischen Ursachen dar-

legt, die hin und wieder eine Abweichung der Texte in den Zitaten des B. von ihren islamischen Quellen verursacht haben. Die Nachweise Y.'s erstrecken sich auf die Literatur des Ḥadīṯ, auf Chalifen und „Genossen" zugeschriebene Sprüche (darunter Pseudo-'Alī), auf evangelische Lehren und apokryphe, in der Ṣūfīliteratur wiederkehrende Jesus-Sprüche, endlich auf die von berühmten Ṣūfī's zitierten ethischen und asketischen Lehren. Auf die Zuweisung irgend eines Spruches an einen bestimmten Namen ist in dieser Literatur natürlich nicht viel zu geben. Die Urhebernamen wechseln in verschiedenen Berichten, die mit einander das bequeme Bestreben gemeinsam haben, später entstandene Lehren durch die Anhängung an anerkannte ältere Autoritäten zu legitimieren. Chalifen werden wohl solchen Lehrsprüchen ganz fern stehen. Waren sie aber einmal zu asketischen Grüblern metamorphosiert, so hat man sie auch für Träger ṣūfīscher Lehrsprüche als geeignet befunden, um den Pomp der frommen Sätze zu erhöhen. Aus Chalifenmunde gewinnt ja eine weltentsagende Lehre an Wichtigkeit und Bedeutung. Ein Musterbeispiel hierfür ist der Abū Bekr-Spruch S. 88 Anm. 4, der auch sonst viel Verbreitung in der jüdischen Literatur gefunden hat (Parallelen bei Dukes, נחל קדומים 49 nr. 31; vgl. dazu noch Jehuda ha-Lewi, ed. Brody, III. Gottesdienstl. Lieder nr. 100 v. 12: ואיך יגבר אשר חָבַר | במי טפה ודם נדה). Derselbe wird sonst ganz wörtlich wohl am passendsten dem Ḥasan Baṣrī zugeschrieben (Bajhaḳi, ed. Schwally 105, 14), aber auch von Aḥnaf (b. Ḳajs), von dem ja sehr viel Weisheitssprüche (s. nur Index zum Kāmil s. v.) kursieren (er war احد الحكماء الدهاة العقلاء, Usd al-ġāba I, 55, 15) zitiert ('Ujūn al-achbār, ed. Brockelmann 320, 10 v. u.), ja sogar als Spruch des Šāfi'ī angeführt (Sujūṭī, Anīs al ġalīs [Stambul 1311] 188). Vgl. zu ميال في ميال den 'Alī-Spruch bei Damīrī s. v. نحل II, 404, 5 v. u.

Mit Recht lehnt Y. den früher von D. Kaufmann angenommenen direkten Einfluß der Schriften der Ichwān al-ṣafā auf B. ab (S. 70—71). Reminiszenzen an letztere reduzieren sich auf Phrasen und Anschauungen, die Gemeingut aller islamisch-asketischen Literatur sind, die weder zu allererst noch zu allerletzt von den Ichwān ausgesprochen wurden und die B. in der von ihm benutzten sonstigen Literatur reichlich vorfand. Es wäre überhaupt eine ganz unrichtige Bewertung des B., ihn unter die konsequenten Neuplatoniker zu stellen, wenn er auch indirekt durch das Ṣūfītum von ihren Anschauungen beeinflußt ist. Er warnt vielmehr vor Spekulationen, wie sie von den Vertretern dieser philosophischen Richtung getrieben wurden, in ganz unzweideutiger Weise; darauf bezieht sich ja seine Warnung 191, 19: فلا يطلب ما لا يعنيه ولا يدركه بعقله مثل امور الابتداء والانتهاء, die ich bereits

bei anderer Gelegenheit (WZKM., XXII, 207) mit als Beweis dafür anführen konnte, daß B. unmöglich der Verfasser des ihm früher mit Unrecht zugeschriebenen neuplatonischen Buches Ma'ānī al-nafs sein könne. Dies schließt aber, bei der eklektischen Tendenz B.'s nicht aus, daß er sich manche neuplatonische Theorie zu eigen gemacht habe und daß er auch im Neuplatonismus gangbare Anschauungen verwerte, die seiner asketischen Tendenz förderlich sind. Sie erscheinen bei ihm jedoch nicht als Glieder eines bewußten, geschlossenen Systems, sondern als gelegentlich angebrachte, in asketischen Kreisen allgemein in Umlauf befindliche Gedanken, die ihm sehr willkommen waren und die er sich willig angeeignet hat. Bei dem großen Gewicht, das er als Moralist auf den Gedanken der Vervollkommnung der Seele und der Geringschätzung der Materie legt, verwendet er gern die Definition des Intellektes als „einer feinen geistigen Substanz, die der Oberwelt entnommen" (vgl. 107, 2 ff.) und „ein Fremdling ist in der Welt der dichten Körper" (131, 15), sowie überhaupt den Gedanken der Fremdheit der Seele in der irdischen Welt (غربة النفس في هذا العالم 205, 9), in die sie zur Prüfung (اختبار, امتحان 191, 3 f.), Übung und Vervollkommnung herabgesandt wurde (355, 12 ff.; 379, 16 ff.)[1]. Ja sogar einem von den Arabern auf Plato zurückgeführten und auch sonst von Neuplatonikern gerne betonten Gedanken über die Entstehungsmotive des Menschen (s. Ma'ānī al-nafs, Anmerkung zu 60, 22) begegnen wir bei B. (355, 19). Aber alles dies steht nicht etwa im Zusammenhang mit emanatistischer Weltkonstruktion, sondern leistet, von aller Systematik frei, seinen Dienst zur Kräftigung der asketischen Betrachtung der irdischen Dinge.

Zu den meist bemerkbaren Quellen des B. gehören die Schriften des Ġazālī. Auch manches der Ṣūfī-Zitate wird er wohl erst sekundär ihnen entnommen haben. Besonders die in der Einleitung entwickelten grundlegenden Gesichtspunkte des B. über die Minderwertigkeit der kasuistischen Übungen der Gesetzwissenschaft gegenüber der Erforschung der „inneren Pflichten" (vgl. auch 145, 12 ff.), sowie auch auffallende Übereinstimmung in den mit diesem Prinzip zusammenhängenden Einzelheiten in Gedanken und Ausdruck haben schon früher darauf geführt, die Abhängigkeit des B. von den Werken des Ġazālī anzunehmen und die Entstehungszeit der Hidāja im Sinne dieses Abhängigkeitsverhältnisses festzustellen. Der terminus a quo bestimmt sich durch die frühesten Zitate, in denen auf das Werk des B. Bezug genommen wird. Es wird zuerst von Abraham ibn Ezra zitiert im Deuteronomiumkommentar (vollendet 1156, vgl. Yahuda, Prolegomena 12) und im Jesōd Mōrā (1158; vgl. REJ. a. a. O. 155 Anm. 1). Die zeitlich nächstfolgende Bezug-

1) Auch in der hebräischen Tōkhāchā des B. Vgl. Studies in Jewish Literature .. in honor of . . . . . K. Kohler 129.

nahme auf das Buch des B. geschieht in dem aus Südarabien stammenden Werke Bustān al 'uḳūl (ed. D. Levine, New York 1908), dessen Abfassungszeit der Herausgeber desselben (p. X) in sicherer Weise auf das Jahr 1165 festgesetzt hat und dessen Verfasser (Text 24, 12 ff.) eine Charakteristik der Tendenz der Hidāja bietet. (Vgl. meine Anzeige der Ausgabe in WZKM., XXII, 207). Die Abfassungszeit der Hidāja wäre also in den Zeitraum zwischen Ġazālī (st. 1111), dessen Werke schon während seines Lebens in weiten Kreisen große Wirkung übten und der Mitte des 12. Jahrhunderts, etwa im ersten Drittel desselben, anzusetzen. Diese Zeitbestimmung hat auch Yah. (Proleg. 26) gegenüber der früheren, die die Lebenszeit B.'s um ein Jahrhundert hinaufrückte, näher begründet und wir finden keine Ursache dafür, daß er bei Wiederaufnahme dieser Frage (S. 64) den früheren Resultaten sich mit einiger Skepsis gegenüberstellt. In dieser neuen Arbeit hat er ja selbst die Gründe für die Annahme des erwähnten Abhängigkeitsverhältnisses noch um einiges vermehrt. Dazu rechne ich zunächst, außer den zahlreichen von ihm nachgewiesenen Parallelen zum Iḥjā, die Übereinstimmungen B.'s mit einem bisher weniger berücksichtigten ethischen Traktat des Ġazālī, dem Mīzān al-'amal (S. 70), den wir früher in der hebräischen Übersetzung des Abraham b. Chasdai (s. interessante Beobachtungen über dieselbe S. 55 Anm.), seit einiger Zeit im arabischen Original benutzen können. Dann fällt doch auch schwer ins Gewicht die bereits in den Prolegomena angedeutete, hier weiter ausgeführte und an den Texten zweifellos demonstrierte Entdeckung Yah.'s von der wörtlichen Übereinstimmung großer Strecken des zweiten *bāb* der Hidāja (وجوه الاعتبار بالمخلوقين الخ = שער הבחינה) mit dem dasselbe Thema (physiko-theologischer Gottesbeweis) behandelnden kleinen Traktat des Ġazālī unter dem Titel الحكمة فى مخلوقات الله; so sehr, daß der Text des B. zur Ergänzung der Lücken und zur Emendation der Unebenheiten des Ġazālī-Textes herangezogen werden konnte (S. 64 ff.). So weitgehende Identität läßt sich schwerlich durch die Annahme beiden Schriften gemeinsamer Quellen begründen, so sehr das teleologische Thema in der arabischen philosophischen Literatur auch früher[1]) gern

1) Wir erwähnen beispielsweise des Abū Bakr al-Rāzī (st. ca. 923—932) كتاب فى أن للانسان خالقا متقنا حكيما وفيه دلائل من التشريح ومنافع الاعضاء الخ; Ibn abī Uṣejbi'a I, 315 (wohl von dem unter dem Titel منافع الاعضاء ins Arabische übersetzten περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων, Wenrich 245, angeregt; über Beziehungen daran in der jüd. Literatur s. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XIII, 16; Übersetzungen 651, Anm. 8; Jech. Pisa, ed. Kaufmann 86), des Abū Sahl al-Masīḥī (Zeit-

behandelt worden ist[1]). In derselben Weise wie nur um ein weniges später (ca. 1140) der Toledaner Jehuda ha-Lewi in seinem Chazarī-Buch sich unter den Einfluß der Polemik des Ġazāli gegen die Philosophie stellte, hat sich B. durch die religiös-ethischen Gesichtspunkte des auch in der andalusischen Islamwelt hochberühmten Theologen anregen lassen. Es ist nicht anzunehmen, daß beispielsweise das Ḳūt al-ḳulūb, dem Ġazālī viele seiner Ideen entnahm, unmittelbaren Einfluß auf B. geübt haben sollte; dies Werk ist in der Heimat B.'s kaum in weite Kreise gedrungen, während gerade in Adalusien, wo sich gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein erbitterter Kampf für und gegen Ġazālī entfaltete (die Faḳīhs von Cordoba übergaben ja das Iḥjā dem Scheiterhaufen; andere empörten sich gegen diese Maßregel, ZDMG. 53, 619 Anm. 2), seine Werke die Aufmerksamkeit empfänglicher Leute auch außerhalb des Islamkreises auf sich ziehen konnten.

B. lehnt es von vornherein ab, seine Darstellung auf spekulative Beweisführung zu gründen (26, 5 ff.); er sucht vielmehr dem populären Verständnis durch Bibelstellen und Sprüche der Altvorderen, sowie durch Erzählung von lehrenden Exempeln nahezukommen. Gegen die Unterschätzung seiner Fertigkeit im schönen arabischen Ausdruck (23, 3 ff.) dürfen wir ihn gegen sich selbst in Schutz nehmen. Seine Diktion ist vielmehr stets gehoben, würdig und eindrucksvoll, dem Ernst des Gegenstandes angemessen, häufig von rhetorischem Schwung getragen, ohne in Schwulstigkeit zu verfallen. Sie reiht sich der besten arabischen Prosa an. Wir verweisen beispielsweise auf 221, 2 ff.; 328, 16 ff.; 358, 1 ff. und die Saǵ'-Stellen 323 ult.; 354, 15 ff.

Es kann zum Lobe des hebräischen Übersetzers gesagt werden, daß er sich bestrebt hat, sich möglichst auf der Höhe seiner Urschrift zu bewegen. Er hat auch im Einzelnen viel gewissenhafte Sorgfalt in der Lösung seiner Aufgabe an den Tag gelegt. Seine Arbeit, in deren Einleitung er die Erfordernisse eines kompetenten Übersetzers auseinandersetzt, weist aber trotzdem nicht wenige Mängel auf. Er hat auch in diesem Übersetzungswerk Mißverständnisse und Irrungen nicht vermieden, an denen stellenweise wohl auch die Mangelhaftigkeit seiner Vorlage Schuld trägt (z. B. 261, 10 das der Übersetzung [חריר] zugrundeliegende אלפצאיל אלנאדרה für אלפ׳ אלנאליה), die jedoch auch vielfach aus Verlesung und Verkennung der richtigen Vorlage entstanden sind. Als Beispiel der

---

genossen des Ibn Sīnā) إظهار حكمة الله في خلق الانسان Ibn Uṣejb. I, 327.

1) Nach Bechaji schrieb der Bibelerklärer Tanchūm Jerūšalmī ein nicht mehr vorhandenes كتاب الفكر في المخلوقات واعتبار حكمة الصانع في الموجودات, auf das er in seinem Kommentar zu Ḳōhel. 3, 10 verweist (Magazin für jüd. Gesch., XV, 11 unten).

Übersetzungsfehler letzterer Art kann folgende Stelle dienen: 197, 3 ورزق غذائه لقوته ولباسه الخ, was T. übersetzt [1]וטרף מזונו לְצֵּמוֹ ומלבושו, indem er לְקוּתָהּ (für seine Nahrung) als לְקוֹחַה (für seine Kraft) mißverstanden hat.

Ähnliche Flüchtigkeiten sind wie in den späteren Übersetzungsarbeiten des Jeh. ibn T. auch in dieser nicht selten. Bisher sind wohl vereinzelte Versuche zur Kritik der TB.-Übersetzung veröffentlicht worden (s. bei Steinschneider, Hebr. Übers. d. Mittelalt. 377). Auf das ganze Gebiet sich erstreckend hat hier Yah. in den Fußnoten der Ausgabe auf solche Versehen und ihre graphischen Veranlassungen mit Umsicht hingewiesen und außerdem einen besonderen Abschnitt seiner Einleitung (S. 19—52), wo er die Übersetzungsmethode T.'s, aber auch den Wert seiner Arbeit für die Kritik des arabischen Urtextes, als dessen Zeuge sie jedenfalls gelten kann, charakterisiert, der ausführlichen Darstellung dieser Fragen gewidmet. Mit einer reichen Auswahl kennzeichnender Beispiele, werden die Strauchelungen T.'s illustriert. Die lebendige Vertrautheit Yah.'s mit der hebräischen Sprache hat ihn dabei veranlaßt, Proben einer neuen, dem Geist und Wort des Originals treuer entsprechenden hebräischen Übersetzung vorzulegen, deren Bewertung jedoch außerhalb des Kreises gegenwärtiger Anzeige liegt. Jedenfalls wird auch durch diese Nachweisungen die dringende Notwendigkeit dieser Ausgabe, sowie die Tatsache demonstriert, daß ein Verständnis der Gedanken B.'s auf Grund der hebräischen Übersetzung allein nur in mangelhafter Weise erreicht werden kann.

Der Verfasser hat in den Anmerkungen zu den einleitenden Abschnitten manche hübsche Bemerkung über einige mit dem Thema des Werkes eng zusammenhängende Fragen gegeben. Wir heben hervor S. 32. 51 über Nachbildung arabischer Verbalformen und Wortbedeutungen in der hebräischen Übersetzerschule (vergleiche dazu JQR. XIV, 722—724); S. 74—75 (und auch sonst) über Parallelen zwischen Ḥadīṯsprüchen und Agādā. Hingegen möchte ich der Annahme (S. 61 Anm. 1) nicht Raum geben, daß Maimūnī in Ṯam. fuṣ. c. VII Widerspruch gegen B. beabsichtigt; zu einem solchen gab übrigens der angeführte Passus des letzteren — wie ja auch aus der Darstellung Yah.'s ersichtlich ist — gar keine Veranlassung. Jedoch kann beobachtet werden, daß die mu'tazilitische Fassung des Dogmas von der Sündlosigkeit der Propheten hier und da (nicht oft) Spuren ihres Einflusses auf mu'tazilitischen Ideen zugängliche jüdische Denker aufweist. Auf ein Beispiel (den Karäer Jepheth b. 'Alī) habe ich gelegentlich in Der Islam, III, 238 Anm. 3 hingewiesen. Dazu kann auch Sa'adja, Amānāt, ed. Landauer 176

1) Nicht לְצֵמוֹ wie z. B. die Übersetzung von Fürstenthal voraussetzt: „seine eigene Nahrung."

(= hebr. Slucki 88) gestellt werden, wo S. sich alle Mühe gibt, die Annahme der Unmöglichkeit menschlicher Sündlosigkeit zu widerlegen und den Bibelvers Ḳōhel. 7, 20, der diese Annahme unterstützt, durch künstliche (aber wieder mu'tazilitische) Deutung, im Sinne der *istiṭā'a*, als zu solcher Unterstützung ungeeignet zu erweisen.

Trotz der, vom Verfasser freilich weit überschätzten Beziehung, in der ich zu der Textedition stehen durfte, hoffe ich mich keiner Mißdeutung auszusetzen, wenn ich der Editionsarbeit Yah.'s nur alles Rühmliche nachsage. Er hat die durch die Buntheit der Abweichungen und Mißverständnisse der handschriftlichen Vorlagen von Schritt auf Schritt sich darbietenden Schwierigkeiten und Klippen mit methodischem Sinne überwunden und einen, strengen philologischen Forderungen entsprechenden Text geboten, welcher „der Urhandschrift der Hidāja am nächsten stehen dürfte, wohl noch näher als die T.-Übersetzung“. Die Richtigkeit der Konstruktion الواحد الحقّ, die er mit Recht beibehalten hat (Einleitung 9, Anm.) wird auch dadurch erwiesen, daß sie die in der philosophischen Literatur feststehende Form ist; s. Alfārābī's Philosoph. Abhandlungen (ed. Dieterici) 24, 10. 12; Liber de Causis (ed. Bardenhewer) 65, 8; Theolog. Aristot. (ed. Dieterici) 111, 5 v. u. — 200, 3 wäre trotz der Übereinstimmung der Handschriften das dem Sinne nicht entsprechende ليس zu streichen, das auch dem T. in der Tat nicht vorgelegen zu haben scheint (St. 218, 3 v. u.). — Völlig belanglose Druckfehler sind noch im Text $88^b$, 11; 147, 20; 148, 9; 197, 19; 200, 1; 212, 19, in der Einleitung S. 59, Anm. 2 (l. Qāhir), 103, Anm. 10 stehen geblieben. Der Eigenname S. 103, 10 lautet richtig Muṭarrif; TA. s. v. VI, 180, 25 determiniert ihn كمحدث, wohl = كُمُحَدَّث. — 215, 8 (Text) verändert Yah. (mündl. Mitteilung) mit den MSS. gegen Gl. O. zu من شاكلة الزّمان والمكان. — Es ist zu hoffen, daß die verdienstliche Arbeit Yahuda's als Anregung zum vergleichenden Studium der verwandten Literatur dienen wird.

I. Goldziher.

---

*Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī. Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl. Préface, Variantes et Index publiés par Ignace Kratchkovsky.* Leide, E. J. Brill. 82 + ٩٢ S. 1912. M. 6.—.

Der gute Petersburger Arabist, Professor Wladimir Girgass (Vladimir Guirgass) hatte gerade noch vor seinem vorzeitigen Tod,

26. Februar 1887, seine treffliche Textausgabe von Abū Ḥanīfa al Dīnawarī's „Buch der langen Geschichten"[1]) nach den damals bekannten zwei Codices von Leiden und Petersburg (fast) zu Ende drucken können, nachdem der Abschnitt über den Fall der Omajjaden nach dem Petersburger Kodex schon 1875 von Girgass und Rosen in ihrer Arabskaja khrestomatija p. 195—221 (= 338—365 der Edition von 1888) herausgegeben und die Beschreibung letzterer Handschrift von Rosen in „Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales" (= Collections scientifiques I), Petersburg 1877, p. 14—17, als erste Kunde vom Vorhandensein des Buchs vorangegangen war, wie dann auch schon Nöldeke in seiner mustergültigen „Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen" (Leyden 1879) die dafür in Betracht kommenden Abschnitte nach Rosen's handschriftlicher Kopie verwerten konnte. Rosen hat sodann 1888 den nackten Text publiziert, mit der kurzen Notiz auf der Rückseite des Titels: „La Préface et les Index paraîtront plus tard". 1890 redigierte er allerdings noch einen von seinen Schülern verfaßten Index historique et géographique, welcher 1904 gedruckt wurde, und jetzt p. 1—59 und 60—80 vorliegt, während Kratschkovsky jetzt nach 24 Jahren den Index des rimes 81—86, Index des poètes 87—90, Index des autorités citées 91—92, Index des citations du Qoran 93—94 hinzugefügt hat. Die Variantes et Corrections p. 57—82 stammen von Rosen und (meist) von de Goeje, welcher den Ende 1903 neu erworbenen Kodex J (aus Indien) = L² ganz verglichen hat. Die gehaltvolle Préface p. 5—56, welche über alle Einleitungsfragen zu dem wichtigen, eigenartigen Geschichtswerk trefflich orientiert, stammt ganz von dem jüngsten Schüler Rosen's selbst, welcher das Ganze mit Recht dem Andenken Girgass', Rosen's, de Goeje's, virorum de Abū Ḥanīfae historiae editione optime meritorum, gewidmet hat. Für die gewissenhafte Arbeit und pietätvolle Gabe sind wir dem Verfasser zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Durch eine französische oder deutsche Übersetzung der „Langen Geschichten" mit entsprechenden Erläuterungen nach Nöldeke's Vorbild im Ṭabarī würde er seinen Verdiensten um Abū Ḥanīfa al Dīnawarī die Krone aufsetzen.

---

1) Vgl. Landberg, Catalogue de manuscrits provenant d'une bibliothèque privée à el Medina (Leide 1883) p. 72, Nr. 230 in seiner allzuknappen Beschreibung des besten Kodex: „Important ouvrage historique. Il n'est pas disposé selon les années, mais selon les événements qui se déroulent sans interruption; c'est là le sens de ṭiwāl"; vgl. auch Rosen l. l. p. 15: „‚Les longues traditions' ne sont réellement longues que par rapport à quelques parties, qu'il traite avec une prédilection marquée. Le titre choisi par l'auteur se rapporte probablement à la manière du récit, qui n'est pas celle des traditionnistes, où très-souvent au bout d'un très-long ‚sanad' ne se trouve qu'un fait bien mince". Es ist also zugleich Anfang einer mehr pragmatischen Geschichtsdarstellung statt der beliebteren annalistischen Chronik (fast ohne Isnād).

Nur im Hinblick hierauf seien noch folgende wissenschaftliche Bemerkungen gestattet, indem wir von ziemlich zahlreichen kleinen Druckfehlern, Unebenheiten im französischem Stil u. ä. absehen. Die Beigabe von Faksimiles der drei vorhandenen Handschriften, vor allem des Autographs des Historikers und Kalligraphen Kemāleddīn Ibn al ʿAdīm († 660 = 1262): L vom Jahre 655 = 1257, der Kopie davon J = $L^2$ vom Jahre 1000 = 1592 aus al Šiḥr an der Ostküste von Ḥaḍramūt und wiederum der Kopie von letzterer Hs. vom Jahre 1061 = 1651 von der jemenischen Küste des Roten Meeres wäre interessant und erwünscht gewesen. Zu dem nachklassischen رَبُوع = أَرْبِعَاء Lane 1018, 1020, Tāǵ al ʿarūs V, 346, 14 v. u. والربوع كصَبُور لغة فى الأربعاء مولّدة findet sich ein Beispiel S. 11, 1. Auch die Ergänzungsfolia zu L vom J. 1139 = 1726 stammen aus Südarabien von dem السيّد عبد الله احمد بن عزّ الدين الناشرى, dessen Nisbe offenbar zu ناشرة بَطْن من هَمْدان Lubb al Lubāb 258 (vgl. Muštabih 21, 22, 516, Kitāb al ansāb von al Samʿānī fol. $551^a$, Faksimileausgabe in Gibb Memorial Series XX) und Jāqūt, Geogr. Wb. V, Einleitung 31 النّاشريّة من بلاد اليمن gehört (mit dem spanischen ناشرة Nájera Maqqarī I, 91 und 123 hat es nichts zu tun!). Zu den schīʿitischen Randglossen des L S. 11—14 hätten die entsprechenden Seiten der Textausgabe zitiert werden sollen: Fol. $11^a$ = 18, 3—5, $24^b$ = 39, $25^b$ = 41, $34^a$ = 55, $114^b$ = 183, $200^b$ = 321, $230^b$ = 368, $232^b$ = 371. S. 12, 5 للأحصر l. للأخصر. S. 12, 16 دار l. دارا. S. 12, 20 hätten die übrigens gegen al Aḫṭal gerichteten Verse Ǵerīrs als in dessen 1313 in Kairo gedrucktem Dīwān II, 151 stehend nachgewiesen werden können. S. 12, 2 v. u. ابن مراغة sonst nur المراغة vgl. Muraṣṣaʿ (m. Ausg. 3114), Tāǵ al ʿarūs, Naḳāiḍ III, 78. S. 13, 3 مشرف l. مسرفا, vgl. Muštabih 484. S. 13, 7 لم يصلّا l. يُصَلّ. صلعة l. صَلْقَة. S. 13, 8 لنهب l. للنهب. S. 15 [2]) sollte die Ḏahabīstelle näher bezeichnet sein. S. 17, 4 ist بلغ Lapsus des Abschreibers für فرغ, wie 16, 1 richtig hat. S. 17, 18: „Même par le caractère de l'écriture on peut supposer que les deux [J = $L^2$ im J. 1000 P 1061] ont été écrits quelque part en Arabie“: vgl. S. 19: von

L[2] ist ja 16, 2 deutlich der Ort der Abschrift angegeben بالبلد المأنوس محروس بالله تعالى الشحر من ارض الاحقاف (vgl. oben Ḥaḍramūt). Von P hat Rosen im Kolophon a. a. O. 16 die Nisbe des Schreibers حسين بن ... بن عباس العصمى (?العصيبى .l) بلدا الشافعى مذهبا gelesen, wofür Girgass S. ۴۰۳ liest حسين بن حيّد بن عبّاس العصسى. Die Nisbe ist wohl sicher zu lesen العُطَيْنِىّ (oder العِطْنِىّ) von ʿOṭeina (oder ʿIṭna) am Roten Meer in el Jemen, s. Hamdānī (hg. v. D. H. Müller) I, 52, 12 (und 120, 1), womit wir wieder nach Südarabien gewiesen sind. (17, 6 اخرما l. اخرقا). S. 20 f. Der doch für die persische Abkunft Abū Ḥanīfa's bezeichnende altiranische Name seines Großvaters Wanand oder Wanind (*Οαννδο*) ist von Br. Silberberg, Das Pflanzenbuch (5 = 229) mit Unrecht beanstandet und darum auch von Brockelmann in dem seichten Artikel al Dīnawarī der Enzyklopädie des Islām I, 1019 weggelassen worden (wie er auch in Justi's Iranischem Namenbuch fehlt); zur Namensform vgl. noch G. Hoffmann, Syrische Akten persischer Märtyrer 149, 295. S. 22, 4 v. u. Isfahān gibt es nicht, sondern nur arab. اصفهان und اصبهان, pers. اسپهان und اسبهان (Brockelmann l. l. Iṣpahān!), aus Aspadāna „Stuttgart". Zu S. 24 ist zu bemerken, daß letztes Jahr ein Balḫīkodex mit schönen Karten in Bagdad von Herzfeld durch Becker's Bemühung für die Stadtbibliothek Hamburg erworben wurde. Die Biographie al Tauḥīdī's war schon 1911 in Jāqūt's Iršād V, 380—470 erschienen (Gibb Memorial Series VI. V), vgl. Enzykl. des Islām I, 93. S. 26, 15 combien l. comment. S. 28, 3; 36, 7 Muḍiʿa l. Muḍīʿa. S. 29, 11 الوسائل l. الوصائل. S. 29 [2]) add. Fakhrī [2] p. 26 [4]). S. 29 f. hätte für den juristischen Begriff *daur* im Erbrecht einen Anhalt für Enzyklopädie des Islām I, 972 geboten, wo gar nichts davon steht. S. 34 [2]). Daß die Namen Lurra und Luḡda-Lukḏa (vgl. DLZ. 1912, 2850) identisch seien, ist so unwahrscheinlich als möglich. S. 37, 5. Daß Suleimān in Moḥammed ibn Suleimān von Málaga Verderbnis aus معمر *maʿmar* ist, hätte aus Dozy, Recherches [3] I, p. LII s. ersehen werden können. S. 40. *Sind*: da dies kein Mannesname ist, wird سَنَد *sened* vorzuziehen sein, Muštabih 285. S. 42 [1]). Flügel 192 Nr. 13: Mittelpunkt l. Mittagspunkt. S. 51 [1]), 8 التّرز l. اتّرز. S. 54, 4 v. u. al-Muʿtaṣim mort en 218: l. Kalif 218—227 = 833—842. S. 56 [3]). Die persischen Reminis-

zenzen lassen sich noch vermehren: 7, 4 خوب; 8, 16, 74, 17 جُرْز „Keule" = كُرْز; 10, 11 الكوهبارين; 57, 3 ff. persische Beamte; 47, 7 آيين الملوك; 104, 5 ورحلم روز u. a. S. 55 [3]). aš Šarija = p. 91, Text 10, 1 الشرية: da sonst nirgends der Name mit Artikel vorkommt, so ist auch hier شَرِيَّة zu lesen: Wüstenfeld, Geschichtschreiber Nr. 5; Ibn Doreid, Kitāb al ištiqāq 328, 11 und jetzt besonders Jāqūt, Iršād V, 10—13, wo noch die Varianten سرية und سارية. Im Index histor., wie im Text, ist natürlich statt شيروية u. ä. zu lesen شيرويه. (S. 51 im Index hist. fehlt المقاول 31, 5. 43, 5.) Im Index géogr. ارمينيّة افريقيّة عموريّة l. ارمينية عَمُّورِيَّة افريقيّة. Da es ein أرمشير nirgends gibt, ist S. ٦٧ des arabischen Textes ابرشهر (= später arabisch نيسابور) zu lesen, vgl. Nöldeke l. l. 17, 145; ebenso gibt es nirgends ein معصوف ٣٨٦: es ist verderbt aus dem حصن الصفصاف Ṭabarī 3, 646; Jāqūt 3, 401; Weil, Chalifen II, 157 = dem späteren osmanischen سكود سوكود سوكوت *sögüd*, *söjüd* (= salix „Weide"). S. ٣٧, 6 سَمَرَة vgl. Jāqūt 3, 146 سَمْهَر. Ebd. 9 تَعْبَد l. تَعْبَدِين. S. ٧٣, 10 cfr. Vullers سَمَرْج und بَارْخِيمَه. S. 130, 3 مَرْدُومَرْد Naḳāiḍ 643, 10. S. 255, 5—10 s. Naḳāiḍ 246, 17. S. 283, 15 steht القُدَيْد nur im Verszwang mit Artikel, sonst قُدَيْد Jāqūt 4, 42 u. a. m.

Sehr bedauerlich ist, daß die jüngste biographische Notiz über den großen, vielseitigen Gelehrten al Dīnawarī von Brockelmann (vgl. schon oben) im letzten Heft der Enzyklopädie des Islām I, 1019 (vom Ende des J 1912) sofort antiquiert, sozusagen ein totgeborenes Kind ist, weil der eilige Verfasser nur Silberberg's doch bloß für das Pflanzenbuch maßgebende Abhandlung (1910—11) nur zu sehr berücksichtigt, Kratschkovsky's allseitig kompetente Einleitung zwar nebenbei zur Textausgabe nennt, aber vollständig ignoriert: so bekommen wir in den ersten wörtlich mit Silberberg 5 = 229 übereinstimmenden Sätzen wieder das nur in ḤḤ.'s Phantasie existierende „Kitāb al raṣad" aufgetischt, das Kratschkovsky in seiner zu Beginn 1912 erschienenen gediegenen Préface p. 42 ff. glücklich eliminiert hatte. Woher Brockelmann das bestimmte Datum des „26. Djumādā I" hat (Silberberg l. l. 7 = 231 „im Ǵumâda" l. Ǵumādā I), kann ich nicht sehen; ich kenne nur einige Quellen, welche all-

gemeiner von seinem Tode im Ǵumādā I 282 sprechen, bes. Iršād I, 124, 1. Die Inhaltsangabe über das *Kitāb al aḫbār al ṭiwāl* stimmt ganz zu Gesch. der arab. Literatur I, 223, wo sie ohne Quellenangabe direkt aus Rosen, Les manuscrits arabes p. 15 entnommen ist. Dann folgt noch über ½ Spalte über das Pflanzenbuch, was zumeist Silberberg S. 31 f. = 255 f. entspricht. Die Literatur könnte mit Hinweis auf Kratschkovsky's nunmehr unentbehrliche Préface, wo sie viel besser und vollständiger ist (bes. p. 20), ganz entbehrt werden. Bezeichnend ist, daß gerade die älteste und wichtigste bio-bibliographische Notiz des Fihrist 78 (ein Jahrhundert nach al Dīnawarī), ebenso wie Gesch. I, 123, nicht angeführt wird [1])

C. F. Seybold.

---

*Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Syri. Textus. Series Secunda. Tomus LXVI. Theodorus Bar Koni Liber Scholiorum. Pars posterior edidit Addai Scher.* Parisiis: Carolus Poussielgue; Lipsiae: Otto Harrassowitz. 1912. 365 S. Mk. 20.40.

Dieser 2. Band des Theodor Bar Koni (s. Bd. 65, 146) bringt Buch 6—11 nach denselben Hdss. wie der erste; leider blieb die Berliner Hds., um die der Herausgeber sich bemüht hat, während der ganzen Zeit des Druckes verliehen. Wie das von Lewin herausgegebene Stück zeigt, bietet sie mehrfach einen ausführlicheren Text. Eine nachträgliche Kollation aller Hdss., auch der im Besitze Pognon's und Goussen's (s. Nöldeke, diese Zeitschr. 53, 501) bleibt also noch ein Bedürfnis.

Buch 6 enthält eine Art philosophischer Propädeutik, Buch 7

---

1) Auch die ziemlich oberflächliche Besprechung der Préface in LZ. 1912, 1689, aus der wir außer einigen Schiefheiten und Unrichtigkeiten über das „Lesebuch" gar nichts Neues lernen, wird der Bedeutung von Kratschkovsky's tüchtiger Leistung nicht gerecht. Die am Schluß gegebene Bemerkung: „Die gewiß recht nützliche Untersuchung über die Quellen seines Geschichtswerks hat er dagegen anderen überlassen" halte ich für unangebracht. Kr. hat doch im Index des autorités citées die 23 namentlich genannten Quellenschriftsteller herausgestellt. Die weiteren zeitraubenden Quellenuntersuchungen sind Sache des kommentierenden Übersetzers, als den wir gerade den Verfasser der Préface wünschten; sonst hätten wir wieder noch viel länger warten müssen. Dagegen hätte gerade Br., wenn er die 50 Seiten der Préface näher angesehen hätte, auf die einzige Besprechung der Textausgabe von 1888 in deutscher Sprache von August Müller (S. 20, 53) gerade im Liter. Zentralblatt 1889, Sp. 613—14, verweisen können: T—n = al Ṭaḥḥān = Müller, wie er sich z. B. auch in der Ausgabe des Ibn Abī Uṣaibi'a arabisierte: أمروٌ القيس بن الطحّان Der Vollständigkeit halber verweise ich noch auf die kurze Notiz über al Dīnawarī von Buṭrus al Bistānī in der Encyclopédie arabe دائرة المعارف II, 121.

und 8 erörtern Fragen aus dem Neuen Testament, Buch 9 handelt in Frage und Antwort über die wichtigsten Punkte der Dogmatik, Buch 10 und 11 sollen die Ketzer widerlegen. Dieser letzte interessanteste Teil des Buches war ja zum größten Teil schon durch Pognon, Nöldeke und Cumont bekannt und untersucht. Pognon hat gezeigt, daß Theodor hier in der Hauptsache einer uns verlorenen syr. Übersetzung von Epiphanius' Panarion folgt, doch benutzte er daneben, nicht nur für die Mandäer und Manichäer, auch andere Quellen, man vgl. z. B. S. 320 die bei Epiphanius fehlenden Mitteilungen aus den Geljōnę der 'Audājē. Daß er auf persischem Boden zu Hause ist, zeigt die Legende von Zoroasters Weissagung auf Christus (S. 74), die wir bisher nur aus Salomo von Baṣra kannten (vgl. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature [in: Classical Studies in Honour of Henry Drisler]. New York 1894, p. 29, Kuhn in Festgruß an Roth, Stuttgart 1893, S. 219, A. V. W. Jackson, Zoroaster, p. 98); sie kann ja nur für die Zwecke der christlichen Mission unter Zoroastriern erfunden sein. So hat er auch die Notiz über die „Unsterblichen", die wir schon aus Išō'dād kennen (s. ZDMG. 66, 330, 24), doch ist der Text bei ihm 136, 6 entstellt.

Im Ganzen ist sonst die Überlieferung auch in diesem 2. Bande nicht schlecht. Die Entstellung der griechischen Namen geht vielfach sicher schon auf Theodor zurück. Zum Text hier noch ein paar Bemerkungen. S. 48, 14 ff. handelt von dem Unterschied der beiden Fragearten ܪܘܚܐܝܬ und ܠܘܦܐܝܬ, die Bāzwād, der ja auch sonst unseren Theodor benutzt (Hoffmann, De herm. S. 152) von ihm herübergenommen hat (s. eb. 179, 26), unter Aufgabe der griech. T. T. ܕܠܘܓܝܩܐܝܬ *διαλεκτικῶς* und ܦܘܣܡܛܝܩܐܝܬ *πυσματικῶς*, wie für ܦܘܣܡܐܝܬ 17 herzustellen ist. S. 58, 1 l. ܡܫܬܠܠܝܢ „benehmen sich töricht". S. 132, 1 l. ܩܘܡ. S. 164, 12 l. ܣܡܟܘ. 178, 11 l. ܪ̈ܝܐ. S. 183, 16 l. ܟܠܕܝܐ im Sinne von „Astrolog". Eb. u. ܟܠܕܝܐܝܬ. S. 200, 25 l. ܕܢܚܫܐ. Für das Lex. ist zu bemerken das griech. ܓܪܦ „schreiben mit dem ܓܪܦܝܘܢ *γραφεῖον*" 153, 26 und ܐܬܟܡܪ „geschwärzt werden" in der Fluchformel ܢܬܟܡܪܢ ܐܦ̈ܐ ܐܦܘܗܝ ܕܗܢܐ ܠܗܠ „das Antlitz dieses möge hier geschwärzt werden", 291, 3 (vgl. 294, 1, 20; 295, 6, 15 u. s., anders Nöldeke, ZDMG. 53, 503).

Dieser Band bringt zugleich die erfreuliche Nachricht, daß die Fortsetzung des ganzen Unternehmens nunmehr durch die Katholische Universität von Amerika und die von Löwen gesichert ist.

C. Brockelmann.

---

*Horae Semiticae No. X. The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.), edited and translated by Margaret Dunlop* Gibson. *With an introduction by James Rendel Harris. Vol. IV. Acts of the Apostles and three Catholic Epistles in Syriac and English.* Cambridge. At the University Press 1913. 41, 55 SS. 7 Shill. 6 d.

In dieser Fortsetzung ihrer Ausgabe von Išō'dāds Kommentar zum N. T. hat Mrs. Gibson die Handschrift von Prof. Margolionth zugrunde gelegt, nachdem sie sich hat überzeugen lassen, daß deren Text durchweg besser ist als der von ihr in dem Kommentar zu den Evv. abgedruckte der Harrisschen Hds. Im Apparat bietet sie neben deren Laa. auch die der Petersburger und der Berliner Hdss., die Kahle für sie kollationiert hat. Der in den Evv. von ihr gleichfalls in den Apparat verwiesene Cambridger Kodex C kommt jetzt nicht mehr in Betracht, da er nur die Evv. enthält. Im Vorwort bedauert sie nicht verstehen zu können, weshalb ich in dieser Zeitschr. 65, 330 diese Hds. für besser erklärt habe als H., nach ihrer Meinung sei C die schlechteste von allen. Damit beweist die Herausgeberin, daß sie über den Wert der von ihr benutzten Hdss. noch immer nicht ins Klare gekommen ist. Da sie ja zugibt, daß M. besser ist als H., so hätte sie sich durch die leicht zu gewinnende Beobachtung, daß C meist zu M. gegen H. stimmt (z. B. 100 mal auf den SS. 17—65 des Mt.) schon davon überzeugen können, daß sie den Wert von C. durchaus unterschätzt hat. Wollte ich das im einzelnen nachweisen, so müßte ich eine neue kritische Ausgabe des von ihr gedruckten Textes vorlegen. Eine solche, für die freilich eine neue Kollation aller Hdss. erforderlich wäre, haben wir hoffentlich noch einmal vom Corpus Scr. chr. or. oder von der Patrologia or. zu erwarten. Aber ich will wenigstens, soweit es mir hier der beschränkte Raum gestattet, an einigen interessanteren Stellen aus den ersten SS. des Mt. zu zeigen versuchen, daß die Herausgeberin schon aus ihrem Material ein richtigeres Urteil über den Wert auch von C sich hätte bilden können. M. setzt erst 17, 16 ein. S. 2, 4 bietet die Ausgabe ܟܡܐ ܕܗܘ ܗܘ ܠܛܠܢܝܬܐ ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ nach H.; sie übersetzt aber richtig: „in as much as that served as the shadow", wie C ܡܫܡܫܢܐ. Eb. 9 nimmt sie aus H. ein völlig in der Luft schwebendes ܗܝ auf, während C richtig ܗܠܠ bietet; ihre Übersetzung ignoriert beide Wörter. S. 3, 6 läßt C wie P das neben ܡܕܘܪܐ überflüssige ܘܡܠܠ ܗܘܐ aus. S. 4, 2 bietet C wie P das interessante ܥܠ ܡܡܠܕܗ ܕܛܠܝܐ „unmittelbar bei der Geburt des Kindes", wofür H. und die Ausg., denen dieser eigentümliche Gebrauch von ܥܠ (s. Nöldeke Syr. Gramm. § 250 und m. Grundr. II § 249 k) offenbar nicht bekannt war, ܕܡܡܠܕܗ (!)

ܘܡܥܡܟܐ ܕܡܠܐ einsetzen. S. 4, 8 fehlt in C wie in P das in H. irrig wiederholte 2. ܡܣܡܘܢ. Eb. 17 fehlt in C wie in P das falsche ܕܠܣܘܪ; übersetze: „also nicht gleich nach dem Neid und Brudermord des Kain bringt er dem Menschen die Heilung“. S. 5, 9 bietet C wie P das wegen des folgenden Gegensatzes ܡܢܝܚܬܐ durchaus notwendige ܐܦܝܟܬܐ. Eb. 11 fehlt in C wie in P das aus Z. 13 hier irrig vorweggenommene ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܝܢ. Eb. 13 hat P wie C den guten Zusatz ܘܒܬܪ ܐܠܗܐ. S. 17, 7 fehlt in C wie in P das die distributive Wiederholung des Zahlwortes störende erste ܥܣܪ. Eb. 17 hat C wie M das richtige ܢܩܘܦ statt Hs. ܢܩܦ. S. 19, 6 bietet C wie M einen ganzen in H. fehlenden für den Zusammenhang durchaus notwendigen Satz. S. 29, 21 haben C und M angeblich ܟܘܟܒܬܐ statt des richtigen ܟܘܟܒܬܐ, das durch ܡܬܩܪܝܐ ܗܘܬ gesichert wird, während die Herausgeberin aus H. aufnimmt ܟܘܟܒܐ ܒܝܕ und übersetzt: „for a god was worshipped by the Persians by means of a star which was called by them Nannea and by others differently“ statt: „denn als Gott wurde von den Persern die Sternin verehrt, die von ihnen Nanni und von anderen anders genannt wurde“ usw. usw.

Der Kommentar zur Apostelgeschichte bietet für die Charakteristik des Theodor von Mopsuestia, seiner Hauptquelle, fast noch wichtigeres Material als der zu den Evv. Harris weist in seiner Einleitung namentlich auf die von Theodor benutzten griechischen Quellen hin und bespricht noch einmal die von ihm schon im Expositor, Okt. 1906 aus der Gannath Bussāmē, die gleichfalls aus dem Mopsuestener schöpft, gewonnene Erkenntnis, daß dieser für Acta 17, 38 auf den Minos des Epimenides als Quelle führt (vgl. jetzt auch E. Norden, Agnostos Theos, Berl.-Leipz. 1913, S. 19 ff.). Aber die griechischen Quellen Theodors verdienten einmal im Zusammenhang untersucht zu werden, was freilich nur jemand unternehmen sollte, der auch den syr. Text zu lesen versteht. Ich verweise hier nur noch auf die Erörterung zu Act. 19, 24 ff. (S. 42, 5 ff.), die uns ein Fragment des Euhemeros erhalten haben dürfte, wie mich mein Koll. O. Kern belehrt. Auf den Mopsuestener dürften auch die aus derselben Quelle stammenden Notizen bei Theodor bar Kōnī (d. Ztschr. 65, 148, 17) zurückgehn.

Da die Herausgeberin jetzt für ihren Text eine viel zuverlässigere Grundlage hatte, so bietet er weit weniger Anstöße als der Kommentar zu den Evv. Von Kleinigkeiten sei nur angemerkt, daß sie nicht nötig hatte S. 10, 13 das von allen Codd. gebotene ܡܢ ܕܚܠܐ ܕܨܠܘܒܝܬܐ in ܕܨܠܘܒܝܬܐ zu ändern; gemeint ist (und hielten sich verborgen) „vor der kreuzigenden Sekte“. S. 24, 10 hat sie eine offenbar alte, weil allen Hdss. gemeinsame Verderbnis

nicht erkannt. Von der Kandake heißt es: Jacob u. u. sagen (H., BP ܕܠܐ ܟܘܫ ܠܐ ܡܫܠܛܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܡܠܟܬܐ ܐܢܬܬܐ. ܐܠܐ ܥܠ ܣܒܐ (ܫܡܗ̇ܘܬ) ܠܗܘܢ ܐܡܠܟܬܗ̇ übersetzt: „that a woman never ruled over Ethiopia, but that it is only in name". Aber die Wortstellung zeigt, daß es sich nicht um den Gegensatz von wirklicher und nomineller Herrschaft handelt, sondern um den von Kusch und einem anderen Lande; das kann natürlich nur ܣܒܐ sein: „daß über Kusch nie ein Weib geherrscht hat, sondern, daß sie über Saba war".

Die Übersetzung habe ich nicht vollständig durchgeprüft. Da diese doch nur von des Syrischen unkundigen Theologen gelesen werden wird, hätte die Übersetzerin Act. 2, 9 die *Alanāįē* des syr. Textes nicht durch Elamites nach dem Griech. ersetzen sollen. Der auf dem Umschlag schon angekündigten Ausgabe der Paulinischen Briefe sehen wir mit großem Interesse entgegen.

C. Brockelmann.

---

*Sbornik materialov dl'a opisanija městnostej i pl'emen Kavkaza, Bd. 42.*

Der 42. Band des Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Изд. Управленія Кавказскаго Учебнаго Округа (Тифлисъ 1912. I—XVII, 1—64, 1—39, 1—169, 1—92, 1—60, I—XV, 1—204 S.) ist mit dem gewohnten reichen Inhalte bedacht erschienen.

Der historische Teil des Bandes enthält eine Fortsetzung des Artikels von E. S. Takajšvili: „Beschreibung der in der Bibliothek des Общество распространенія грамотности среди грузинскаго населенія befindlichen Handschriften". Diese Fortsetzung bringt zwei Texte in grusinischer Sprache, deren eine (Über die Bekehrung der Grusen zum Christentum) besonderes Interesse verdient. (Russ. Übersetzung im 28. Bande der Sammlung.)

Der zweite Teil ist von ethnographischem Interesse und enthält zwei Artikel von P. Vostrikov. Der Artikel „Über Musik und Gesang der azerbaidschanischen Tataren" gibt eine sorgfältige Beschreibung besonders der Musikinstrumente und der Sänger und enthält außerdem einige Proben der azerbaidschanischen Volksdichtung. — Unrichtig ist die hier gegebene Etymologie des Wortes *zurna*, welches nach Vostrikov aus einem arabischen سرنا (*surna*) stammen und eigentlich soviel als „das Horn von Jericho" bedeuten soll. Tatsächlich ist das Wort persischen Ursprungs, zusammengesetzt aus سور (*sūr*) „Festlichkeit" + نا (*nā*) „Flöte"; vgl. Vullers, Lexicon persico-latinum II, 347: سورنا und سورنای, und mit verkürztem Vokale der ersten Silbe: سرنا, سرنای. — Mit einigen Worten berührt Vostrikov den persischen Einfluß, der sich bei den

azerbaidschanischen Tataren viel mehr als anderswo bemerken läßt. Eine eingehendere Untersuchung dieser Beziehungen wäre sehr wünschenswert; das gleiche gilt auch von der Frage, welche dieser Instrumente bei den anderen türkischen Stämmen vorzufinden sind. Ich kann mich der Vermutung nicht verschließen, daß man in diesen Instrumenten sehr wenig oder garnichts speziell türkisches vor sich hat[1]). Auf den persischen Einfluß ist vielleicht auch die merkwürdige Tatsache zurückzuführen, daß man, während sich in Transkaukasien die volkstümlichen Musikinstrumente in so großer Anzahl erhalten haben, in Ciskaukasien an ihrer Stelle ganz moderne Instrumente, gewöhnlich den Phonographen, findet. — Der zweite Artikel von Vostrikov bringt eine reiche Sammlung russischer, armenischer und tatarischer Märchen, die im südlichen Kaukasus gesammelt wurden. Schade, daß die tatarischen Märchen nur in Übersetzung mitgeteilt werden; sie könnten auch sprachlich viel Interessantes bieten.

In dem dritten, die Sprachwissenschaft betreffenden Teile des Bandes beschreibt M. A. Charlamov einige Eigentümlichkeiten des russischen Dialekts von Majkop (Kub. obl.). — Darauf folgt eine kurze Skizze der Grammatik der balkarischen Sprache von N. A. Karaulov. In meinem „Kumükischen und balkarischen Wörterverzeichnisse" (Keleti Szemle [Revue Orientale] XII) habe ich einige Wörter aus dem Balkarischen angeführt und in dem Berichte über meine kaukasische Reise (Keleti Szemle, XI, 162 ff.)[2]) erwähnt, daß die Balkaren, oder wie sie sich selbst nennen, Malkaren, eine mit der karatschaischen identische Sprache sprechen. (S. die karatschaischen Studien von W. Pröhle, Keleti Szemle X.) Die vorliegende Grammatik und Wörtersammlung bringt nichts Neues, nichts Interessantes. Die Transkription ist ganz grob (sowohl die Palatalisation des sich aus *j* entwickelten anlautenden *ǯ̆* bleibt unbezeichnet, als auch die Aspiration des anlautenden *k*, *t*, *p*). Die Wörter *aχčič* (statt *ačχič*), *kajš* (statt *kajyš*; das *y* kann nicht verschwinden, da es betont ist) sind wohl keine neubelegten Formen, sondern vielmehr unbedeutende Fehler.

Mit den rutulischen Sprachstudien aus der Feder des bekannten Forscher der kaukasischen Sprachen, A. Dirr, schließt der interessante Band.

Julius Németh.

---

1) Hier sei noch erwähnt, daß das von Vostrikov unter dem Namen *kamanča* behandelte Instrument in Kleinasien unter dem Namen *gyjgyj* oder *kabak* (wörtlich also „Kürbis") verbreitet ist. (Den Wörterbüchern bisher unbekannt.)

2) Auch in dem „Извѣстія Русск. Комитета для изученія Средней и Восточной Азіи" (St.-Petersburg 1912, Apr.) — in deutscher Sprache — erschienen.

*Loghat el-Arab. Revue littéraire, scientifique et historique. Sous la direction des Pères Carmes de Mésopotamie. Rédacteur en chef: le P. Anastase-Marie, Carme. Directeur-Gérant: Kâdhim Dodjeily.* Abonnement pour Bagdad et son Vilayet: 6 f. 50. — les pays de langue arabe 9 f. — étrangers 12 f. — Prix du N. pour Bagdad. 4 piastres bonnes. — l'Étranger: 1 f. 50. [1re année] No. I. Juillet 1911—[2me année] No. VI. Décembre 1912. — (Arabischer Titel: لغة العرب مجلّة شهريّة ادبيّة علميّة تاريخيه . . . طبعت في مطبعة الاداب في بغداد). ٥٩٣ + ٣٣٤ S.

„La direction fera son possible pour ne pas trop s'éloigner des questions qui intéressent ce pays", sagen die Herausgeber in ihrem Programm I, 40. Das ist durchaus verständig und berechtigt; wird doch die ganz überwiegende Majorität der Leser stets sich aus dem ʿIrāḳ rekrutieren. Ebenso berechtigt ist es aber, wenn wir nicht danach fragen, welchen Nutzen die neue Zeitschrift für die Bewohner des ʿIrāḳ hat, sondern danach, was sie für den europäischen Orientalisten ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet hat die stete Rücksichtnahme auf die Interessen der Eingeborenen natürlich ihre großen Nachteile. Inhaltlich stört den europäischen Leser weniger die Fülle des ihn nicht Interessierenden, als z. B. die geringe Heranziehung der europäischen wissenschaftlichen Literatur (die einschlägigen Stellen der arabischen Literatur dagegen werden mit großem Eifer gesammelt und besprochen, wenn auch vielleicht nicht immer kritisch genug) und die oft zu allgemeine und elementare, zu wenig positives Detail gebende Behandlung an sich interessierender Stoffe; formell würde man gelegentlich engeren Anschluß an das Äußere unserer wissenschaftlichen Zeitschriften (Zeichnen aller Artikel usw.) und vor allem eine weniger gekünstelte, einfachere, natürlichere, sachlichere und so klarere Sprache wünschen. Denn die Lektüre dieses Arabisch ist nicht immer ein Genuß: Floskeln und Redeschmuck im Sinne der klassischen Kunstprosa, teilweise noch mit häufigerem Vorkommen derselben Wendungen, und neben entschieden mittelarabischen Partikelverbindungen sehr deplaziert wirkend, erschweren vielfach das Verständnis und verursachen Weitschweifigkeit des Ausdrucks. Indes, es könnte viel schlimmer sein. Das zeigt, sehr zum Vorteil der redaktionellen Artikel, ein „Gegenbeispiel": eine sehr wenig inhaltreiche, aber infolge der Verwendung des Kunststils auf über 18 Seiten sich erstreckende Zuschrift an die Redaktion I, 409. Sich durch einen solchen Wust von Überflüssigem und Nutzlosem zu den wenigen Körnern von Wertvollem durchzuarbeiten, kann man keinem europäischen Gelehrten zumuten. — Daß die Herausgeber sich der Unzweckmäßigkeit dieses Stils bewußt sind, zeigen

gelegentliche Bemerkungen über die Sprache anderer (I, 111. 310); vielleicht könnte diese Erkenntnis in den eigenen Artikeln noch etwas mehr Früchte tragen.

Die Hauptinteressen gibt schon der arabische Titel an: Geschichte und *adab*, d. h. im wesentlichen Grammatik und vor allem Lexikographie. Historische und lexikalische Bemerkungen gehen, teils im Text selbst, teils in redaktionellen Zusätzen, fast durch alle Artikel, sogar anscheinend rein naturwissenschaftliche; historische Bemerkungen besonders in den geographischen, sprachliche in den volkskundlichen und volkswirtschaftlichen Aufsätzen.

Die einzelnen Programmpunkte sind I, 40 zusammengestellt:

„La modeste revue mensuelle que nous présentons au public s'efforcera de répondre aux desiderata suivants:

1: Elle renseignera le monde savant ... sur les contrées de l'Arabie, de la Mésopotamie et sur les provinces avoisinantes.

2: Elle communiquera aux habitants de notre pays le résultat des recherches et des travaux des orientalistes et des archéologues.

3: Elle réservera une large part à la critique des ouvrages anciens et modernes ...

4: Elle parlera avec détails des manuscrits rares et intéressants qu'elle pourra rencontrer.

5: Elle fera connaître les hommes illustres des régions déjà citées, ses populations, ses tribus avec leurs dialectes particuliers, et elle donnera l'histoire moderne et contemporaine de ces peuples."

Am wenigsten interessiert uns Punkt 2. Die Berichterstattung beschränkt sich hier übrigens nicht auf orientalistische Themata (die „Chaldäer" I, 52; Sabbethai, der Begründer des Zionismus, aus *l'Univers*, I, 100; Ursprung der Sprache, mit besonderer Rücksicht auf das Arabische und die Ansichten der einheimischen Gelehrten I, 457; der Orientalistenkongreß in Athen II, 24), sondern umfaßt auch „allgemeine Bildung" in feuilletonistischer Behandlung (der Komet Brooks' I, 192; die Finsternisse des Jahres 1912 I, 300; die Eintagsfliege II, 9, mit einem lexikographischen Zusatz II, 66; der Buchdruck, mit Angaben über seine Geschichte im Orient II, 223; sogar Esperanto II, 132; usw.). Schade ist es, daß die gelegentlich eingefügten Erzählungen Übersetzungen aus dem Französischen sind (I, 37. 282); durch Abdruck von noch nicht veröffentlichten Originalen hätte sich hier etwas auch wissenschaftlich Wertvolles bieten lassen. — Von den archäologischen Berichten sind am brauchbarsten die auf Autopsie beruhenden, vor allem der über Sāmarrā' von dem Directeur-Gérant Kāẓim ad-Duǧailī I, 81. 134. 339. 470; weniger, weil zu allgemein, der über Babylon I, 289. 333. Über Tall al-Uḥaimir oder mehr über das alte Kiš macht einige Angaben der Leiter der Ausgrabungen, de Genouillac, selbst I, 316. Uḫaiḍir (Ukaidir) II, 45 beruht auf der Literatur, auch der europäischen (Massignon, Bell, Viollet).

Die Bücherbesprechungen — Punkt 3 — behandeln meist die Erzeugnisse der einheimischen Presse, auf die aufmerksam gemacht

zu werden bei der Abgelegenheit Baġdāds vom Büchermarkt recht nützlich ist. Die meisten dieser Erzeugnisse sind allerdings für uns ziemlich gleichgültige moderne Schriften; immerhin finden sich doch auch Ausgaben älterer philologisch-historisch wichtiger Texte, z. B. des Kommentars des Ṣalāḥ ad-dīn Ḫalīl aṣ-Ṣafadī zur *risāla* des ibn Zaidūn I, 311 und des Kommentars des ʿAbd ar-raḥīm ibn Muḥammad ibn ʿAbd ar-raḥmān as-Suẏaidī zu den *šawāhid* des *ḳuṭr an-nadā* I, 314. Gelegentlich werden auch europäische Werke besprochen, so Viollet, Fouilles à Samara II, 37; Ribéra y Asin, Manuscritos arabes y aljamiados de la junta II, 162; Massignon, Ana al Haqq II, 255; sowie die *Archives Asiatiques* II, 114. Kulturhistorisch interessant sind die Buchungen der zahlreichen, z. T. natürlich recht kurzlebigen neuen Zeitungen und sogar Zeitschriften (I, 110. 194. 362. II, 35) der in Betracht gezogenen Gebiete. Korrekturen einzelner Fehler der konkurrierenden Organe und Polemiken gegen sie kommen öfters vor (I, 104. 147 — u. a. gegen den *Mašriḳ* —. II, 192); einmal (I, 191) auch ein energischer Protest und eine Aufforderug zu eingehender Polemik gegen eine europäische Zeitschrift, den *Monde Musulman*, in dem (15, 183) Amar für sehr weitgehende Abhängigkeit der arabischen Wissenschaften von den antiken eingetreten war. (Vgl. auch noch weiter unten über *l'Illustration.*) — Neben den Anzeigen laufen für sich gründliche und umfangreiche sprachlich-sachliche Kritiken einzelner den Herausgebern besonders wichtig erscheinender arabischer Werke, so (I, 149. 188) von Cheikho's Ausgabe der *ṭabaḳāt al-umam* des abū l-Ḳāsim al-Andalusī im *Mašriḳ* 1911 —, und noch ausführlicher von Ǧirǧī Zaidān's *ta'rīḫ ādāb al-luġa al-ʿarabīẏa* I, 392. II, 52 (mit einer Ergänzung 121). 139. 205. — Etwas verblüffend wirkt auf den ersten Blick die I, 4 ausgesprochene Bitte, bei Einsendung von Rezensionsexemplaren die Art der gewünschten Besprechung anzugeben, ob *pour en faire l'éloge* (للتقريظ), oder *pour compte rendu* (للمشارفة), oder *pour en faire la critique* (للانتقاد). Aber das Erstaunen verwandelt sich in Freude über die Offenheit des Verfahrens, wenn man sieht, daß die Besprechungen je nach diesen Wünschen verschiedene Rubriken bilden: باب التقريظ (zum ersten Mal I, 109), باب المشارفة (I, 110), باب الانتقاد (I, 263, allerdings hier wie meist mit dem Vorhergehenden zusammen).

Von Handschriften — Punkt 4 — sind bis jetzt beschrieben und, was besonders dankenswert ist, durch Abdruck von Proben charakterisiert worden die folgenden: I, 59 al-Ġazzālī[1]), *kitāb*

---

1) Die Herausgeber vertreten II, 256 diese Form, wohl mit Recht, da nicht nur ibn Ḫallikān [Nr. 37 Wüstenfeld], auf den sie sich berufen, sie

*al-fark bain aṣ-ṣāliḥ ua-ġair aṣ-ṣāliḥ*, das allerdings Asin II, 251 als zweiten Teil des schon gedruckten *at-tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* erwiesen hat; I, 129 *kitāb aṣ-ṣabūḥ ua-l-ġabūk*, vielleicht von Šams ad-dīn Muḥammad ibn Ḥasan an-Nauāǧī al-Kāhirī; 268 abū l-Fatḥ Nāṣir ibn ʿAbd as-saiiid al-Muṭarrizī, Kommentar zu den Makāmen des Ḥarīrī; 307 Šihāb ad-dīn Aḥmad al-Ḫafāǧī, *ḫabāia z-zauāia fī r-riǧāl min al-bakāia*, eine Anthologie; 444 *dīuān* ibn al-Ḫaiiāṭ; II, 26 Muhaddib ad-dīn Šams al-islām abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Aḥmad, *al-muḫtār fī ṭ-ṭibb*; 107 al-Ġazzālī, *maʿāriǧ al-kuds fī madāriǧ maʿrifat an-nafs*, in einem Sammelband, der noch drei weitere Werke desselben Verfassers, darunter die ebenfalls noch ungedruckten, nur drei Seiten umfassenden *masāʾil fī aḥuāl an-nafs* enthält.

Wir kommen nun zur Hauptsache: den Punkten 1 und 5 des Programms. Was in den hierher gehörigen Beiträgen geboten wird, ist für jeden, der sich mit den oben bezeichneten Gebieten näher beschäftigen will, unentbehrlich: ein auf eigener Anschauung beruhendes reiches Material, geographisch, ethnographisch, volkswirtschaftlich und lokalhistorisch. In den meisten der Artikel ist Material aus verschiedenen dieser Gruppen vereinigt, oft auch noch sprachliches; trotzdem lassen sie sich dem Hauptinhalt nach ungefähr auf diese Gruppen verteilen. Die erste Gruppe, die geographische, wird gebildet von folgenden Artikeln: über den Naǧd I, 16, von einem zweifellos gut Orientierten, nämlich dem Besitzer und Herausgeber der Zeitung von ar-Rijāḍ, Sulaimān ad-Daḫīl[1]); und über den ʿIrāk II, 2. 62, von Ibrāhīm Ḥilmī; — weiter Monographien einzelner Orte, so des seit A. Nöldeke's Untersuchungen besonders aktuellen Karbalāʾ, in der Schilderung einer Reise nach Karbalāʾ und al-Ḥilla I, 105. 156. 260 und mehr noch in umfangreichen Anmerkungen zu einem in Übersetzung II, 231 abgedruckten *Une autre Mecque* betitelten Artikel der *Illustration*; weiter ʿAbbādān I, 121. 176. II, 13, bei Gelegenheit von dort gemachten Petroleumfunden und dem Beginn ihrer Ausbeutung; Hīt I, 249. 348, wegen seiner verschiedenen Mineralvorkommnisse; Balad Rōz I, 369, der Ort einer großen französischen Plantage; Sūk aš-Šuiūḫ II, 245, ein Marktflecken, entstanden durch Ansiedlung der den Šaiḫ ثويني (1737—1785) auf seinen Zügen begleitenden Marketender, und al-Ḫamīsīja I, 430, das erst vor etwa 30 Jahren zum Ersatz für Sūk as-Šuiūḫ gegründet worden ist, als dieses infolge einer Euphratüberschwemmung zu ungesund geworden war; ʿUraisāt II, 112, eine unterirdische Stadt (nur eine kurze Notiz); und schließ-

als die bekanntere bezeichnet, sondern auch as-Samʿānī nicht, wie ibn Ḫallikān angibt, die Form mit z, sondern (407v 27 ed. Margoliouth) eben die Form mit zz hat.

1) Eine Geschichte des Naǧd wird angezeigt I, 487.

lich zwei Kanäle, al-Manṣūrī II, 103 und Širǵīn II, 181. Ethnographischen Inhalt hat eine Artikelserie über die Beduinenstämme des ʿIrāḳ und seiner Nachbarschaft, nämlich die Muntafiḳ, I, 41 (Bemerkungen dazu von einem Muntafiḳī II, 19); dann einige Stämme unsicherer Herkunft, I, 205 (Genaueres über einen von ihnen, die Širārāt, I, 294); schließlich die zwischen Baġdād und Sāmarrāʾ wohnenden Stämme II, 82. 124. Aus der Volkswirtschaft des ʿIrāḳ werden behandelt der Reisbau und die verschiedenen zum Anbau kommenden Reisarten I, 374 (mit einem Zusatz I, 441); eine Palmenkrankheit (ندوة العسل, im Baġdāder Dialekt المن; „fumagine“) und ihre Bekämpfung II, 17; Schiffbau und Schiffahrt II, 93. 152. 156. 198. Die Lokalgeschichte wird, wie schon das Programm besagt, in zwei Richtungen gepflegt (abgesehen von den allenthalben eingeflochtenen geschichtlichen Rückblicken): Biographien bedeutender Männer des ʿIrāḳ, so des Ṣāliḥ al-Ḳazwīnī, eines Dichters des 18. Jahrhunderts, I, 382, und, in Sammelartikeln, der Šahrastānī's[1]) II, 112 (geschrieben von einem von ihnen) und der Suwaidī's II, 217; und andererseits eine Chronik der Zeitereignisse, bestehend hauptsächlich aus Zeitungsausschnitten mit Quellenangabe, in jeder Nummer eine Rubrik für sich bildend.

Ein Versprechen des Programms ist bis jetzt noch nicht eingelöst worden: „elle fera connaître . . . ses tribus avec leurs dialectes particuliers“; denn von den Beduinendialekten ist bisher nicht die Rede gewesen, wenn man von zufälligen und vereinzelten Bemerkungen, wie daß die Muntafiḳ ihren Namen mit č sprechen (I, 41), absieht. Dafür aber nimmt ein verwandter Stoff einen breiten Raum ein, obwohl er im französischen Programm nicht erwähnt wird, sondern nur, wenigstens zum Teil, in den programmartigen arabischen Eingangsworten des ersten Heftes I, 2: die eigene Sprache der Zeitschrift und ihrer arabischen Leser und Konkurrenten. An der angeführten Stelle ist zwar nur von Buchung von المصطلحات الحديثة والاوضاع العربية الطريفة die Rede; aber in Wirklichkeit ist das in den Kreis der Behandlung gezogene Gebiet viel umfassender. Und mit dieser Seite der *Loghat al-Arab*, die diesen ihren Namen doch nicht umsonst trägt, müssen wir uns noch etwas näher beschäftigen.

Das sprachliche Interesse der Herausgeber wendet sich zunächst der klassischen Sprache zu. Dahin gehört der größte Teil der in Artikel andern Inhalts eingeflochtenen sprachlichen Bemerkungen, von denen wir schon oben gesprochen haben. Aber auch selbständige, meist kürzere Beiträge behandeln diesen Gegenstand; von II, 71 an (II, 160. 253) besteht für sie eine besondere

1) In dem Artikel selbst wird auffälligerweise die Form Šahristānī gegeben.

Rubrik فوائد لغوية, doch findet sich ganz Entsprechendes auch schon I, 302. 441 und außerhalb der Rubrik II, 112. Es handelt sich um eine Art sprachlichen Briefkastens, der vor allem auf Fragen nach der Korrektheit einer Ausdrucksweise Auskunft gibt. — Wichtiger ist die andere Seite: die Untersuchung der Volkssprache (اللهجة, اللغة اللهجة, اللغة العامية) und die Stellungnahme zu dem Problem der neuarabischen Schriftsprache. Für diese Dinge hat die Zeitschrift einen Sachverständigen, auf den wohl alle einschlägigen Artikel, auch die nicht gezeichneten, zurückzuführen sind: Razzūḳ ʿĪsā. Gleich im ersten Heft setzt er seine prinzipiellen Anschauungen ausführlich auseinander, ein Zeichen dafür, welche Bedeutung von der Direktion der Zeitschrift diesen Dingen beigelegt wird. Im Rahmen einer Betrachtung über die Geschichte der Sprachwissenschaft und der „Bildung" überhaupt im ʿIrāḳ I, 7 (eine Fortsetzung dieses Artikels I, 94 behandelt hauptsächlich die Renaissance seit der Herrschaft des Ṿazīrs Sulaimān in Baġdād 1806—1810, dessen Biographie I, 96 folgt), wird die Gründung einer sprachlichen Akademie nach Art der französischen (oder besser mehrerer sich gegenseitig korrigierender) als wünschenswert bezeichnet[1]). Die Aufgabe einer solchen Akademie wäre die Reinigung und Feststellung der Sprache. Eine Probe, die uns zeigt, was wir uns unter dieser Reinigung und Feststellung zu denken haben, gibt der Verfasser, der, solange es eine solche Akademie noch nicht gibt, interimistisch mit der Lösung ihrer Aufgabe selbst beginnt, in seiner بغية الأنام في لغة دار السلام. Die Vorrede zu diesem Buch steht I, 12. In ihr werden die von dem Unternehmen einer Buchung (تدوين) der Volkssprache zu erwartenden Vorteile aufgezählt. Als Ziel erscheint in erster Linie, charakteristischerweise, Förderung der Kenntnis des Klassischen (Nachweis von verschollenen Wörtern als noch im lebendigen Gebrauch, Feststellung der örtlichen Herkunft und etwaiger spezieller Bedeutungen von Wörtern), in zweiter das Praktische: Ver„deutsch"ung von Fremdwörtern (دخيل); nur die beiden letzten der aufgezählten sieben Punkte berühren sich mit dem, was uns als Hauptaufgabe erscheinen würde: Fixierung des gegenwärtigen Stands als Grundlage für historische Untersuchungen späterer Generationen, und Gewinnung von volkskundlichem Material[2]). In einer sich anschließenden weiteren Ausführung

---

1) Wenn der Verfasser glaubt, daß in den „Schulen" von Baṣra und Kūfa eine solche Institution schon einmal bestanden habe, so ist eine solche Behauptung zwar vielleicht für die Propaganda für den Gedanken sehr förderlich, aber andrerseits sehr unhistorisch. Auch an-Nuʿmān ibn al-Mundir gewissermaßen zu den Grammatikern zu rechnen, weil auf seinen Befehl angeblich schon eine Sammlung von alten Gedichten gemacht worden ist, geht doch nicht an.

2) In einer Art von zweiter Vorrede I, 326 führt der Verfasser die ihm bekannten der seinen ähnlichen Arbeiten orientalischen Ursprungs an.

I, 14 wird das Praktische noch einmal unterstrichen und zu der Darbietung einheimischer Ausdrücke für fremde die Darbietung klassischer Ausdrücke für vulgäre hinzugefügt; das Endziel ist immer إبقاء اللغة على سلامتها. Auch in den Proben der Ausführung I, 400. 495. II, 167 (vgl. I, 397. 399) herrscht das praktische Interesse. Was die Fremdwörter im besonderen anlangt, so gibt es für ihre sprachliche[1]) und sachliche Erklärung und ihre Ersetzung durch aus den Lexika belegbare arabische Wörter auch noch eine Art von Briefkasten I, 25. 28. 192; ähnliches oft in redaktionellen Anmerkungen, besonders ausführlich z. B. I, 271 Anm. 1 über das Telegraphieren. Auch diesen arabischen Sprachreinigern passiert es oft genug, daß sie, um verständlich zu bleiben, zu ihren schönsten Übertragungen das Fremdwort wieder in Klammern hinzusetzen müssen, oder daß sie durch ihre reine Sprache lächerlich wirken (I, 259).

In allen diesen Beiträgen vermißt man noch die Stellungnahme zu dem Problem der neuarabischen Schriftsprache. Darüber verbreitet sich ein Aufsatz I, 238, der erkennen läßt, daß die Ansichten von Razzūḳ ʿÎsā nicht so extrem sind, als man nach den bisher angeführten Äußerungen anzunehmen geneigt sein könnte, sondern daß seine Feindschaft gegen vulgäre Ausdrücke viel weniger heftig ist, als gegen ausländische (vgl. auch die Einleitung des Aufsatzes über volkstümliche Vergleiche II, 30). Hier macht er nämlich einen Kompromißvorschlag: aus dem Dialekt das dem *faṣîḥ* am nächsten Stehende in die Schriftsprache aufzunehmen, wenn nötig mit kleinen Änderungen. Eine solche Schriftsprache, hofft er, würde sich schließlich auch als Verkehrssprache durchsetzen. Schon dieser gemäßigte Vorschlag erregt natürlich den Unwillen der Ultras: in den Spalten der Zeitschrift selbst, in der schon oben charakterisierten Zuschrift I, 409, erhebt einer von ihnen Einspruch. Verwendung der klassischen Sprache ohne jede Milderung ist seine Losung; selbst für moderne kulturelle Errungenschaften hofft er in der alten Sprache Ausdrücke zu finden, da ja zur Blütezeit der ʿAbbāsidenherrschaft es viele dieser Errungenschaften schon gegeben habe. Und sein letztes Ziel ist völlige Ausrottung des Vulgären. Diesen Optimismus gründet er auf die ja auch von Razzūḳ ʿÎsā geteilte Überzeugung, daß wir uns in einer Zeit der Renaissance des Arabischen befinden; zum Beweis führt er eine lange Reihe von Namen sowohl von Vertretern der Kunstprosa, als der Sprachwissenschaft und Sprachkritik vor. Selbst gegen eine Sammlung vulgärer Wörter wendet er sich, was er merkwürdigerweise nicht mit den daraus sich für die Einführung des Klassischen

1) Die meisten der Angaben über fremde Sprachen sind gut orientiert; gelegentlich gibt es allerdings auch einmal eine Entgleisung, wie die Ableitung von *eatable* von einem lateinischen Wort *ibilis* = *ṣāliḥ*, so daß die Bedeutung ist *ṣāliḥ li-l-akl* (I, 257).

ergebenden Gefahren begründet, sondern mit der Schwierigkeit und Kostspieligkeit des Unternehmens, unter Berufung auf Dozy (in der Vorrede I, 7). Direkt ist auf diese Zuschrift bis jetzt nicht erwidert worden; eine gewisse Antwort allerdings ist es, daß II, 192 ein nicht-redaktioneller Artikel abgedruckt wird, in dem einem andern der Ultras, der in der Zeitung *az-Zuhūr* über الفصاحة وكتّاب العراق geschrieben hatte, selbst eine große Anzahl von Verstößen gegen das *faṣīḥ* nachgewiesen werden.

Können wir nach alledem von Razzūḳ ʿĪsā und seinen Kollegen eine liebevolle Erforschung des Dialekts um seiner selbst willen nicht erwarten, so müssen wir einige Ansätze dazu um so rühmender hervorheben. Das sind die Artikel I, 69. 153 über die Dialektverschiedenheiten innerhalb von Baġdād, je nach der Religionszugehörigkeit und auch dem Beruf, die in Verschiedenheit des Fremdwörterbestandes, aber z. T. auch der Aussprache bestehen, mit interessanten fast nur aus Fremdwörtern, die einer Bevölkerungsklasse eigentümlich sind, zusammengesetzten Sprachproben; weiter I, 376. 464 über volkstümliche Sprichwörter und II, 30 über volkstümliche Vergleiche; und schließlich I, 255 über das Verhältnis des Dialekts zum Klassischen. Gegenüber dieser sprachgeschichtlichen Aufgabe versagt nun allerdings Razzūḳ ʿĪsā vollständig. Ganz äußerlich werden die Verschiedenheiten auf die Gruppen *naḥt, ḳalb, ibdāl* und *daḫīl* verteilt, trotz deren offensichtlicher Verschiedenartigkeit, wobei außerdem noch mit dem *naḥt* der alten Terminologie (بسملة u. ä.) nicht nur „hybride" Bildungen (فحجين) wie شمعدان auf eine Stufe gestellt werden, sondern auch Zusammenziehungen wie اشكان = اى شىء كان, und wobei der Lautwandel (*ibdāl*), der uns als die Hauptsache erscheinen würde, in etwas über drei Zeilen abgetan wird. — Uneingeschränkteres Lob als die volkssprachlichen Untersuchungen verdienen die ihnen nahestehenden volkskundlichen, so die Aufsätze über Schreck- und Beruhigungswörter für Kinder I, 170 (Bemerkungen dazu von Goldziher I, 439), über Karneval und Fasten I, 305, über den (Papier-)Drachen II, 88 und über den Kreisel II, 186, sowie ein großer Artikel von Ibrāhīm Ḥilmī über die Gebräuche der Muslims des ʿIrāḳ II, 169, die Fortsetzung bildend zu den oben erwähnten über den ʿIrāḳ selbst.

Dem ersten Jahrgang ist ein ausführlicher Index[1] (I, 497—585) und ein Fehlerverzeichnis (586—592) beigegeben.

Das Äußere läßt noch manches zu wünschen übrig. Das Papier ist schlecht, am schlechtesten das der Umschläge; die Heftung ist ganz ungenügend. Diese beiden Mängel stören mehr als die Klein-

1) In dem mir vorliegenden Exemplar fehlen die Seiten 529—536, und dafür sind die Seiten 545—552 doppelt.

heit des Formats (im ersten Jahrgang; der zweite hat ein größeres) und die Verwendung einer kleinen, nicht vokalisierbaren türkischen Schrift, welche beiden Punkte I, 5 ausdrücklich entschuldigt werden. Besseres Papier aus Paris zu bekommen, ist der Direktion nicht gelungen (II, 1); dagegen kommt von der 5. Nummer des neuen Jahrganges an eine schönere und zweckmäßigere Schrift zur Verwendung, nachdem schon einmal die 11. Nummer des ersten Jahrganges mit anderer Schrift gedruckt worden war — nur diese eine Nummer, weil sich mit der die Schrift führenden Druckerei (مطبعة بيخور) Schwierigkeiten ergaben.

Fassen wir unsere Eindrücke zusammen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß die *Loghat el-Arab*, obwohl zunächst für orientalische Leser bestimmt und auf sie berechnet, doch auch den europäischen Orientalisten, trotz mancher Abweichungen in Methode und Zielen, so viel bietet, daß auch diese ihr aufrichtig eine gedeihliche Fortentwickelung wünschen können.

G. Bergsträßer.

---

Dalman, *Gustaf, Petra und seine Felsheiligtümer (Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie. Band I)*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908. Mit 347 Ansichten, Plänen, Grundrissen, Panoramen. VIII + 364 S. M. 28.—; geb. in Leinew. M. 30.—.

Derselbe, *Neue Petraforschungen und der heilige Felsen von Jerusalem (Palästinische Forschungen etc. Band II)*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912). Mit 64 Ansichten und 19 Plänen. VIII + 172 S. M. 18.—; geb. in Leinew. M. 19.50.

Dalman hat in den Jahren 1904—1907 die Felsenstadt Petra nicht weniger als 4mal besucht. Die Ergebnisse dieser Reisen sind in dem 1908 erschienenen stattlichen Bande „Petra und seine Felsheiligtümer" niedergelegt. Darauf ist D. in den Jahren 1909 und 1910 zum 5. und 6. Male in Petra gewesen, worüber der 2., 1912 veröffentlichte Band „Neue Petraforschungen" Kunde gibt.

Vor Dalman hatten Brünnow und v. Domaszewski in ihrer „Provincia Arabia" vorzugsweise das reiche sepulkrale Gebiet von Petra berücksichtigt, aber die eigentlichen sakralen Objekte von ihren Untersuchungen mehr oder minder ausgeschlossen. Den Winken anderer gelehrter moderner Petraforscher folgend, konnte hier Dalman mit seinen Nachforschungen einsetzen und in dem 1. Band seines Monumentalwerkes uns eine genaue und klare Beschreibung der zahlreichen und gut erhaltenen Felsheiligtümer Petras S. 103—360 bieten. Die eingehende und den Eindruck größter

Gewissenhaftigkeit machende Schilderung wird durch viele und ausgezeichnete Abbildungen unterstützt. S. 64—98 erhalten wir eine vorläufige Übersicht über die Felsheiligtümer Petras. Vorauf geht eine Untersuchung über die natürliche Lage Petras, seine Bedeutung als Handelsstadt, Geschichte und Religion der Einwohner usw. S. 1—63.

Ich verweile etwas bei der Geschichte und Religion der Nabatäer.

Nach Josephus Antiq. IV, 4, 7. 7, 1 war der einheimische Name Petras *αρκη* (IV, 4, 7), od. *αρεκεμη* (IV, 7, 1; Eusebius *ρεκεμ, ροκομ*). Den Namen Rekem will Dalman Band I, 23. 42 f. von dem roten Sandstein (vgl. רקם, رقم, ܪܩܡ „bunt sein") ableiten, der „das Material aller den Kessel von Petra umgebenden Felswände" ist (S. 23), unter Hinweis auf den Namen אדום, der auch auf den roten Sandstein zu beziehen sei. Jetzt ist D. Band II, 14 geneigt, dem Josephus zu folgen und „Rekem" zu dem Namen des Midianiterfürsten רֶקֶם Num. 31, 8 (LXX *Ροκομ*) = Jos. 13, 21 LXX^A *Ροκομ*, LXX^B *Ροβομ*) in Beziehung zu setzen; so auch E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 388 Anm. 3. Einen רקם als Personennamen gibt Meyer a. a. O. aus der nabatäischen Inschrift aus Petra bei Brünnow und v. Domaszewski, Provincia Arabia I. 285 an.

Der ursprüngliche Name für Petra ist nach Dalman II, 14 vielleicht *sel' raḳim* „Fels Raḳims" gewesen. Von den in einem Schreiben Saladins bei 'Imād-ed-dīn genannten und den Franken gehörenden festen Plätzen bei Petra *hurmuz* und *es-sel'* will nämlich Dalman den letzteren Namen mit *el-ḥabīs*, der Akropolis von Petra (vgl. die Kartenskizze zur Übersicht über Petra in Dalman I hinter S. 364) identifizieren. Der vollere Name sei vielleicht *sel' raḳim* gewesen. *Πέτρα* sei die griechische Übersetzung von *es-sel'*, was neben *sel' raḳim* gebräuchlich gewesen sei. Aber die Gleichsetzung von *es-sel'* oder *sel' raḳim* mit *el-ḥabīs* wird hinfällig, wenn das alte Petra um das Heiligtum *zibb 'aṭūf* lag, wo auch die ältesten Gräber nach manchen Forschern sich befinden (so z. B. im Anschluß an Domaszewski Benzinger, Palästina u. Syrien [Baedeker][7] 1910, S. 165, 171), was Dalman I, 158 freilich bestreitet.

Den Namen *Πέτρα* führt Dalman I, 42 auf ein ehemaliges צור zurück, das LXX 2 Chron. 26, 7 *ἐπὶ τῆς πέτρας* für MT [בעל] בגור liest. Da geographisch גור בעל in das edomitische Gebiet führt und ein Ort dieses Namens unbelegbar ist, so empfiehlt sich in der Tat die Lesart der LXX [בעל] צור. Statt „Fels des Ba'al", womit ein Heiligtum gemeint ist, konnte auch schlechthin „Fels" gesagt werden und „Fels" übertrug sich dann auch auf die zu Füßen des Heiligtums befindliche Stadt. Nun übersetzt aber LXX auch Richt. 1, 36 הסלע mit *ἡ πέτρα*. Bekanntlich ist eben dort (cf. Kittel, Biblia Hebraica z. St.) האמרי nach LXX^A in הארמי zu

verbessern. Ebenso gibt LXX 2 Kön. 14, 7 הסלע mit ἡ πέτρα wieder. Dann kann aber das nabatäische *Πέτρα* auch mit dem סלע, d. i. dem Namen der alten edomitischen Hauptstadt, gleichgesetzt werden. Das wurde früher ziemlich häufig angenommen, wird aber jetzt von angesehenen Palästinaforschern, wie z. B. Dalman und Benzinger in Zweifel gezogen. Zunächst wird gegen die Identifikation angeführt, daß 2 Chron. 25, 12, der Parallelstelle zu 2 Kön. 14, 7, mit הסלע nicht die Edomiterhauptstadt, sondern ein wirklicher Fels gemeint sei — LXX gibt hier הסלע durch ὁ κρημνός wieder. Sodann wendet Dalman II, 15 die Lage des edomitischen Sela' ein. Das in der Nähe gelegene גי המלח „Salztal" sei das Wādi el-milḥ, von welchem südlich gelegen, westlich von der 'Araba, das bedeutende Kornūb sich befinde, mit dem das biblische Sela' identisch sei — der biblische Name הסלע habe sich „dort in *es-sel'*, der von Musil mitgeteilten Bezeichnung des Stadthügels" (Arabia Petraea II, 2 S. 27) erhalten. Das ist die bekannte Neckerei mit den vielen gleichen Ortsnamen im Orient! Aber es wäre doch sonderbar, wenn die Nabatäer, die seit dem 6. Jahrh. v. Chr. kräftig gegen die im Ostjordanland gelegenen Gebiete vordringen (Ez. 25, 4 ff. Jes. 16, 1 ff., vgl. dazu Guthe bei Kautzsch, Heilige Schrift des AT.[3]) und im 5. Jahrh. Edom eroberten Mal. 1, 1 ff., hier eine Hauptstadt הסלע gründeten, die gerade so hieß wie die berühmte alte Edomiterstadt Richt. 1, 36. 2 Kön. 14, 7, mit ihr aber gar nichts zu tun hat! Deshalb treten E. Meyer a. a. O. S. 357, 388 f. und Gesenius-Buhl[15] Hebr. u. Aram. Wörterb. s. סלע für die Gleichheit des nabatäischen Petra und des edomitischen Sela' ein. Dann hat aber „Petra" für uns noch mehr Interesse, weil unter seinen Heiligtümern solche sich befinden können, die einst schon von den Edomitern, dem Brudervolk Israels, benutzt oder angelegt wurden.

Den Hauptgott der Nabatäer *Δουσάρης* דושרא „den von Schara" hält Dalman I, 50 für „eine chthonische Gottheit, die in der Erde wirksame, zeugende Kraft", dem Ba'al der Kananiter eng verwandt. Aber wie? Berührt sich nicht grade nach manchen angesehenen Religionsforschern (z. B. Baudissin, Adonis S. 26) das Wesen der Ba'ale mehr mit Himmelserscheinungen? Gern erführe man von Dalman etwas mehr über den von Herodot *ὀροταλτ* genannten Gott der Nabatäer. Lidzbarski, Theol. Lit.-Zeitung 1909, Sp. 134, identifiziert ihn mit dem Gott رضى d. i. רצו „Wohlgefallen, Gnade" (vgl. den Gott Wadd, Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 14 ff.) in den palmyrenischen Inschriften. Wahrscheinlich gehört dazu auch der bekannte Name des Aramäerkönigs רצין Jes. 7, 1 u. ö., LXX *Ῥαασων*, *Ῥαασσων*, keilinschriftlich *Raṣunnu*, so daß der Kult des Orotalt-Ruḍā auch bei den alten Aramäern verbreitet war (Wellhausen a. a. O. S. 59). Wie der eigentliche Name des Gottes דושרא war, ist nicht überliefert — vielleicht war es Ruḍā (Lidzbarski a. a. O. Sp. 135). Daß [Du-] Schara mit

dem biblischen Namen *sāraj* (*sārā*) I, 49 lautlich zusammenfalle, wird manchem biblischen Theologen — bei dem heutigen Stand der alttestamentlichen Forschung! — als Ketzerei erscheinen. Weiblicher Paredros von Duschara war Allat אלת, die Doppelgängerin der biblischen Astarte. Wie es scheint sieht Dalman I, 51 in ihr eine Gestirngottheit — aber nach anderen Forschern gehören die weiblichen Gottheiten mehr der Erde an. Wir spielen eben noch vielfach Blindekuh in dem semitischen Pantheon — man munkelt, daß es bei den Untersuchungen über die klassische Göttergesellschaft vielfach ähnlich zugeht!

Brandopferaltäre sind der nabatäischen Religion, wie auch den übrigen altarabischen Religionen fremd (I, 56). Daß aber die Araber auch die Heiligkeit des Feuerherdes kennen, illustriert Dalm. S. 56 sehr hübsch aus der Sitte der heutigen Halbbeduinen von el-Kerak „von der frischen Butter jedes Jahr, ehe man von ihr genießt, mit dem Löffel etwas auf die drei Herdsteine zu tun, indem man sagt: Im Namen von Muhammed, Ali und Fatima! oder — bei Christen —: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes!" Einzige sakrale Akte bei dem nabatäischen Opfer sind die Schlachtung und die Blutspende, worauf dann die Opfermahlzeit folgte. Ob aber die Blutspende über das Idol gegossen wurde, oder das Opfertier auf dem Postament geschlachtet wurde, ist nicht klar zu sehen. Das Alte Testament kennt Schlachtung auf dem Altar cf. Gen. 22, 9 f. und wohl auch 1 Sam. 14, 34 בזה — was Dalman I, 57 freilich „bei", nicht „auf" dem Altarstein deuten will — und Schlachtung neben dem Altar Lev. 1, 3 ff. 11. Ob nun die Schlachtung bei, oder auf dem Altar erfolgt, jedenfalls zeigt m. E. noch die Sitte der Blutspende an den Altar, daß der Altar Verkörperung und Behausung der Gottheit ist. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Dalman I, 58, wenn er den ältesten Altar ein *bēt-ēl* nennt. Eine Untersuchung über den Altar im A. T. wäre dringend erwünscht. Räucher- und Spendealtäre hält Dalman I, 59 bei den Nabatäern für Inventarstücke einer fortgeschrittenen Kultur. Die Wasserbecken bei den alten Heiligtümern z. B. Exod. 30, 18 ff. 1 Kön. 7, 23 ff. dienten nach Dalman I, 60 für Lustrationszwecke; kosmische Spekulationen, im Sinn der heutigen mythologischen Schule, scheinen demnach bei den Wasserbecken der Tempel für Dalman ausgeschlossen. Sehr wichtiges Material für die vergleichende semitische Religionsgeschichte, insbesondere aber für die alttestamentliche Religion, liegt vor in der oben schon erwähnten Übersicht über die Felsheiligtümer von Petra S. 64 ff. Vgl. hier Themen wie heilige Stätten, Idole (Pfeiler, Bild), Spitzpfeiler und Urnen, heilige Felsen und Schlachtaltäre, Spendeschalen, Räucheraltäre, Stätten für Idole und Weihegaben, heilige Kammern, Opfermahlstätten und Festsäle, Wasserbehälter und Lustrationsbecken. S. dazu Kittel, Geschichte des Volkes Israel I$^2$, S. 224 Anm. 1.

Der 2. Band besteht aus vier Hauptteilen. Im ersten (S. 1—58) bietet Dalman allerlei Ergänzungen und Berichtigungen zu dem 1. Band. Mit diesem zusammen bildet jetzt der 2. Band das wichtigste Buch über Petra, eine Leistung, auf welche der Verfasser stolz sein kann: ein gelehrtes und gründliches Werk, trotz der mannigfachen Rätsel, die Petra noch weiter dem Forscher auferlegt (II, 58) Gewisse Pfeiler erklärt Dalman jetzt — sehr einleuchtend — als Totendenkmäler. Die Seele der Verstorbenen steigt in den Grabdenkmälern aus der Erde empor, wird dort von den Angehörigen aufgesucht und gelabt (II, 56). Werden doch die palästinischen Grabdenkmäler gern als נֶפֶשׁ „Seele" bezeichnet. Den gleichen Sinn haben nach Dalman auch die نصائب am Kopf- und Fußende der heutigen Grabdenkmäler in Palästina. Auch die Masseben im A. T. werden ursprünglich solche Gestalten und Behausungen der Götter und Geister gewesen sein. Für andere Pfeiler in Petra bleibt die Bedeutung als Votivstele.

Den zweiten Teil widmet D. (S. 59—78) einer Untersuchung des „Wunders von Petra" der خزنة فرعون oder der قراية الجرة „der Felsgrotte des Kruges". Diese Schatzkammer Pharaos sei nicht, wie meist angenommen, ein Tempel der Isis, sondern ein in ihren Schutz gestelltes Grabmal oder Heroon. Denn 1. beweise die in den Felsen gehauene Fassade, wie auch sonst, daß es sich hier um ein Grabmal handele, und 2. bestätige das sogenannte Korinthische Grab I, 326, das eine Nachahmung des Heiligtums von Eǧǧerra sei, daß letzteres eben auch als Mausoleum in Anspruch genommen werden müsse. Näher gehöre es aber, nicht wie D. früher annahm, der griechischen, sondern der römischen Zeit an. Vielleicht sei es von dem letzten König Petras Rabbel II Soter (71—105 n. Chr.) sich selbst, oder seinem Vorgänger errichtet worden.

Für Semitisten besonders anziehend wird der dritte Hauptteil (S. 79—109) sein, eine Sammlung von 93 nabatäischen und 5 griechischen Inschriften aus Petra; vgl. dazu L i d z b a r s k i, Ephemeris III, 275—279. Ich hebe hier hervor Nr. 85, Z. 1: „Das sind die Malsteine von El-'uzza und dem Herrn des Hauses". Zu מרא ביתא, was eine Gottheit bedeutet, vielleicht Dušara, ist zu vergleichen Panammu Z. 22 (L i d z b a r s k i, Handb. der nordsemit. Epigraph. 1898, 443) בעל בית „Hausgott" und Inschrift des Klmu Z. 16 (L i d z b a r s k i, Ephemeris III, 223) בעל בת. Dalman Nr. 90, Z. 1/2 wird צריח mit „Saal" übersetzt; ist das wirklich die Bedeutung von צ'? Wie im Neuhebräischen חֲבוּרָה z. B. Pesach. VII, 3 u. 5. Terminus technicus für Opfergenossenschaft ist, so kennt auch das nabatäische חבר im Sinn von „Opfergenosse" z. B. 73, 2. Für „Opfergesellschaft, Sakralgemeinde" hat das Nabatäische aber auch den Ausdruck מרזח. Auf die Wichtigkeit dieses

kultischen Terminus für das A. T., vgl. Am. 6, 7. Jer. 16, 5, habe ich im Anschluß an Dalman II, 93f. schon in *meinem* Mischnatraktat Pesachim 1912, S. 160 aufmerksam gemacht. S. 106/7 erhalten wir bei Dalman ein Schema der Verwandtschaftsverhältnisse der nabatäischen Könige von Aretas IV. bis Rabbelos II.

Endlich der vierte Hauptteil (S. 110—151) bringt eine eingehende Studie über den heiligen Felsen von Jerusalem. Wenn auch nur äußerlich mit den vorhergehenden Stoffen zusammenhängend, werden doch namentlich die alttestamentlichen Fachgenossen für diese Beigabe sehr dankbar sein. Hatte doch Dalman das große Glück, 10 Minuten lang auf dem heiligen Felsen in Jerusalem am 4. Mai 1910 stehen und sich darauf bewegen zu dürfen — ein Vorzug, den wie Dalman S. 111 selbst angibt, vor ihm „seit der Kreuzfahrerzeit in derselben Weise kein Christ gehabt hat". Weitere Besuche des Heiligtums ermöglichten D. genaue Messungen des Felsens vorzunehmen. Als Maße für die breiteste Stelle von N. nach S. gibt Dalman S. 111 f. an 17,935 m und von O. nach W. 13,185 m, wonach die Angaben bei *Baedeker-Benzinger*[7] S. 52 zu berichtigen sein werden. S. 149 faßt Dalman die Resultate seiner Untersuchungen, bei denen er vielfach zu *Kittel* (Der heilige Fels auf dem Moria in Studien zur hebr. Archäologie 1908, S. 1 ff.) Stellung nehmen und ihn korrigieren konnte, zusammen. Dalman ist sich wohl bewußt, daß seine Ergebnisse in mehrfacher Richtung der Sicherheit noch gar sehr entbehren — eine, vielleicht manchem zu weit gehende, Portion Skepsis ist ja Dalman im Unterschied zu anderen, fröhlich darauf los erklärenden Palästinaarchäologen, in löblicher Weise eigen —, einen bleibenden Wert hat besonders Dalman's Studie über den heiligen Fels für die Geschichte und die Maße des herodianischen Tempels S. 137 ff. Daß bei den geheimnisvollen Grabungen der sogenannten *Parker*-Expedition auf dem Hügel Ophel südöstlich vom Tempelplatz 1909—11 (vgl. Dalman II, 150) doch wichtige Funde gemacht worden sind — das Unternehmen hat freilich der ganzen Palästinaforschung großen Schaden zugefügt —, ist aus dem von *Thiersch* in ZDPV. 1913 (Bd. 26), S. 57—59 veröffentlichten archäologischen Jahresbericht über Jerusalem zu ersehen.

Der 2. Band des Dalman'schen Werkes trägt den Nebentitel: Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie, Band II. Das ganze Werk ist eine schöne und reife Frucht des ernsten und regen Forschergeistes, der von Dalman, dem Vorsteher des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes in Jerusalem gepflegt wird und vorbildlich ist für die Institutsgenossen zur nützlichen Unterstützung und rüstigen Förderung unserer heutigen Bibelwissenschaft, welche aus der palästinischen Archäologie zwar nicht die einzigen und besten, immerhin aber sehr wichtige Nährkräfte bezieht. Möchte der 1. Doppelband der Palästinischen Forschungen Dalman's der glückliche Anfänger einer

langen Reihe ähnlicher Untersuchungen sein — beschert uns Dalman vielleicht selbst in absehbarer Zeit ein solches Werk über Jerusalem, das er ja am besten unter allen Lebenden kennt?

Georg Beer.

---

*Bauer, Dr. Hans: Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes.* Halle a. S. 1912. Buchdruckerei des Waisenhauses. 77 S. 8⁰.

Die Werke Ġazālī's weiteren Kreisen zu erschließen, ist eine sehr verdienstreiche Aufgabe für die Förderung der Kenntnis der islamischen Kultur, besonders der religiösen Ideale des Islam, nicht ebenso sehr seiner Philosophie. Vor allem ist dabei das Hauptwerk Ġ.'s die Neubelebung der Religionswissenschaften als Quelle zu betrachten. Ġ. erzählt in seinen Confessiones (*munḳiḏ*; Kairo 1309 S. 30, 7), Gott habe ihn nach seiner elfjährigen Zurückgezogenheit von der Welt, also 1106, wiederum dazu berufen seine Lehr- und besonders Bekehrungstätigkeit (in Nīsābūr) wiederaufzunehmen, da er zu sehen glaubte, daß der Glaube schwinde und die Welt sich von Gott abkehre. Seine Aufgabe sei es nun, die Religion Muḥammads neu zu beleben (*iḥjā dīnihi*). Daher scheint es, daß er 1106 dieses Werk plante, vielleicht seine Ausführung schon begonnen hatte. Dabei nahm er ältere Stücke, z. B. das jerusalemische Sendschreiben, 1097 in Jerusalem geschrieben (vgl. bei Bauer S. 4 A. 2) in diese große Summa auf.

Die Übersetzung ist nicht nur mit philologischer Genauigkeit sondern auch, was das Wesentlichste ist, mit ganzem Sachverständnisse hergestellt, wozu den Verfasser seine Kenntnisse und Schulung in der christlichen Scholastik befähigen. Bei weiteren Veröffentlichungen aus Ġazālī's Werken ist m. E. keine ebenso wörtliche Wiedergabe wie die vorliegende erforderlich. Eine genaue Inhaltsangabe wird genügen, die auch bei einer knappen Zusammenfassung ganzer Abschnitte erreichbar ist. Wenn diese die philologische Nachprüfung allerdings erschwerende Methode schon bei den eigentlichen Philosophen im Islam angewandt werden muß, so ist sie bei den gedankenärmeren Theologen und Mystikern sicherlich am Platze. Folgende Einzelheiten möchte ich, was den Text der Übersetzung angeht, hervorheben:

8, 5 unten. Er hat keinen ersten Augenblick seiner Existenz (*lā auwala lahu* — Definition des Ewigen) . . . noch einen letzten (*lā āḫira lahu*). 9, 11: Die (sechs) Richtungen umfassen ihn nicht (so daß man bei Gott nicht von oben, unten usw. reden kann — eine sehr oft ventilierte theologische Frage vgl. 53). 10, 5 *intiḳāl* bedeutet neben „Veränderung" (d. h. Transformation, Entwicklung) auch räumliche Bewegung. Ib. „Für ihn gibts kein Ereignis, kein

Unfall stößt ihm zu" ist wohl zu ersetzen durch: „Ihm haften keine zeitlich entstehenden Inhärenzien an (*ḥawādit* spekulativ-theologischer Terminus), noch inhärieren ihm die Akzidenzien". Durch die Schule des Karrām kam diese Streitfrage besonders in Fluß. 10, 21 tritt die in der Freiheits- und Prädestinationslehre gebräuchliche Formel zum Vorschein: „Gott erschuf die Menschen (*ḫalḳ*) und ihre Handlungen". *maḳdūr* = etwas, das Objekt der Macht, frei zu handeln (*ḳudra*), werden kann und ist. Auch das Problem, ob die Objekte des göttlichen Wollens und Erkennens unendlich sind oder nicht — ein aktuell Unendliches kann ja nach Aristoteles nicht existieren — wird (10, 24) berührt. 10, 27. Mit demselben Koranspruche illustriert auch Avicenna (Metaphysik Übers. 522, 19) die Thesis, daß Gott die materiellen Individua erkennen kann, und ihn führt Ġazālī (*munḳid* ed. Kairo 1309 S. 12, 5) gegen Avicenna an. Ġazālī unterschob ihm fälschlich die Lehre: Gott erkenne nur die Universalia. Dadurch kommt er in die ironische Situation, daß er seinen Gegner mit dessen höchsteigenen Lehren wiederlegen will. 11, 4: Gott will die werdenden und zeitlich entstehenden Dinge (nicht nur die unveränderlichen und ewigen; vgl. meinen Artikel über die Bedeutung von *kaun* ZDMG. 65, 539 ff.). Daß Gott das sich Verändernde bewirkt und will, hat eine besondere Schwierigkeit. Man könnte einwenden: Gott müsse sich dann selbst verändern. Diesen Einwand will Ġ. als unzutreffend bezeichnen. 25, 8 unten statt: „Verkaufen zur Zeit des Gebetsrufes" ist zu setzen: „verkaufen, während der Verkaufsgegenstand noch zum Verkaufe ausgerufen wird", so daß sich noch andere Käufer melden könnten. 30, 14. Die hier erwähnte „Albernheit" des Kalām ist die Frage, ob die Fähigkeit zu sehen und die Blindheit in konträrem oder kontradiktorischem Gegensatze stehen. Im letzteren Falle sind beide nicht unter ein Genus zu fassen; im ersteren fallen sie als contraria unter ein solches, besitzen also gemeinsame Wesensbestandteile. Auf alle Dinge ausgedehnt ist dieses die Frage nach der Homogeneität der Dinge (von der Schule in Baṣra vertrat sie z. B. 'abū Rašīd, vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. 24, S. 433 ff. usw.) oder ihrer Diversität (von den Bagdadensern verteidigt). Zu Grunde liegt hier das Problem der Erkenntnistheorie und zwar in einem Gewande, das an indische Spekulationen erinnert (vgl. Horten, Theologie im Islam, Anhang 374 A.). Ġazālī verkennt also die Bedeutung dieser Frage, die — abgesehen von der naiven Form, in der sie hier auftritt — das letzte Problem aller Philosophie ist. 43, 11: Zu übersetzen „daß die Sprache des Zustandes (d. h. die Dinge) durch ihre Existenz und ihr Wesen Gott preisen" liegt nach 43, 18 wohl näher, als das Pronomen auf Gott zu beziehen, und 44, 1 „die Meister der mystischen Stationen" (die Ṣūfis) näher, als „verschiedene Abstufungen"; 52, 24 „Atome" (die einen Körper zusammensetzen) als „Substanzen". — Das Beispiel des Zitterns (*ra'da*; S. 63, 16 mit „Impuls" übersetzt) für eine unfreiwillige Handlung

findet sich recht häufig. Treffend wird der Terminus *ḳudra* mit „Vermögen“ (d. h. zu handeln oder nicht zu handeln) wiedergegeben.

Mit Entschiedenheit — und mit Recht — wird (36 A. 5) der Gedanke abgewiesen, Ġazālī habe eine Geheimlehre, vielleicht sogar einen reinen Pantheismus vertreten. Während er die „Neubelebung“ (*iḥjā*) schrieb, war er durchaus orthodox. Dabei ist jedoch das zu beachten, was ibn Ṭufail (S. 13, 1 der vorzüglichen Ausgabe von Léon Gauthier; Alger 1900: „Hayy ben Yaqdhân“) aussprach: „Von den Schriften Ġazālī's gilt: wendet er sich in ihnen an die ungebildete Menge, so affirmiert er etwas an einem Orte, während er es an einem andern (die Gebildeten anredend) negiert (und aufhebt), stellt Dinge als Zeichen des Unglaubens hin, zu denen er sich andererorts selbst bekennt. Die Philosophen bezeichnet er z. B. als Ungläubige, weil sie die körperliche Auferstehung leugnen und die Vergeltung im Jenseits als eine rein geistige hinstellen. Im ersten Teile seiner „Wage“ sagt er sodann, daß eben dieses zweifellos der Glaube der Meister der Mystik sei und daß seine eigene Glaubensüberzeugung sich mit denen der Mystiker decke — dieses in den Confessiones (*munḳiḏ*). In den Schriften Ġazālī's sind viele derartige Fälle enthalten, die jeder beobachten kann der jene durchblättert. Am Ende seiner Schrift „Die Wage“ entschuldigt Ġazālī sich mit den Worten: Es gibt drei Arten von Ansichten. Die eine stellt sich auf die Stufe der ungebildeten Menge. Die andere wählt man, um jedem zu antworten, der eine richtige Leitung (in religiösen Fragen) erstrebt. Die dritte bleibt das innerste Geheimnis der Menschen („zwischen ihm und seinem Selbst“). Nur dem intimsten Freunde und Gesinnungsgenossen eröffnet man dieselbe“. Mir scheint, daß ein gewisser Esoterismus deutlicher kaum ausgesprochen werden kann. Ġazālī war eben keine fertige Natur. In seiner Lehre hat er sein ganzes Leben hindurch geschwankt.

Ob Murtaḍā in seiner Interpretation immer das Richtige getroffen hat, bleibt noch zu untersuchen. 9, 3 übersetzt er *muṣauwar* als wohlgestaltet. In der philosophischen Diktion bedeutet es: „mit einer Wesensform ausgestattet“. Es ist nun möglich, daß Ġazālī, der aus der philosophischen Bildung seiner Zeit spricht, diese Bedeutung beabsichtigt hat, während Murtaḍā 1791 † das seiner Zeit Näherliegende unter jenem Ausdrucke verstand. — Zum Schlusse erlaube ich mir dem Verfasser nochmals meine größte Anerkennung für seine fleißige Arbeit auszusprechen. Wenn die Lösung der großen Probleme, die eine Persönlichkeit wie Ġazālī dem Kulturhistoriker, Theologen und Psychologen stellt, in so bewährten Händen wie denen des Verfassers liegt, werden sie sicherlich mit der Zeit einer definitiven Lösung zugeführt werden.

M. Horten.

---

*Vorderasiatische Bibliothek. Die Neubabylonischen Königsinschriften bearbeitet von Stephen Langdon. Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Zehnpfund.* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1912. In der Reihenfolge des Erscheinens der VAB: 4. Stück. VI u. 376 S. M. 12.—; geb. M. 13.—.

Nachdem seit Erscheinen der im III. Bd. von Eb. Schrader's Keilinschriftlicher Bibliothek mitgeteilten neubabylonischen Königsurkunden über 20 Jahre verflossen sind, ist das Bedürfnis nach einer neuen alles inzwischen publizierte Material berücksichtigenden Ausgabe ein ziemlich dringendes geworden, und so hat man dem hier angezeigten Bande mit Freude und Hoffnung entgegengesehen. Langdon hat das beträchtlich angewachsene Material mit großem Fleiß gesammelt, und es ist ihm, soviel ich sehe, nichts dabei entgangen.

Den Texten selbst geht eine Einleitung voraus, die über die zeitgeschichtlichen Verhältnisse kurz informiert und sich dann näher über den Stil der Urkunden verbreitet. Langdon ist es schon früher gelungen, durch eine stilistische Analyse zwei Gruppen von neubabylonischen Königsinschriften zu unterscheiden, die er als „einfache historische Inschriften oder als zeitgenössische Urkunden" und „redigierte zeitgenössische Urkunden" bezeichnet. Die ersteren behandeln nur das Ereignis, um dessentwillen sie verfaßt sind, während die letzteren allerlei vorherige Geschehnisse einarbeiten und es somit ermöglichen, die Chronologie der einzelnen Tatsachen näher festzustellen. Weiterhin behandelt die Einleitung die „Inhaltsangabe und Beschreibung der einzelnen Inschriften".

Was die Texte selbst anbetrifft, so muß man zunächst bedauern, daß auf die sachliche Erklärung so wenig Gewicht gelegt worden ist. Allerdings wird durch ein nicht ganz fehlerfreies Eigennamenverzeichnis dieser Übelstand ein wenig behoben: der nicht so bewanderte Leser wäre aber gewiß vielfach für weitere Informierung dankbar gewesen, zumal über Bauausdrücke u. a. Auch der philologisch vorgebildete Benutzer (ja der Fachmann selbst) möchte oft näheres darüber wissen, wie Langdon zu seinen vielfach recht kühnen und nicht ohne weiteres einleuchtenden Interpretationen kommt. So aber sind Fragezeichen nur allzu spärlich verwendet, und man muß sich nicht selten der Befürchtung hingeben, daß sie nur infolge eines Irrtums fortgeblieben sind.

Was die Umschrift betrifft, so hätte man gern gesehen, daß Ideogramme als solche durchweg kenntlich gemacht worden wären. Oder sind Umschriften wie *ki-gal-e* (S. 60, I, 36; 62, II, 44), *dim-gal-e* (S. 62, II, 28), *da-ír-a* (S. 82, II, 19 u. ö.) als phonetische Umschriften gedacht? Letzteres ist wenigstens im Glossar (S. 327) als Ideogramm gekennzeichnet. Auch die Umschrift des archaisierenden *pi* ist oft recht unglücklich; sicher unrichtig ist es,

*za-à-ri-ja*[1]) statt *za-(w)i-ri-ja*, *ú-mē-'-ir* statt *ú-wa-'-ir*[2]) oder *na-à-ru-tim*[2]) statt *na-wi-ru-tim*[3]) zu schreiben. Ich würde es aber auch vorziehen, *wa-ši-ib* oder *(w)a-ši-ib* statt *à-ši-ib*[2]) u. a. m. zu schreiben. In allen solchen Fällen liegen zweifellos „gelehrte" Schreibungen vor, die durch eine gleichmachende Umschrift dem Blick entzogen werden.

Auf den die Umschrift enthaltenden linken Seiten werden auch Varianten gebucht, leider nicht vollständig und oft ungenau[4]).

In Übersetzung und Interpretation begegnen neben manchen Unwahrscheinlichkeiten oder Ungenauigkeiten auch Fehler: solche wie *ibbanni* „mich erschuf" statt „mich berief" (S. 142, I, 14) oder *lu petâ urḫija* „öffne doch meine Wege" (S. 191, II a) statt „meine Wege mögen offen sein" stehen nicht vereinzelt da. Über Schwierigkeiten wird oft kühn hinweggegangen. Ich greife ein Beispiel heraus. Nebukadnezar No. 32 bietet Oppert's Text *pa-a* 𒁹 *en en en*, was L. ohne Fragezeichen *pa-a ištenen bêlê* umschreibt und ebenfalls ohne Fragezeichen übersetzt „der dem Herrn der Herrn ehrfürchtig ergebene". Eine Erklärung ist dieser Übersetzung nicht beigefügt. Das Richtige hat L., wie es scheint, instinktiv gefühlt: jedenfalls ist das erste *en* nicht zu 𒁹 zu ziehen, sondern, wie oft in diesen Texten, als *bêl* mit den beiden folgenden *en* (= *bêlê*) zu verbinden. So bleibt noch *pa-a* 𒁹 übrig, das der Erklärung widersteht[5]). Man hat wohl 𒁹 in 𒌋𒁹 zu ändern und *pa-a-liḫ* zu umschreiben.

Doch es ist unmöglich, auf weitere Einzelheiten einzugehen, da das vielfach eine eingehendere Erörterung umfangreicher Stellen erfordern würde. Was das Wörterbuch anbetrifft, so sind die mit א anlautenden Wurzeln nach den verschiedenen etymologischen Entsprechungen des א in andern semitischen Sprachen geordnet, und da hierbei manche Versehen untergelaufen sind, muß man bisweilen lange suchen, ehe man das Wort findet. So sucht man z. B. *aštu* (altbab. *waštu*) vergeblich unter ו und findet es unter $א_1$, *egû* (יגע) findet man unter $א_2$, wo es mit הגה zusammengestellt wird; *înu* steht unter $א_3$, wo es mit arab. حين verglichen wird, statt unter $א_4$ (aram. עִן, hebr. עֵת); *êkallu* steht unter $א_4$, ohne Anrecht auf diese Stellung. Ja sogar *ilu* „Gott" steht unter $א_4$!

---

1) Im Glossar werden dann *za'iru* und *zâru* als verschiedene Wörter gebucht (S. 372 und S. 374).

2) Vgl. Glossar

3) Im Glossar wird ebenfalls *namru* „strahlend" von *nâru* „rein" unterschieden (S. 347)!

4) Vgl. S. 60, zu I, 28 *mušabriku* statt *mu-uš-ab-ri-ḳu*, zu I, 33 *zi-iḳ-ḳu-ra-at* statt *zi-iḳ-ku-ra-at*. Man wird leicht noch mehr derartiges finden.

5) Oppert hat die Schwierigkeit bereits erkannt, wenn er von „un mystère à nos yeux" spricht.

Langdon, der sich in letzter Zeit so erfolgreich mit dem Sumerischen beschäftigt hat, steht auf dem Gebiet des semitischen Babylonischen nicht auf gleicher Höhe, und das ist im Interesse der Sache zu bedauern. Hoffen wir, daß es bald möglich sein wird, eine im einzelnen sorgfältig durchgefeilte Neuausgabe der Texte zu veranstalten.

A. Ungnad.

---

*Harri Holma, Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon.* (= *Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. Tom. VII. No. 2*). Helsingfors 1912. II + 103 S. M. 3.50.

In seinen „Kleinen Beiträgen“ behandelt Holma einige Gruppen seltener assyrischer Wörter, die z. T. schon bei der der Ausarbeitung seiner (Bd. 66, S 767 ff. dieser Zeitschrift von uns besprochenen) Untersuchung über „Die Namen der Körperteile im Assyrischen“ sein Interesse erregt hatten, ohne daß er ihnen „im Rahmen derselben eine genauere Prüfung zukommen lassen“ konnte. (Kl. Beiträge 1). Das gilt besonders von den an erster Stelle behandelten „Assyrischen Namen für Hautkrankheiten (Aussatz, Beule, Narbe u. ä.), an die sich ein Abschnitt über „Assyrische Fischnamen“ (S. 26) und einer über „Einige assyrische Pflanzennamen“ (S. 57) anschließt. In fast allen Fällen handelt es sich also um sehr seltene, oft nur ein einziges Mal belegte Wörter, bei deren Erklärung die wichtigsten Hilfsmittel der Assyriologie — erklärende Angaben der Syllabare — zumeist auch noch im Stiche lassen, ohne daß der Kontext genügende Anhaltspunkte für ihre Bestimmung böte. Zur Lösung seiner so schwierigen Aufgabe hat der Verfasser sich alle erdenkliche Mühe gegeben und das Material dazu mit reicher Literaturkenntnis möglichst vollständig zusammengetragen. Der undankbare Stoff allein trägt die Schuld daran, daß Holma's Resultate in vielen Fällen nur Vermutungen sind, denen nur einige Wahrscheinlichkeit beigemessen werden kann. Das ist besonders dort der Fall, wo er für die Bestimmung eines etwa nur in einer bloßen Liste vorkommenden Namens sich allein auf etymologische Versuche stützen konnte. Wie irreführend diese sein können, kann man z. B. daraus ersehen, daß für *iššubbû* „Aussatz o. ä.“ (das Holma S. 8 bespricht) in arab. أَحْسَبُ „aussätzig“ eine treffende etymologische Entsprechung gefunden werden könnte; nun zeigt aber Landsberger in den Nachträgen bei Holma S. 95, daß für *iššubbû* eher *išrubû* gelesen werden muß, wonach auch die Bedeutung jener des Stammes *šrb/p* wird angenähert werden müssen. Andrerseits muß anerkannt werden, daß es auch an sicheren Ergebnissen nicht fehlt und in anderen Fällen wenigstens ein Weg angedeutet ist, auf dem man — wenn unser Material sich mehrt — vielleicht wird weiter vordringen können; auch wird es da, wo der Verfasser versagt, auch andern

schwerlich möglich sein, mehr als Hypothesen zu geben. Deshalb will ich mich auch auf einige wenige Anmerkungen beschränken.

Zur Bestimmung von *pindû* „Geschwür, Geschwulst" (S. 16) hat man m. E. von CT XVIII, 26: *pi-in-du-u* = *aban i-šat* auszugehen; nur ist letzteres natürlich nicht unser „Feuerstein", sondern jener „Stein", der zum Feuermachen verwendet wird: die Kohle, also *pindu* = *pêmtu* (فَحم, פחם, ܦܚܡܐ). Danach dürfte *pindu* speziell schwarze Geschwüre oder Schmutzflechten bezeichnen, die man der Farbe nach etwa „Kohlenflecke" nannte. Holma's etymologischer Versuch (*pîndû* = arab. ندأ) ist also abzulehen. Zum Übergang *pêmtu* < *pindu* vgl. *šimtu* „Zeichen" = *šindu*. Ein zweites *šindu* habe ich „Altbab. Tempelrechnungen" S. 130 als „Leder" gedeutet; doch bleibt auch die Gleichsetzung mit arabisch شَحْم „Fett, Speck" möglich.

Wie *pindu* könnte auch *malû* ursprünglich als Stoffname gefaßt werden, wozu die von Jensen erschlossene Bedeutung „Schmutz" recht wohl stimmen würde. Zu *malû* als dem gewöhnlichen Wort für „behaftet sein" sei bemerkt, daß im Semitischen das äußerliche Anhaften und das innerliche Ausfüllen oft gleich bezeichnet werden. Beachte besonders hebr. עָרָה „entblößen" und „leeren", חָלַץ „hinausziehen" und „ablegen" (Schuh), הריק „leeren" und „herausziehen" (Schwert) etc.

S. 64. Die Lesung *še-ur-tum* ist sehr unwahrscheinlich. ABTR. S. 130 habe ich *še-ib l-tum* (?) vorgeschlagen.

S. 75. Zu südarab. *rnd* vgl. die ausführliche Diskussion bei Mordtmann-Müller, Sab. Denkmäler S. 82.

Ich unterlasse es im übrigen, Vermutungen zu unsicheren Wörtern vorzuschlagen, erwähne nur noch, daß das Thema des ersten Abschnittes, mehr als aus S. 3 Anm. 1 erhellt, bereits durch Streck in Babyloniaca II behandelt war, und empfehle Holma's fleissige Studie den Lesern aufs wärmste.

Harry Torczyner.

---

## Kleine Mitteilungen.

Das sabäische Orakelgebot. — Das südarabische מטאל, ein stehender Terminus in den Weihinschriften, ist man jetzt geneigt als „Orakel" aufzufassen, während man früher gewöhnlich dieses Wort mit „Bitte" übersetzte. Lambert (CIS. IV, Tome II, S. 25) und Praetorius (ZDMG. 66, S. 786) führen die Übersetzung „Orakel" auf meine Ausführungen in „Ilmuḳah", MVAG. 1909, S. 43—46 zurück; Lidzbarski weist aber ZDMG. 67, S. 182 darauf hin, daß diese Erklärung schon vor mir von ihm in Ephemeris II, 1908, S. 385 gegeben und begründet wurde.

In dieser Sache habe ich zunächst einen Fehler begangen, indem ich in meinem „Ilmuḳah" den Beitrag Lidzbarski's übersehen habe; was aber die Bedeutung des מטאל anlangt, so habe ich schon im Jahre 1906 in „Studier over Oldarabiske Inskrifter" S. 155—159 gezeigt, daß die herkömmliche Übersetzung „Bitte" (seitens der Menschen) unmöglich ist, und habe das Wort als eine Art Orakelgebot charakterisiert, „welches die Götter wahrscheinlich durch die Priester als Mittelglied dem Menschen kundtun". Von dieser Auffassung habe ich in „Neue katabanische Inschriften", MVAG. 1906, 4, S. 24 bis 27, ein Résumé gegeben und für מטאל die Bedeutung „Befehl" angenommen. Ich glaube immer noch, daß diese Übersetzung dem Sinn des südarabischen מטאל näherkommt als Lidzbarski's „Frageort" oder Praetorius' „Antwort, Benachrichtigung"; denn das Verb טאל ist in Os. 8, 3—4 (CIS. IV, 79) eine Art Synonym von נקה und אמר, welche beide sicher „befehlen" bedeuten.

Ditlef Nielsen.

---

Zum Chronicon Edessenum. — Nach Guidi, Chronica minora, S. 1—13. Der holprige Text 2, 13 dürfte infolge Irreführung durch das kurz vorhergehende ܬܫܡܫܬܗܘܢ, ܣܥܘܪܐ entstellt sein aus ܐܬܬܣܝܡܘ ܬܫܡܫܬܐ ܕܣܦܪܐ. — 2, 24 vermutlich ܟܡܣܐ statt ܟܠܠܐ „sobald sie die Flut bemerkten". — 3, 11 vielleicht ܘܐܬܥܠܠܘ? — 3, 21 ܕܡܘܬܗ verschrieben aus ܕܡܘܡܘܗܝ. F. Praetorius.

---

Zu ZDMG. 67, 268 ff. — W. Bacher möchte die im babylonischen Talmud für einen Gelehrten häufig vorkommende Bezeichnung צורבא מרבנן aus dem Persischen جُرْب *čürb* ableiten und erklärt den Titel: „der aus der Mitte der Rabbanan Hervorragende“.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung von R. Josef (b. Pesachim 52ª, b. Sabbat 151ª), Abaji (b. Pes. 52ª, b. Sabbat 118ª), Raba (b. Sabb. 118ª; 23ᵇ; b. Tanit 4ª), R. Aschi (b. Meg. 28ᵇ, b. Sabb. 118ª, b. Jebamot 121ª) öfters, von Raba, dem Sohne des R. Huna (b. Seb. 30ᵇ), R. Papa (b. Ber. 19ª) und R. Haninaina (b. Makkot 24ª) seltener angewendet sind. Wir sehen, daß der Titel unter den Nachfolgern Rabs und Samuels bereits üblich ist, jedoch erst in der Schule von Pumpedita zur vollen Geltung gelangt ist (b. Meg. 28ᵇ in einer Bearbeitung eines Vortrages, den Res-lakis gehalten hat, ist כפריה ההוא צורבא מרבנן vielleicht eine Verschreibung statt לההוא מרבנן, wie im vorhergehenden Satze zu lesen ist). Eine Entlehnung aus dem Persischen wäre daher wohl möglich. Ob die Bezeichnung jedoch die von Bacher vorgeschlagene Bedeutung tatsächlich hatte, erscheint im höchsten Maße fraglich, wenn wir einige Stellen, die vom צורבא מרבנן sprechen, näher betrachten.

Erstens: Raba sagt: „Wer die Rabbanan liebt, dessen Söhne werden einst Rabbanan sein; wer die Rabbanan ehrt, dessen Schwiegersöhne werden einst Rabbanan sein; wer die Rabbanan fürchtet, der wird selbst ein צורבא מרבנן sein, selbst wenn er kein Gelehrter ist, werden seine Aussprüche wie die eines צורבא מרבנן betrachtet werden.“ [ההוא דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן. דמוקיר רבנן הוו ליה חתנוותא רבנן, דדחיל מרבנן הופיה צורבא מרבנן ואי לאו בר הכי הוא משתמעין מיליה כצורבא מרבנן (b. Sabbat 23ᵇ).] Ist es möglich oder auch nur wahrscheinlich, daß der צורבא מרבנן hier, und gewiß auch in anderen Fällen, als „einer, der unter den Rabbanan hervorragt“, als „ein vollgültiger Inhaber des gelehrten Wissens“ gemeint sei?

Zweitens: R. Safra sagt zu Abaji: „Hast du den צורבא מרבנן gesehen, der von Palästina hierhergekommen ist?“ (b. Ḥulin 51ª). In diesem Falle kann es sich auch nicht um einen bedeutenden und hervorragenden Mann handeln, obwohl wir R. Avira auch sonst kennen.

Drittens: Abaji sagt: „Wenn ein צורבא מרבנן seinen Traktat vollendet, so will ich ein Fest für die Rabbanan veranstalten“ (b. Sabbat 118ª). In Abaji's Zeitalter wurde von einem hervorragenden Manne doch mehr als die Kenntnis eines Traktates (was hier als große Sache angesehen wird) verlangt. A. Marmorstein.

---

Zu ZDMG. 67, 123 ff. — Zu der vorstehend angeführten Stelle hatte Herr Professor Nöldeke die Güte, den Verfasser auf S. 18, Anm. 3 seiner Schrift „Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna" (= Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 12. Heft), Straßburg 1912 hinzuweisen. Mit Bezug auf diese Stelle bemerkt er: „Da ist der Unsinn der „Zisterne" noch einfacher erklärt. Ein einziger falscher Punkt macht das etwas seltene Wort حُبّ *ḥubb* „Krug" zu dem sehr üblichen جُبّ *ǧubb* „Zisterne". Und dazu kommt, das jene Lesart, welche den „Krug" hat, auch durch gute Zeugen gedeckt wird. Solche Entstellungen durch falsche Setzung diakritischer Punkte sind in Texten in arabischer Schrift leider nur allzuhäufig." — Professor Nöldeke's Besserung hat den Vorzug, daß sie, wie die angeführte Anmerkung ergibt, nicht auf einer Konjektur beruht, sondern textlich beglaubigt ist. Die Anmerkung lautet nämlich: „حُبّ, das der Reimtext hat und der Syrer richtig übersetzt, ist bei den Meisten zu dem bekannteren جُبّ „Zisterne" geworden. Dadurch ist aber eine große Unklarheit in die Geschichte gekommen, denn eine Zisterne kann nicht beliebig versetzt werden. Bei Naṣrallāh fehlt die ganze Erzählung. Jāzidschi ändert stark, um die bedenkliche Ehebrecherin wegzuschaffen."

Johannes Hertel.

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur fünf Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

*H. Kern.* - H. Kern, Verspreide Geschriften onder zijn toezicht verzameld. Eerste Deel. Voor-Indië. Eerste Gedeelte. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1913. VIII + 319 S. (= Bd. 1 des auf 8 Bände von je etwa 20 Bogen angesetzten Publikationsunternehmens; Preis für den Band: M. 11.25, geb. M. 13.50.

*C. Bunge.* - Das Wissen vom Atem bei den alten Kulturvölkern. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von C. Bunge. Mazdanin-Verlag, Leipzig. 42 S. mit 8 Tafeln.

*R. H. Charles.* - The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introduction and critical and explanatory Notes to the several Books, edited in conjunction with many scholars by R. H. Charles, D. Litt., DD. Vol. I: Apocrypha (XII + 644 S.); Vol. II: Pseudepigrapha (XIV + 871 S.). Oxford: At the Clarendon Press (etc.). 1913.

*Stephanus Székely.* - Bibliotheca apocrypha. Introductio historico-critica in Libros Apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae. Scripsit Dr. Stephanus Székely, Studii Biblici N. T. in Reg. Hung. Universitate Budapestinensi Professor P. O. Volumen: Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. Antiqua. Friburgi Brisgoviae, B. Herder, MCMXIII. VII + 512 S. M. 11.—, geb. M. 12.40.

**Stephen Langdon.* - Babylonian Liturgies. Sumerian Texts from the early Period and from the Library of Assurbanipal, for the most part transliterated and translated, with Introduction and Index. By Stephen Langdon. Paris, Paul Geuthner. LII + 152 S. + 75 Tafeln. 4°. 60 Francs.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

**J. Kohler* u. *A. Ungnad*. – Assyrische Rechtsurkunden von J. Kohler und A. Ungnad. Band I: Dritte Abteilung. Vierte Abteilung. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1913. Je 80 Seiten Je M. 6.40.

*Hedwig Anneler*. – Zur Geschichte der Juden von Elephantine. Von Dr. phil. Hedwig Anneler. Bern 1912. Akademische Buchhandlung von Max Drechsel. VIII + 158 S. Mit Illustrationen. M. 6.45.

**K. Albrecht*. – Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mišna. Bearbeitet von Dr. phil. K. Albrecht, Professor in Oldenburg. (= Clavis Linguarum Semiticarum edidit Hermann L. Strack. Pars V.) München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1913. VII + 136 S. Geb. M. 4.—.

*A. J. Wensinck*. – Legends of Eastern Saints, chiefly from Syriac Sources. By A. J. Wensinck. Vol. II: The Legend of Hilaria. With 3 Facsimiles Leyden, E. J. Brill Ltd. 1913. XXXIV + 93 + ܝܘ + ٣٣ + ܠܗ S. M. 8.—. (In drei Exemplaren eingesandt.)

*P. Constantin el-Bâchâ*. – معالم الكتابة ومغانم الاصابة انشاء عبد الرحيم بن علىّ بن شيث القرشى. عنى بنشره وتعليق حواشيه الخورى قسطنطين الباشا المخلصى. (الطبع محفوظ.) طبع فى بيروت فى المطبعة الادبيّة سنة ١٩١٣. 192 S.

*Muḥammad 'Asal*. – The Pearl Strings; a History of the Resúliyy Dynasty of Yemen by 'Aliyyu'bnu'l-Ḥasan el-Khazrejiyy; the Arabic Text, edited by Shaykh Muḥammad 'Asal. Vol. IV. containing the first half of the Arabic Text. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series, Vol. III, 4.] Leyden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1913. XII + ٤٤٢ S. (In zwei Exemplaren eingesandt.)

*M. Horten*. – Das philosophische System von Schirázi (1640 †). Übersetzt und erläutert von Dr. M. Horten. (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam". Hrsg. von H. Becker). Straßburg, Verlag von Karl Trübner, 1913. XII + 309 S. gr. 8°. M. 12.—.

*Louis Massignon*. – Kitâb al Ṭawâsin par Aboû al Moghith al Ḥosayn Ibn Manṣoûr al Hallâj al Baydhâwi al Bâghdâdi mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ère. Texte arabe publié pour la première fois, d'après les Manuscripts de Stamboul et de Londres; avec la Version persane d'al Baqlî, l'Analyse du Commentaire persan, une Introduction critique, des Observations, des Notes et trois Indices par Louis Massignon. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1913. XXIV + 223 S, 1 Tafel. Francs 12.50.

*Emile Amar*. – L'organisation de la propriété foncière au Maroc. Étude théorique et pratique. Accompagnée du Règlement Officiel Provisoire sur la Propriété Foncière. Par Émile Amar. Préface de M. Pierre Boudin. Paris, Paul Geuthner, 1913. 151 S.

*Loghat el-Arab. – Loghat el-Arab. Revue littéraire etc. (vgl. oben S. 407, sowie S. 549 ff. die Anzeige von Bd. I und Bd. II, Heft 1—6 dieser Zeitschrift!). Bd. II: No. XI (Mai 1913). No. XII (Juni 1913).

*Abdul Muqtadir*. – Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts of the Oriental Public Library at Bankipore. Prepared for the Government of Bengal under the Supervision of E. Denison Ross. Vol. III: Persian Poetry, 17th, 18th and 19th Centuries. Prepared by Maulavi Abdul Muqtadir, Khan Sahib. Calcutta, The Bengal Secretariat Book Dépôt, 1912. XII + 276 S., 4 Plates.

Deutsche Aksum-Expedition herausgegeben von der Generalverwaltung der Königl. Museen zu Berlin. Band I: Reisebericht der Expedition. Topographie und Geschichte Aksums. Von *Enno Littmann* unter Mitwirkung von *Theodor von Lüpke.* Mit 3 Tafeln und 44 Textabbildungen. V + 64 S. M. 11.—; Band II: Ältere Denkmäler Nordabessiniens von *Daniel Krencker* mit Beiträgen von *Theodor von Lüpke* und einem Anhang von *Robert Zahn.* (A): Text: Mit 439 Abbildungen. IX + 240 S., (B): Tafeln: 31 Tafeln. M. 48.—; Band III: Profan- und Kulturbauten Nordabessiniens aus älterer und neuerer Zeit von *Theodor von Lüpke* unter Mitwirkung von *Enno Littmann* u. *Daniel Krencker.* Mit 11 Tafeln u. 281 Textabbildungen. I + 112 S. M. 24.—; Band IV: Sabaische, Griechische u. Altabessinische Inschriften von *Enno Littmann.* Mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen. IX + 96 S. M. 17.—. Berlin 1913, Verlag von Georg Reimer. Folio. Gesamtpreis M. 90.—. (Eine eingehende Besprechung des IV. Bandes dieses großen Werkes sandte uns vor einigen Tagen Herr Prof. Nöldeke ohne unserseitige Aufforderung freundlichst ein. Seine Anzeige veröffentlichen wir im nächsten Hefte. Selbstverständlich wird demjenigen Herren Fachgenossen, der das Gesamtwerk in unserer Zeitschrift anzeigen möchte auch der IV. Band dieses Redaktionsexemplares mit eingehändigt.

*J. Lénard.* – Dhammó. II. Rész. A negyedik alapigazság. Adalékok a Buddhismus fejlődésének történetéhez. Buddhista modernismus. Irta Lénard Jenő. Budapest, Lampel R. Könyvkereskedése (Wodianer és fiai). 1913. 357 S. (In zwei Exemplaren eingesandt).

*Louis H. Gray.* – Vāsavadattā, a Sanskrit Romance by Subandha. Translated, with an Introduction and Notes, by Louis H. Gray, Ph. D., New York, Columbia University Press, 1913. (= Columbia University Indo-Iranian Series edited by A. V. Williams Jackson, Volume 8.) XIII + 214 S. Geb. $ 1.50. (Ging uns von Columbia University Press Agents Lemcke & Buechner, 30—32 West 27th Street, New York, zu.)

*J. F. Blumhardt.* – A Supplementary Catalogue of Hindi Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1893—1912. By J. F. Blumhardt, M. A. Printed by Order of the Trustees. London: Sold at the British Museum, 1913. II + 235 S. 4⁰.

*Viccaji Dinshaw.* – The Date and Country of Zarathushtra. A contribution to the controversy. By Viccaji Dinshaw. Hyderabad, Deccan. 1912. 42 S.

Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts: Bulletin de la Commission archéologique et de l'Indochine. Paris, Imprimerie Nationale. Ernest Leroux, éditeur. Année 1911 (279 S., 30 Tafeln); Année 1912, 1re Livraison (181 S., 45 Abbild.).

*Berthold Laufer.* – Dokumente der indischen Kunst. Erstes Heft: Malerei. Das Citralakshaṇa nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben u. übersetzt von Berthold Laufer. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1913. XI + 193 S. M. 15.—.

*H. B. Hannah.* – A Grammar of the Tibet Language. Literary and Colloquial. With copious Illustrations, and treating fully of Spelling, Pronunciation and the Construction of the Verb, and including Appendices of the various Forms of the Verb. By Herbert Bruce Hannah Esq., Barrister-at-Law, and Advocate of the High Court, Calcutta. Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press. 1912. XXI + 396 S. Geb. Rs. 8/—.

*Gustave Jéquier.* – Histoire de la civilisation égyptienne des origines à la conquête d'Alexandrie. Par Gustave Jéquier, Professeur d'Égyptologie à l'Université de Neuchâtel. Paris, Librairie Payot et Cie. 330 S., 265 Illustrationen. 3 Francs 50 c.

*Berthold Laufer.* — Descriptive Account of the Collection of Chinese, Tibetan, Mongol, and Japanese Books in The Newberry Library by Berthold Laufer, Ph. D. (= Publications of The Newberry Library. Number 4). The Newberry Library, Chicago, Illinois. Published May 1913. V + 42 S., 5 Tafeln.

*E. A. Wallis Budge.* — Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Edited, with English Translation, by E. A. Wallis Budge. With fifty-eight Plates. Printed by Order of the Trustees; sold at the British Museum (etc.), 1913. lxxvi + 404 S.

*Ph. D. Scott-Moncrieff.* — Paganism and Christianity in Egypt by Philipp David Scott-Moncrieff, M. A. Cantabr. Cambridge: at the University Press, 1913. IX + 225 S., 1 Tafel.

**F. Laoust.* — Étude sur le dialecte berbère du Chenoua comparé avec ceux des Beni Menacer et des Beni Salah par E. Laoust, diplômé de Berbère. Paris, Ernest Leroux, 1912. (= Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. Bulletin de Correspondance africaine. Tome L.) II + 198 S.

**Carl Meinhof.* — Zeitschrift für Kolonialsprachen hrsg. von Carl Meinhof. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band III, Heft 4. Berlin 1913. Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen); Hamburg: C. Boysen. IV + 80 S. Preis des Heftes M. 4.—. (des vierheftigen Bandes M. 12.—). (Von dieser Zeitschrift wurden vordem eingeliefert: Band I; Band II, Heft 1 und 2; Band III, Heft 2.)

Abgeschlossen am 1. August 1913.

---

## Mitteilung der Redaktion.

Die Herren Fachgenossen, welche für den nächsten Band den oder jenen der Wissenschaftlichen Jahresberichte verfassen möchten, werden hierdurch höflichst gebeten, mit uns in Verbindung zu treten.

---

# Die Rätsel des Codex Cumanicus.

Von

**Julius Németh.**

Die Rätsel des Codex Cumanicus gelangen in dem vorliegenden Artikel zum vierten Male zur Ausgabe.

Das in verhältnismäßig gutem Zustande erhaltene Original befindet sich auf Seite $60^r$ und $60^v$ des Codex Cumanicus, den Graf Géza Kuun herausgegeben hat[1]). In jener Ausgabe, die das primum movens aller diesen Gegenstand betreffenden späteren Forschungen bildet, werden die Rätsel (S. 143—148) mit Übersetzung und zahlreichen Anmerkungen mitgeteilt, unter welch letzteren sich auch viele kühne und — wie später ersichtlich — unannehmbare vorfinden. Graf Kuun ist allerdings das Verdienst zuzusprechen, als Bahnbrecher den schwierigsten Teil der Aufgabe gelöst zu haben.

Das türkische Sprachmaterial des CC. hat auch W. Radloff bearbeitet[2]); die Rätsel, die seiner Ansicht nach eine Entzifferung zulassen, versucht er in der Vorrede seines diesbezüglichen Werkes zu erklären. Seine umfangreichen Kenntnisse auf dem Gebiete der türkischen Sprachen ermöglichten ihm, einen bedeutenden Teil der bisher unerklärten Rätsel richtig zu deuten. Manchmal ist jedoch die Lesart der einzelnen Wörter sehr willkürlich, was wahrscheinlich mit jener (meiner Ansicht nach unbegründeten) Annahme zusammenhängt, daß die uns vorliegende Handschrift ein der kumanischen Sprache wenig kundiger Mönch kopiert habe.

Die dritte Ausgabe wurde voriges Jahr von W. Bang veranstaltet[3]). Der Hauptvorteil neben der Klarheit der Darstellung und der streng methodischen Behandlung dieser Ausgabe ist, daß der Verfasser das Faksimile des Originals hinzugefügt hat. Die kumanische Wortforschung bereichert Bang mit brauchbaren Bemerkungen, auch seine Beiträge zu den Realien können einen guten

1) Codex Cumanicus bibliothecae ad templum divi Marci Venetiarum. Primum ex integro edidit, prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit Comes Géza Kuun, Budapestini, editio Acad. Hung. 1880. [Gekürzt: CC.]

2) Das türkische Sprachmaterial des Codex Cumanicus. Nach der Ausgabe des Grafen Kuun von W. Radloff. St.-Petersburg, 1887. Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg. VII^e série. Tome XXXV, No. 6.

3) Über die Rätsel des Codex Cumanicus. Von Prof. W. Bang. Mit zwei Tafeln. Sitzungsber. d. kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1912. XXI.

Dienst leisten; aber der größte Teil seiner Erklärungen ist einer Korrektur bedürftig.

Wer sich davon überzeugen will, wie unbrauchbar das Sprachmaterial des CC. in sprachgeschichtlichen Untersuchungen bei der jetzigen Lage der Forschung erscheint, der möge das hier behandelte Material in Betracht ziehen. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß durch fortschreitende Untersuchungen der CC. eine unerschöpfliche Fundgrube für das Studium türkischer Sprachgeschichte werden wird.

Allgemeinere Fragen, Bemerkungen über die Stellung des Kumanischen im Gemeintürkischen, phonetische und andere sprachgeschichtliche Einzelheiten will ich jetzt nicht in Betracht ziehen. Von sicheren Ergebnissen sind wir noch zu weit entfernt. Ich muß mich darauf beschränken, 1. eine ganz grobe Transkription, 2. eine möglichst treue Übersetzung der Rätsel zu geben.

## Fol. 60r.

I. (Z.[1]) 1—2.)

**tap tap tamyzik**
**tamadirgan tamizik**
**kolagasi**
**kojedirgan tamyzik.**
**ol kobelek.**

Bang's Übersetzung:

Knister-knaster Feuerbrand,
Ein Feuerbrand [ist's], der tropfen kann,
Schatten [wirft er??];
Ein Feuerbrand [ist's], den man auflegen kann.
Auflösung: der gelbe Farbstoff.

Transkription:

*Tap, tap! tamizik.*
*Tamadirgan tamizik;*
*Kölägäsi bar,*
*Kojedirgan tamizik.*
*ol: köbelek.*

Die erste Zeile ist ganz klar. Das *tap*, *tap* ist kein Schallwort, wie es Kuun, Radloff und Bang erklären, sondern der Imperativ des Verbums *tap-* „finden, erhalten, festhalten". Die ersten zwei und das letzte Wort des Rätsels (die Auflösung) geben uns einen vollkommen sicheren Ausgangspunkt für die Erklärung. Die Auflösung (*köbelek*) erklärt Bang folgendermaßen: „Das Wort

1) Zeilen des Originals.

findet sich CC. 222 im Verein mit *bur* (d. h. *bür*) = „*en knospe*“ und wird durch „*en czue walde*“ interpretiert. In *czue* kann (man vergleiche das vorhergehende „*knospe*“) nur ein adjektivischer Gebrauch von *czu* = „geschlossen“ vorliegen, der also viel älter wäre, als wir bisher angenommen haben; *walde* ist die bekannte zum Gelbfärben benutzte Pflanze *Reseda luteola*, jetzt Wau genannt; dazu würde der Vergleich mit *tamyzik* vorzüglich stimmen“.

Tatsächlich steht aber die Sache so, daß das „*en czue walde*“ nicht anders, als einfach „*ein Zweifalter*“ zu fassen ist und damit ist der Kern des Rätsels gefunden. „Erfasse (ihn) nur! es ist ein Schmetterling“.

Das zweite Wort wird weder „Tropfen“, noch „Feuerbrand“ bezeichnen, da diese Bedeutungen hier nicht passen. Vielmehr vermute ich in diesem Worte ein Nomen verbale von *tamiz-* „Feuer anzünden“, in der Bedeutung „Flamme“.

Das Wort *tamadirgan* der zweiten Zeile kann nicht anders als mit einem Derivat des oben erwähnten Verbums *tap-* erklärt werden. Das *m* ist entweder ein Schreibfehler (statt *b*), der als eine Wirkung der zwei vor- und nachstehenden *tamizik* entstanden ist, oder eine ganz regelrechte Form.

Die dritte Zeile ist ganz unklar. Ich habe die Erklärung von Bang (*kolägä a[tar??]*) nicht annehmen können, da ich nicht weiß, ob in den Türksprachen dieser Ausdruck vorkommt. Übrigens ist im Original noch eine Silbe *si* deutlich zu lesen. Doch ist die Erklärung dieser Zeile fast gewiß unrichtig.

Übersetzung:

Erfasse nur, es ist eine Flamme,
Eine Flamme, die man erfassen kann,
Sie hat Schatten,
Eine Flamme, die man loslassen kann.

Auflösung: der Schmetterling.

II. (Z. 3—4.)

**biti biti bitidi¯**
**bes agačga bitidi¯**
**koneſuu¯ juurd**
**k jibeki¯ čirmadim.**

**ol kinadir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):

Einen Brief, einen Brief habe ich geschrieben,
Auf fünf Hölzer habe ich ihn geschrieben;
Mein Quecksilber habe ich geknetet,
Meine blaue (?) Seide herumgewickelt.

Auflösung: das Henna.

Transkription:

*Biti-, biti-, bitidim,*
*Beš agačga bitidim,*
*Könesuwum juwurdïm,*
*Kök jibekim čïrmadïm.*
*ol: kinä dir.*

Die Erklärung ist im großen und ganzen richtig, nur zu den zwei ersten Zeilen habe ich etwas zu bemerken. Das Wort *biti* „Brief“ kommt im Kumanischen gewöhnlich als *bitiv* (< *bitik*) vor. Hier ist es vielleicht aus dem Zeitwort *bit-* „wachsen“ abzuleiten. Der Dativ vor *bit-* ist im Türkischen gewöhnlich. Vgl. das kumükische Volkslied: *bauya bitken gul edik* „wir waren Rosen, die im Garten wachsen“[1]). So wären die ersten zwei Zeilen zu übersetzen: „Auf fünf Bäumen bin ich gewachsen“. Doch scheint mir die Erklärung von Radloff (Bang) richtig zu sein.

III. (Z. 5.)

**....ta kara kula juvsapd.**
**ol jslikdir.**

Bang's Übersetzung:

Auf.... ist der Schwarzfalbe zahm geworden.
Auflösung: rote Schminke.

Transkription:

*....tä kara kulä juwšap dïr.*
*ol: išlik dïr.*

Diese offenbar fehlerhafte Übersetzung wurde hauptsächlich durch das Mißverständnis der Lösung verursacht. *jšlik*, d. h. *išlik*, ist nach Bang unverständlich; deshalb liest er nach Kuun *iglik*. Es ist indessen ganz klar, daß das Wort als *išlik* „Pfiff“ zu fassen ist. — Das zweite wichtige Wort des Rätsels ist *juwšap*. Dies ist nicht mit *juwas*, *jawaš* zusammenzustellen, sondern mit *jumušak*, *jumšak* „weich, angenehm“. — Das Wort *kula* ist entweder ein Dativ des Wortes *kul* „Diener“ oder des Wortes *kulak* (*kulaka* > *kulaya* > *kulā*) „Ohr“ und ist in diesem Falle mit langem *ā* zu lesen. Der Abschreiber fühlte vielleicht in dem einzeiligen Rätsel keinen Rhythmus, darum hat er die Länge unbezeichnet gelassen. — In beiden Fällen ist *kara* in der Bedeutung „ungebildet“ aufzufassen.

1) Keleti Szemle XII, 297.

Im ersten Worte ist gewiß eine sehr wichtige Ergänzung des Rätsels verloren gegangen, doch ist es unbedenklich so zu übersetzen: Für ungebildete Ohren ist es angenehm.

Auflösung: der Pfiff.

IV. (Z. 6.)

**jtip jtip jrgalmaſ**
**jčindagi čayhalmaſ.**
**ol uru**

Bang's Übersetzung:

Wenn du es auch stößt und stößt, so wird's doch nicht bewegt;
In seinem Innern wankt es nicht (wörtlich: wird's nicht bewegt).

Auflösung: der Samen.

Transkription:

*Itip, itip ïrgalmäs,*
*Ičindägi čäjkalmäs.*
*ol: uruk.*

Die Übersetzung des Rätsels ist zweifellos richtig, doch steht die Auflösung besonders mit der ersten Zeile in offenem Widerspruche. Ich glaube das Richtige zu treffen, wenn ich in *uruk* eine weitergebildete oder vollkommener erhaltene Form des gemeintürk. *ur*, *uru* „Geschwulst" vermute. Die tobolische Form *uru* weist ja mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine Form *uruk* hin.

V. (Z. 7 und 8 rechts.)

**ſilouſin jagi ſilkip bolmaſ**
**ſirma tonū bügüp . . . maſ.**
**ol ju . . .**

Bang's Übersetzung:

Mein Luchs(-farbenes) Fett (oder Öl) kann man nicht schütteln,
Meinen gesteppten Rock kann man nicht falten (zusammenlegen).

Auflösung: das Ei.

Transkription:

*Silöüsin jägi silkip bolmäs,*
*Sïrma tonum bügüp bolmäs.*
*ol: jumurtka.*

Das erste Wort, das mit großen Schwierigkeiten zu lesen ist, liest Bang als *siloüsin* „Luchs". Dies paßt aber gar nicht in das

Rätsel, wenn wir (wie Bang) annehmen, daß das zweite Wort mit Tilde zu lesen ist. Ich lese es also ohne Tilde und übersetze die erste Zeile folgendermaßen:

Das Fett des Luchses kann man nicht schütteln.

VI. (Z. 8.)

**ak küy, mami avzu joh.**
**ol jumurtka.**

Bang's Übersetzung:

Eine weiße Jurte, einen Eingang (Öffnung) habe ich nicht.
Auflösung: das Ei.

Transkription:

*Ak küj, mämi, awzu jok.*
*ol: jumurtka.*

Die Wörter, die von entscheidender Bedeutung für die Erklärung des ganzen Rätsels sind, vermute ich in *mämi*, *avzu*. Bang's Erklärung ist nur unter der Annahme möglich, daß in *avzu* die Tilde vergessen oder abgesprungen ist und daß *mämi* eine undeutliche Schreibung für *mäniŋ* ist. Dagegen habe ich einzuwenden: 1. die Formen des Pron. pers. I. kommen in den Rätseln immer mit dem Vokal *e* vor, 2. es ist kaum anzunehmen, daß hier *auz* in der Bedeutung „Tür" brauchbar wäre.

Ich schlage eine andere Erklärung vor. Das *küj* ist nicht „Frauenjurte", wie es Bang übersetzt, sondern bedeutet soviel als „Form, Beschaffenheit, Aussehen"[1]). — Das Wort *mam* ist mit dem osmanischen *bam* in dem Ausdruck *bam-täli* „der Bart" zusammenzustellen[2]). Endlich ist das *avzu* ganz richtig geschrieben.

Übersetzung:

Es ist weiß, hat keinen Bart und Mund.
Auflösung: das Ei.

---

1) In dem großen Wörterbuche von Radloff ist diese Bedeutung des Wortes nicht zu finden. Vgl. Bálint: Kazáni tatár nyelvtanulmányok, Szótár S. 61, sowie mein kumükisches Wörterverzeichnis: Keleti Szemle XII, 134.

2) Nicht hierhergehörig ist das von Radloff (Wb. IV, 1567) und Ahmed Vefik damit zusammengestellte *bamkiriši* „die dicke Saite eines Musikinstrumentes". Letzterem liegt das persische بم „Baß, Baßsaite" (einer Geige) zu Grunde.

VII—VIII (Z. 9—12 und 13 rechts).

**alan bulan tuv turur**
**ayri agačda˜ jav tamar**
**kula˜ ala˜ tuv turur**
**kuv agačda˜ jav tamar**
**kü˜ altu˜dan alči keliyrir**
**kömis kargitan keliyr**
**ay altu˜da elči keliyr**
**altu˜ kargita keliyr.**
**ol . . . . . . . .**

Bang's Übersetzung:

Es hängt eine bunte Fahne,
Von vielästigem Baume tropft Öl;
Es hängt eine schillernde Fahne,
Von dürrem Baume tropft Öl.
Unter(?) der Sonne kommt ein Bote,
Aus silbernem Behälter(?) kommt er;
Unter dem Monde kommt ein Bote,
Aus goldenem Behälter(?)[1]) kommt er.
Auflösung: der Wein.

Transkription:

*Alan bulan tuv turur,*
*Ajri agačdān jav tamar,*
*Kulan alan tuv turur,*
*Kuv agačdān jav tamar,*
*Kün altundān ālči kelijir,*
*Kömiš kargïtān kelijir,*
*Aj altundān elči kelijir*
*Altun kargïtān kelijir.*
*ol: . . . . . . . .*

An dieser Übersetzung ist viel auszusetzen. Das hier vorkommende *tuv* bedeutet nicht „Fahne" (*tü*, *tuγ*), sondern „Kugel", und *alan-bulan* nicht „scheckig", sondern „unordentlich", vgl. čagat. *alak-bulak* „unpassend, konfus", *alak-malak* „unordentlich". Das *kulan-alan* der dritten Zeile hat also damit gar nichts zu schaffen. Das Wort, welches ich *kargïtän* lese, liest Bang *bïrgïtän*. Letzteres ist unmöglich.

Übersetzung:

Es sind Kugeln durcheinander,
Von vielästigem Baume tropft Öl,

1) Die Fragezeichen sind von Bang.

Es sind bunte Kugeln,
Von dürrem Baume tropft Öl.
Von der Sonne kommt ein Bote,
Er kommt mit silbernem Pfeile;
Von dem Monde kommt ein Bote,
Er kommt mit goldenem Pfeile.

Es ist ganz klar, daß wir hier zwei Rätsel vor uns haben. Die Auflösung der ersten vier Zeilen, also des ersten Rätsels, ist in der Handschrift nicht mehr vorhanden, da sie ganz an den Rand des Blattes geschrieben wurde und abbröckelte. Auch die Lösung des zweiten ist unlesbar. Die des ersten kann *uzum* „Traube", die des zweiten „Strahl (der Sonne und des Mondes)" sein.

IX. (Z. 13.)

**butu butu uzu˜**
**butu˜da˜ arek.**
**ol uzu˜.**

Bang's Übersetzung:

Sein Schenkel, sein Schenkel ist lang,
Vom Schenkel an ist's mager.
Auflösung: die Rebe.

Transkription:

*Butu, butu uzun,*
*Butumdän arĕk.*
*ol: uzum.*

Die zweite Zeile ist zweifellos unrichtig übersetzt; — unrichtig sowohl aus sachlichen, wie — und besonders — aus grammatischen Gründen. Offenbar haben wir hier eine Komparation vor uns. Und wenn man die Tilde des *butu˜dän* nicht *n*, sondern *m* liest, was vollkommen zulässig ist, bekommt das Rätsel sofort einen klaren Sinn.

Übersetzung:

Sein Schenkel, sein Schenkel ist lang,
Er ist magerer als mein Schenkel.
Auflösung: die Rebe.

X. (Z. 14.)

**ap ac eli jabovli**
**altu˜ basli čohmarli.**
**ol turnad.**

Bang's Übersetzung:

Schneeweiße Hände: eine Decke;
Ein goldener Kopf: eine Keule.
Auflösung: der Kranich.

Transkription:

*Ap-ak elli, jabovlï,*
*Altun bašlï čohmarlï.*
*ol: turna dir.*

Die Interpretation dieses Rätsels ist außer der Lösung durchaus unsicher.

XI. (Z. 15—16.)

**ſe͞da me͞da joh**
**ſe͞gir tavda joh**
**ütlü tasda joh**
**kipčakda joh.**
**ol kus ſüt dir.**

Bang's Übersetzung:

Nicht in dir und mir,
Nicht auf dem spitzen Berg,
Nicht im ausgehöhlten Stein,
Nicht in der Wüste.
Auflösung: Vogelmilch.

Transkription:

*Sendä, mendä jok,*
*Sengir tawdä jok,*
*Ütlü tašdä jok,*
*Kipčäkdä jok.*
*ol: kuš süt dir.*

Hier ist nur an der Übersetzung der vierten Zeile etwas auszusetzen. Es ist nämlich unmöglich, anzunehmen, daß das Wort *kipčak* hier in ursprünglicher Bedeutung vorkäme, da das Wort auch in den heutigen Türksprachen in dieser Bedeutung unbekannt ist. Die Übersetzung der vierten Zeile lautet also: „In Kipčak ist es nicht zu finden".

XII. (Z. 17—18 und 19 rechts.)

**kočkar müzi kojürmak**
**kojurmakdan kojur . . .**

tega müzi tiyrmak
tiyrmakdan tiyrmak
. . . . . . . . müzi deq
eki učuna.

Bang konnte dieses Rätsel nicht übersetzen.

Transkription:

*Kočkar müzi kojurmak,*
*Kojurmakdän kojurmak,*
*Tegä müzi tiyirmak,*
*Tiyirmakdän tiyirmak.*
*ol: kočkar müzi eki učunä*
*den koj dur.*

Das *eki učunä* in der Lösung steht eigentlich nicht in diesem Rätsel, sondern in dem nachfolgenden, dort ist es aber expungiert und mit einem Striche nach *müzi* eingeführt. Es steht aber unmittelbar unter der Lösung des jetzt behandelten Rätsels. In der Behandlung des nachfolgenden sagt Bang: „Wie der Abschreiber dazu gekommen ist, für das Wort *jüreginä* sein *eki učunä* einzusetzen, ist nur dann klar, wenn wir annehmen, daß sein Original einen Text enthielt, der die Wörter *eki učunä* in der Tat in einem folgenden Rätsel bot." Tatsächlich ist dies der Fall, doch gehören die beiden Wörter nicht einem unbekannten nachstehenden, sondern dem wohlbekannten vorherstehenden Rätsel an.

Der andere Umstand, der Bang von der Übersetzung absehen ließ, war die eigenartige, doch in den Türksprachen allgemein übliche Konstruktion des Infinitivs im Ablativ, mit der Bedeutung: „ohne zu . . . .". Ich übersetze also das Rätsel:

Das Horn des Bockes stößt,
Wie stößt er ohne zu stoßen?
Das Horn des Bockes stößt,
Wie stößt er ohne zu stoßen?
Auflösung: Lege [den Gegenstand] auf
die zwei Spitzen der Hörner.

XIII. (Z. 19—20 und 21 rechts.)[1])

uzu˜ agač basi˜da
urguul acli kus oltrur
ani atma ar kerek
juregina t . . . . . . . . kerek.
ol tü . . . .

1) In der Ausgabe von Bang fälschlich als „Z. 17—18 und 19 rechts" bezeichnet.

Transkription:

*Uzun agač bašində*
*Urguw atli kuš oltrur;*
*Anï atma är kerek,*
*Jüreginä täk kerek.*
*ol: turyuw.*

Auch dieses Rätsel konnte Bang nicht übersetzen. Meines Erachtens ist eine sinnfällige Übersetzung nicht schwierig. Wir müssen voraussetzen, daß es sich hier um irgend einen Vogel und nicht um eine Frucht handelt, wie dies Bang vermutet. Wie gefährlich es ist, bei Rätseln dieser Art einen komplizierteren Gedankengang zu vermuten, habe ich dem Leser von vornherein bei der Behandlung der Rätsel I und III dargestellt.

Das erste Wort der zweiten Zeile hat sicherlich einen Sinn; es ist auch gewiß, daß es kein Vogelname ist. Ich glaube dieses seltsame Wort auf folgende Weise deuten zu können: *ur* + *kuw*; das erste ist ein Imperativ (aus dem gemeintürkischen *ur-* „schlagen"), das zweite auch ein Imperativ (aus dem Gemeintürkischen *kov-*, *kü-*, *koγ-* „jagen, verjagen"). Die Entstehung des *rg* aus *rk* ist ganz natürlich; schwieriger ist es, das lange *ū* (*uwu*?) und das *l* der Handschrift zu erklären. Es entsteht hier eine zweifache Möglichkeit. Entweder ist das *guul* ein Schreibfehler für *kuw* (dafür spricht 1. der Rhythmus(!), 2. der Umstand, daß dieses Wort dem Schreiber oder Abschreiber, wie gut er auch der kumanischen Sprache kundig sein mochte, unverständlich erschien — er dachte, daß das Wort wirklich ein Vogelname sei —) oder wir müssen es so zerlegen: *ur* + *kuwul* (passiver Ausdruck), wonach das *ur* statt *urul* stände, was wieder keine Unmöglichkeit wäre. Doch scheint mir die erste Annahme richtiger zu sein. Daß solche Imperative als spaßhafte Eigennamen besonders von Tieren und Pflanzen allgemein üblich sind, brauche ich nicht näher zu beweisen. — Auch das ist wohl nicht zu kühn, daß ich in der Lösung *turγuw* vermute. Erstens paßt es hier, was die Bedeutung betrifft, vortrefflich, zweitens ist es ganz plausibel, da in diesem Falle der wirkliche und der spaßhafte Name des betreffenden Vogels auch lautlich im Einklang sind.

Inbetreff des zweiten Wortes der vierten Zeile kann ich nur soviel sagen, daß *täškä* (wie Bang vermutet) unter keinen Umständen hat dastehen können. B. sagt, das Metrum verlange an dieser Stelle ein zweisilbiges Wort. Aber die ersten drei Zeilen haben sieben Silben. Warum sollte gerade die vierte Zeile acht Silben haben? Übrigens ist hier auch die Handschrift nicht gut lesbar. Ich lese das betr. Wort als *täk* (s. das Wörterbuch von Radloff), obwohl ich damit nichts Bestimmtes sagen will. Diese Zeile werden wir nur dann etwas sicherer deuten können, wenn

wir diesem Ausdrucke in anderen türkischen Texten (*jüreginä t . . . . kerek*) begegnen werden.

Übersetzung:

An der Spitze eines langen Baumes
Sitzt ein Vogel, dessen Name „schlage-jage" ist.
Ihn zu erschlagen ist ein tüchtiger Mann nötig,
Er soll furchtlos (edel?) sein.
Auflösung: die Krähe.

XIV. (Z. 21—22 und 23—24 rechts.)

**uzu˜ agač basi˜da**
**ulu bitiv bitidim**
**ke˜ſan ovlu kelgay dep**
**ke˜ſa˜ turup ſahladi˜.**
**ol ka . . . . bile balik . . .**

Bang's Übersetzung:

An die Spitze eines langen Holzes
Habe ich eine große Schrift geschrieben;
Da mein eigner Sohn sagte „ich werde kommen",
Stand ich selbst und wartete.
Auflösung: Angel(haken) und Fisch.

Transkription:

*Uzun agač bašindä*
*Ullu bitiw bitidim;*
*Kensän owlum kelgaj dep*
*Kensän turup sahladim.*
*ol: kapkan bile balïk.*

Die Interpretation dieses Rätsels verursacht kein Kopfzerbrechen, die Auflösung möchte ich lieber: „Der Angelhaken und die Lockspeise" übersetzen.

XV. (Z. 23—25.)

**ahca kayda kislamis**
**ka˜li jerda kislamis**
**kani nečik juhmamis**
**hap ortada kislamis.**
**ol kari˜ jav dir.**

Bang's Übersetzung:

Das Weißliche wo hat's überwintert?
Auf blutiger Stelle überwinterte es;
Ihr Blut wie ist's nicht kleben geblieben,
Gerade in der Mitte überwinterte es [doch].
Auflösung: das Bauchfett.

Transkription:

*Akčä kajdä kišlämiš?*
*Kanlï jerdä kišlämiš;*
*Kanï nečik juhmamïš,*
*Hap ortadä kišlämiš.*
*ol: karïn jawū dir.*

Das Rätsel in dieser Übersetzung hat durchaus nichts von der gewöhnlichen Klarheit und Einfachheit der türkischen Rätsel. Sehr einfach gestaltet sich das ganze Rätsel, wenn wir unser Augenmerk schärfer auf die Auflösung richten. Diese hat mit dem Bauchfett gar nichts zu schaffen. Offenbar ist die Lösung, wenn nicht falsch, doch wenigstens nicht deutlich geschrieben; Bauchfett heißt im Türkischen *karïn jaγï, jabï* oder *jabu*. Ich glaube, daß hier das *b* als *wu* oder wohl *wū* zu lesen ist. Die bilabiale Aussprache der vorhergehenden Explosiva hat es mit sich gebracht, daß das *u* oder *ū* in der Schrift undifferenziert blieb. Das auf diese Weise erschlossene *jawū* ist aber nichts anderes als ein Derivat des Verbums *jaγ-* „fallen" (eigentlich „regnen"), zusammengezogen aus *jaγuγu*. Daß solch eine Form zusammengezogen wird, ist ganz selbstverständlich, und daß solch eine Bildung möglich ist, beweist u. a. das osm. azerb. *jaγïš* „Regen". So bedeutet die Auflösung: „Schneefallen". Daraus ergibt sich ganz deutlich die Übersetzung des ganzen Rätsels. — Nebenbei will ich bemerken, daß das *ortada* vielleicht als *örtädä, örtüdä* zu lesen ist. Doch das ist fast gleichgültig.

Übersetzung:

Das Weißliche, wo war es im Winter?
Auf der blutigen (= nassen) Erde war es;
So viel Blut (= Wasser) sie hatte,
Alles war in der Mitte (= bedeckt) im Winter[1]).
Auflösung: Schneefallen.

---

1) Ich halte es für überflüssig, die Übersetzung der letzten zwei Zeilen näher zu begründen. Dem Kenner der türkischen Sprachen wird hier alles ohnehin ganz klar sein.

XVI. (Z. 26.)

**bes basli elči keliyr.**
**ol etikda˜ bes barmak ba. . .**

Bang's Übersetzung:

Es kommt ein Bote mit fünf Köpfen.
Auflösung: die fünf Zehen aus dem Stiefel.

Transkription.

*Beš bašli elči kelijir.*
*ol: etikdän beš barmak barir.*

Im letzten Worte der Lösung vermutet Bang das Verbum *bar*, setzt aber zwei Fragezeichen dahinter. Die Sache ist aber ganz klar: „Es kommen die fünf Zehen aus dem Stiefel". So können wir 1. dem *elči* und *kelijir* des Rätsels, 2. dem *etikdän* und 3. dem *ba* . . . . der Lösung gerecht werden.

XVII. (Z. 27 und 28 rechts.)

**tav uſti˜da talasman**
**tayagi bar bes batma˜**
**. . . . . . tulkučigin tupu.**

Bang's Übersetzung:

Auf dem Berge ist des Bösen Keule (Stock)
Fünf batman [wiegt] ihre Rundung.

Transkription:

*Taw üstində talašman,*
*Tajagi bar beš batman.*
*ol: tülküčigin tupu dur.*

Nicht ohne Grund hat Bang seiner Erklärung zugefügt, daß sie ganz unsicher sei. Zuerst hat er nun den Rhythmus und die ursprüngliche Form des Rätsels unbeachtet gelassen (s. meine Transskription), zweitens hat er das *n* des Genitivs in *tülküčigin* nicht bemerkt; infolgedessen hat er die Auflösung nicht übersetzen können. *tup* ist nicht „Boden", sondern „Schwanz" (~ *tuγ*, *tū*).

Übersetzung.

Auf dem Berge steht der Böse,
Er hat einen Stock, der fünf Batman wiegt.
Auflösung: der Schwanz des Fuchses.

XVIII. (Z. 28.)

**. . . . . . araba sak**
**tas araba sak.**

Transkription:

*. . . . araba šak,*
*taš araba šak.*

Dieses Fragment läßt sich nicht übersetzen.

XIX. (Z. 29.)

**j . . . . kalasi~ meni~ karu~a tüsti.**
**ol t . . . .**

Bang's Übersetzung:

Meine . . . . . . Braut sank in meine Arme.

Transkription;

*J . . . käläšim menim karumä tüšti.*
*ol: t . . .*

Das erste Wort liest Bang *jävi*, das letzte *tövä* (*-bota*). Die Erklärung ist nicht durchaus sicher, doch annehmbar.

XX. (Z. 30.)

**ſiyr ſirti**
**koy koqa . . i.**
**ol . . . . .**

Bang's Übersetzung:

Die Kuh brüllte,
Das Schaf blökte.

Transkription:

*Sijïr sirti*
*Koj kowaki.*
*ol: . . . . .*

Bang's Erklärung (*sirti* < osm. *sirit-* „lachen, durch die Zähne sprechen, murmeln") ist offenbar allzu gekünstelt; das zweite Wort der zweiten Zeile liest er — unter der Annahme, daß es fehlerhaft geschrieben ist — als *kowratti* (wieder „murmelte").

Ich lese das letzterwähnte Wort als „*kowaki*“, was meines Erachtens vollkommen zulässig ist. Nun läßt sich das ganze Rätsel wohl übersetzen:

„Der Rücken der Kuh
Ist das Nachtquartier des Schafes.“

Da die Auflösung dieses höchst eigentümlichen Rätsels fehlt, ist jede weitere Erklärung überflüssig. (Vgl. in derselben Zeile: *ol keregi dir* „das ist das Jurtengitter“.)

XXI. (Z. 31.)

. . . . . a ulahi˜ kege˜da ſemirrir.
ol huun.

Bang's Übersetzung:

Mein schwarzes Lasttier wird auf meinem Misthaufen fett.
Auflösung: die Melone.

Transkription:

*ulayim kögöndä semirrir.*
*ol: kowun.*

Bei der Interpretation dieses Rätsels hat Bang wieder den Fehler begangen, daß er die Tilde (statt als *n*) als *m* gelesen hat, wodurch fast der ganze Sinn des Rätsels verloren gegangen ist. — Das erste Wort ist absolut unlesbar; *karä* (wie B. liest) ist es unter keinen Umständen, da die Melone nie schwarz ist; es ist übrigens auch in Zweifel zu ziehen, daß das Wort zu diesem Rätsel gehört.

Übersetzung:

Mein Zicklein wird am Stricke[1]) fett.
Auflösung: die Melone.

XXII. (Z. 32.)

. . . . če kirir kara ulah
erte kellir kara ulah
tug.

1) Also nicht *kiyimda* „auf meinem Misthaufen“ (wie Bang), sondern *kögön* „ein Strick, an dem die jungen Lämmer angebunden werden“. Ich will hier die Behandlung von Fragen dieser Natur nicht aufnehmen, doch kann ich nicht unbemerkt lassen, daß die einzelnen Wortformen des CC. nicht nach der mehr oder weniger umständlichen Behandlungsweise des Interpretators auf dem Gebiete des gemeintürkischen Wortschatzes zu lesen sind, sondern man muß in erster Linie die Rechtschreibung der Abschreiber in Betracht ziehen. Die mittelalterliche deutsche und oberitalienische Orthographie ist ja keine terra incognita. Hier will ich noch bemerken, daß meine Transkription — da das mir zu Gebote stehende Material für derartige Untersuchungen viel zu dürftig war — für sprachgeschichtliche Untersuchungen nicht zu gebrauchen ist. Noch weniger die von Bang.

Bang's Übersetzung:

Spät geht das schwarze Lasttier,
Früh kommt das schwarze Lasttier.

Transkription:

*Käče kirir kara ulak,*
*Erte kelir kara ulak.*

Nach Bang ist die Auflösung unleserlich. Mir scheint aber, daß das in der Ecke des Blattes stehende Wort als *tuγ*, *tug* zu lesen ist. Dieses Wort kommt nun im Köktürkischen vor und bedeutet „Wegsperre". Es ist hier vielleicht im Sinne von „Riegel" (oder in ähnlicher Bedeutung) gebraucht.

## Fol. 60 v.

XXIII. (Z. 1.)

**buču kis kislar**
**buču jay jaylar.**
**ol ſirik.**

Bang's Übersetzung:

Halb ist's im Winterlager (d. h. im Wasser),
Halb ist's im Sommerlager (d. h. in der Luft).
Auflösung: die Angelrute.

Transkription:

*Buču kiš kišlär,*
*Buču jäj jäjlär.*
*ol: sirik.*

Bang's Vermutung, daß vor dem *buču* der ersten Zeile noch etwas gestanden haben könne, ist völlig unbegründet. Auch wenn es so wäre, gehörte das Wort nicht zu diesem Rätsel.

XXIV. (Z. 2.)

**olturgani~ oba jer**
**baſkani~ bagir čanak.**
**ol üze~gi.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):

Mein Sitz eine bergige Stelle,
Mein Tritt eine kupferne Schale.
Auflösung: (Sattel und) Steigbügel.

Transkription:

*Olturganïm oba jer,*
*Baskanïm bagir čänük.*
*ol: üzewgi.*

XXV. (Z. 3.)

**čapčačik ustuˉda čapčačik.**
**ol hamis dir.**

Bang's Übersetzung:

Über dem Fäßchen ein Fäßchen.
Auflösung: das Schilfrohr.

Transkription:

*Čäpčačik ustundä čäpčačik*
*ol: hamiš dir.*

XXVI. (Z. 4.)

**jazda jaqi keliˉ jugunadir.**
**ol hamis basidir.**

Bang's Übersetzung.

Auf der Ebene verbeugt sich die neue Schwiegertochter.
Auflösung: die Schilfähre.

Transkription:

*Jäzdä jäwi kelin jugunädir.*
*ol: hamiš baši dir.*

Wir können vielleicht die Übersetzung von Radloff annehmen: In der Ebene kokettiert (dreht sich) eine junge Braut.

XXVII. (Z. 5.)

**jazda javli tokmak jatir.**
**ol kirpidir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):

Auf der Ebene liegt ein fetter Hammer.
Auflösung: der Igel.

Transkription:

*jazdä jawlï tokmak jatïr.*
*ol: kirpi dïr.*

An der Interpretation von Bang ist das Wort „Hammer" unbedingt zu bemängeln. Der Igel läßt sich ja mit dem Hammer auf keine Weise in Zusammenhang bringen. Dazu ist noch in Erwägung zu ziehen, daß die Bedeutung „Hammer" aller Wahrscheinlichkeit nach sekundär ist. Im Tschuvaschischen bedeutet das Wort: 1. „ein dicker Schlegel mit langem Stiel von demselben Holz"; 2. „Wolf".

Übersetzung:

Auf der Ebene liegt ein fetter Schlegel.
Auflösung: der Igel.

XXVIII. (Z. 6.)

**jazda javli kays jatir.**
**ol ylan dir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):

Auf der Ebene liegt ein fetter Riemen.
Auflösung: die Schlange.

Transkription:

*Jazdä jawlï kajïš jatïr.*
*ol: jïlan dïr.*

Bang zitiert dazu: Proben III, 322, 13—14: „*ai dalada džel' arqan, džylanyñyz bolmasa?* „In der Steppe der Füllenstrick. Ist's nicht eure Schlange?"" Wir können noch das osmanische Rätsel hinzufügen (Kúnos: Oszm.-tör. népk. gyüjt. II, 161): *jĕr altënda jälĕ kajĕš* (*jĕlan*) „Unter der Erde weilt ein fetter Riemen (Schlange)"".

XXIX. (Z. 7.)

**jčer jer**
**jnina kirer.**
**ol bičak dir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):

Er trinkt und ißt und geht in seine Höhle.
Auflösung: das Messer.

Transkription:

*Ičer, jer*
*Ininä kirer.*
*ol: bičak dir.*

XXX. (Z. 8.)

**ſalp keſim**
**ſanſiſ oku˜.**
**ol kokbile julduſ dir.**

Bang's Übersetzung:

Gewaltig ist mein Köcher, zahllos meine Pfeile.
Auflösung: Himmel und Sterne.

Transkription:

*Salp kešim,*
*Sansiz okum.*
*ol: kök bile julduz dur.*

„*salp* — nach Bang — wohl zu *sal-*, wie *alp-* zu *al-*; etwa „ausgedehnt, gewaltig"?? Oder ist an čag. usw. *salt* „seul, unique" zu denken?" Gewiß ist nur die letzte Vermutung anzunehmen: 1. Das verlangt ganz klar der Sinn. 2. In der Behandlung der Verschlußlaute, besonders des auslautenden *-t*, *-k*, *-p* finden wir im Kumanischen Eigentümlichkeiten, die den übrigen Dialekten fremd sind.

Übersetzung:

Ich habe einen einzigen Köcher
Und zahllose Pfeile darin.
Auflösung: Himmel und Sterne.

XXXI. (Z. 9.)

**buru˜ſiſ buz teſer.**
**ol koy bogu.**

Bang's Übersetzung:

Ohne Schnabel hackt es (durchlöchert es) das Eis auf.
Auflösung: der Schafmist.

Transkription:

*Burunsiz buz tešer.*
*ol: koj bogu.*

XXXII. (Z. 10.)

oqlu ſolulu ayrga˜
otuſ tüme˜ oneyd . . n.
ol kujas ay jul . . .

Bang's Übersetzung:

Rechts und links ein einzelner.
300 000 in ihrer Mitte.
Auflösung: Sonne, Mond und Sterne.

Transkription:

*Oolu, sololu*[1]) *ajïrgan,*
*Otuz tümen o mejdan.*
*ol: kujaš, aj, julduz.*

Das letzte Wort des Rätsels ist nicht klar zu deuten. *ortasinda*, wie Bang annimmt, kann es nicht sein: 1. weil es mit dem Rhythmus nicht übereinstimmt; 2. weil es von dem Geschriebenen sehr weit abweicht; 3. weil hier davon keine Rede ist, was zwischen den beiden Himmelskörpern zu finden ist. Ich lese das Wort: *o mejdan.* (Dieses Fremdwort war vielleicht für den Abschreiber unverständlich.) Ich übersetze also das Rätsel folgendermaßen:

Rechts und links ein einzelner,
Ungeheuer groß ist der Platz (wo sie zu finden sind).
Auflösung: die Sonne, der Mond und die Sterne.

XXXIII. (Z. 11 und 12 rechts.)

altu˜ ayrga˜ tura tüser
al torhan ja . . li tüser.
ol bey klu˜lagan.

Bang konnte dieses Rätsel nicht übersetzen.

Transkription:

*Altun ajïrgan tura tüšer,*
*Al törgan jawlï tüšer.*
*ol: bej klunlagan.*

---

1) Dazu Bang's Bemerkung: „In *oolu*, *sololu* haben wir das bekannte koordinierende Suffix *-li* usw., das unter den älteren Dialekten zunächst im Köktürkischen und dann besonders in der Sprache der Turfanfragmente auftritt". Ganz richtig. Dasselbe können wir fast von sämtlichen grammatischen Formen des CC. — nebst den sämtlichen gemeintürkischen Sprachen — feststellen.

Das Rätsel kommt mir übrigens ganz klar vor. Wir haben zwei parallele Zeilen vor uns, deren Sinn aus der Lösung folgt. Das Wort **ja . . li** liest Bang als *jäjli* (ein *b* oder *y*-artiges Zeichen ist in der Handschrift über dem *a* des Wortes geschrieben) und stellt es mit dem gemeintürk. *jajlak* „Sommersitz" zusammen. — Das *tura* der ersten Zeile ist er geneigt, durch „Haus" zu erklären. Demgegenüber ist das *tura* nichts anderes als das osm. krim. *tura* „Bündel, Paket, Ballen, Rolle" und *jawli* = „das Feuchte".

Übersetzung:

Den vorderen Teil trennt man, das Bündel fällt heraus;
Den vorderen Teil trennt man, das Feuchte fällt heraus.

Auflösung: Fohlen.

XXXIV. (Z. 12—13.)

**oy otemis otemis**
**jiy kolda kislamis.**
**ol it dir; avzu̅ artina ſohup ujur.**

Bang's Übersetzung:

Die Niederung passiert es, passiert es,
Am heißen (?) See überwintert er.

Auflösung: der Hund, denn er steckt die Schnauze in den Hintern und schläft.

Transkription:

*Öj ötemiš, ötemiš,*
*ïlï koldä kïšlamïš.*
*ol: it dir; awzun artïnä sokup ujur.*

Die erste Zeile ist zweifellos unrichtig übersetzt, obwohl Bang hinzufügt, daß dieses Rätsel der Beobachtungsgabe seines Erfinders alle Ehre macht; unrichtig aus dem einfachen Grunde, da das Wort *oj* „Niederung" mit *o* beginnt, das zweite dagegen auch nach Bang entschieden mit *ö* (das verlangt ja auch das *e* der zweiten Silbe). Wenn es so ist, so kann das erste Wort nur *öj* „Geschrei" bedeuten. *öt-* „einen Laut geben" (von Tieren). Wenn wir diese Zeile so erklären, paßt auch die Verdoppelung des Verbums viel besser. — Das erste Wort der zweiten Zeile ist zweifellos falsch geschrieben; Bang liest es *isi, issi*; annehmbarer ist vielleicht *ïlï* „warm" zu lesen, da sich auf diese Weise der Fehler des Abschreibers viel leichter begreifen läßt. Beide Zeilen des Rätsels beziehen sich natürlich auf die Schnauze des Hundes.

Übersetzung:

Es hat fortwährend geschrieen,
Und überwinterte am warmen See.

Auflösung: der Hund; er steckt die Schnauze in den Hintern und schläft.

XXXV. (Z. 14).

tûma cûdim
tutga͞ga ſaldi͞.
ol uſ dir.

Bang's Übersetzung.

Einen Knoten habe ich geknotet
Und auf das Geknotete gelegt.

Auflösung: der Verstand.

Transkription:

*Tūmä tüdim,*
*Tütgäṅga saldim.*
*ol: us dir.*

Auch bei diesem Rätsel ist im ersten Augenblicke klar, daß die Übersetzung unrichtig ist. Sie ist zu abstrakt, zu gekünstelt. Zuerst verlangt die Lösung nicht *us* „Verstand", sondern *is* „Rauch". Entweder ist das *us* ein Schreibfehler oder eine andere Form des Wortes; der Wechsel von *i* ∼ *u* ist ja in gemeintürkischen Dialekten ganz gewöhnlich. Bang bemerkt: „Die Auflösung selbst macht schon insofern Schwierigkeiten, als *us* der einzig vollständig abstrakte Begriff wäre, der in unsern Rätseln vorkäme". — Das zweite wichtige Wort ist *tütgän* (? *tücgän*), das Bang aus der Wurzel des in der ersten Zeile zweimal vorkommenden Verbums erklärt, „obwohl die Erhaltung des Gutturals große Schwierigkeiten bereitet. Allerdings würden wir ja auch *tütgän* lesen dürfen, *tüt-* seinerseits scheint jedoch in keiner der bekannten Bedeutungen herzupassen". Meines Erachtens paßt nur *tüt-* „rauchen" her.

Übersetzung:

Einen Knäuel habe ich zusammengeknäuelt
Und auf den Rauchfang gelegt.

Auflösung: der Rauch.

XXXVI. (Z. 15—16.)

kaſartkiċe ka͞ ta͞mis
kara uluſga jaylmis.
ol ot dir.

Bang's Übersetzung:

(Goldgelb) wie die Eidechse ist das Blut herabgetröpfelt
Und hat sich über das schwarze Land verbreitet.

Auflösung: das Feuer.

Transkription:

*Kasartkiče kan tammiš,*
*Kara ulusgä jäjilmiš.*

*ol: ot dir.*

Wieder eine Übersetzung, die an Klarheit und Genauigkeit viel zu wünschen übrig läßt. Zuerst wollen wir bemerken, daß in dem Original nach dem Rätsel *kasartkiče sare altu˘a* zu lesen ist. Gehören diese Worte zum Rätsel? Das ist fast unmöglich. Sind sie ein Kommentar? Dies wäre wahrscheinlicher, doch ist noch immerhin zu bedenken, daß 1. der Kommentar im Rätsel XXXV durch einen ganzen Satz ausgedrückt ist, 2. daß diese drei Wörter eigentlich keinen Sinn haben. Sie sind vielleicht zu übersetzen: „auf dem gelben Unterteil der Eidechse ....“ (aber was ist denn hier das -*če*?). Mag sein, daß es eigentlich der Anfang eines neuen Rätsels sein wollte.

Die erste Zeile ist ein Gleichnis, und zwar ein vortrefflich gelungenes Gleichnis zur Veranschaulichung der Verbreitung des Feuers. (Schon hier will ich betonen, daß es sich hier ganz klar um Feuerbrand handelt.) Nicht das *kasartkiče* bezieht sich auf die Farbe des Feuers, sondern das *kan* „Blut“. Das *kasartkiče* veranschaulicht die Schnelle (und vielleicht das kaum bemerkbare Umsichgreifen) des Feuers. — Das in der zweiten Zeile befindliche *kara ulus* ist gleichbedeutend mit dem gemeintürk. *kara χalk* (d. h. *χalk* ist arab. خَلْق) = „ungebildetes, armes, elendes Volk“.

Übersetzung:

Das Blut tröpfelte so schnell, wie die Eidechse sich bewegt,
Und hat sich auf das arme Volk verbreitet.

Auflösung: Feuerbrand.

XXXVII. (Z. 17—18.)

**uzu˘ uzu˘ ſirgalak**
**učuna deyri ſirgalak**
**kizga kiz ſirgalak**
**krivina deyri ſirgalak.**

**ol bičak bile b ....**

Übersetzung:

Eine lange, lange Rutschbahn,
Bis zu seinem Anfang eine Rutschbahn;

Eine kurze, kurze Rutschbahn,
Bis zu seinem Ende eine Rutschbahn.
Auflösung: Messer und Schleifstein.

Transkription:

*Uzun-uzun sïrgalak,*
*Učuna dejri sïrgalak;*
*Kïzga, kïzga sïrgalak,*
*Krivinä dejri sïrgalak.*
*ol: bïčak bile bileü.*

Es ist mir nicht klar, warum Bang Radloff's treffliche Erklärung abgelehnt hat (zweite Zeile): „Man gleitet bis zum Ende der Rutschbahn", (vierte Zeile): „Man gleitet bis zum Rande der Rutschbahn". D. h. ist die Rutschbahn lang, so gleitet man der Länge nach; ist die Rutschbahn kurz, so gleitet man der Quere nach (Langer und kurzer Schleifstein).

XXXVIII. (Z. 19.)

**bu bardi izi ioh.**
**ol kema dir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):
Dies geht und hat doch keine Spur.
Auflösung: das Schiff.

Transkription:

*Bu bardï, izi jok.*
*ol: kemä dir.*

XXXIX. (Z. 20).

**tap arti˜da karp.**
**ol esik dir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):
Knarr! dann krach!
Auflösung: die Tür.

Transkription:

*Tap, artïnda karp.*
*ol: ešik dir.*

Auch dieses ganz klare Rätsel wurde von den sämtlichen Auslegern mißverstanden. Sie haben die Wörter *tap* und *karp* als

Onomatopoeta aufgefaßt; wie wenig doch das Geräusch der Tür mit diesen Worten nachzuahmen ist und wie wenig (ja sogar nichts) Charakteristisches sie in sich bergen, beweist die deutsche Übersetzung. Für *tap* s. Rätsel I. *karp* ist das gemeintürk. *karba-* „mit den Händen fassen, packen“ usw. Das Wort „*karp* [Kom.] „das Geräusch (sic) des Zuschlagens der Tür““ ist also aus dem Radloff'schen Wörterbuche zu streichen.

Übersetzung:

Zuerst finde es, dann packe es.

Auflösung: die Tür.

XL. (Z. 21/22 rechts).

**avzu~ ačſa~ opkam korunir.**
**ol esik ačſa ot koru~ga~ dir.**

Bang's Übersetzung (nach Radloff):

Wenn du meinen Mund öffnest, ist meine Lunge zu sehen.
Auflösung: Wenn man die Tür öffnet, erscheint das Feuer.

Transkription:

*Awzum ačsäm öpkäm korunir.*
*ol: ešik ačsa ot korungan dir.*

XLI. (Z. 22.)

**al ſabri ja~čigi~**
**alti tovram askinc~.**
**ol hoz.**

Bang's Übersetzung:

Ein roter Bug meine Tasche,
Ein goldenes Bröckchen mein Speischen.
Auflösung: die Nuß.

Transkription:

*Al sawri jänčigim,*
*Altï towram aškinim.*
*ol: koz.*

Wieder ist ein ganz einfaches Rätsel unrichtig übersetzt. Hier haben wir ein mahnendes Beispiel dafür, welche Fehler man durch methodologische Ungenauigkeit begehen kann. Ich habe schon hervorgehoben (S. 596), daß die Geschichte der Verschlußlaute im Kumanischen im großen und ganzen noch nicht aufgeklärt ist. Dennoch sagt Bang: „*sawri* entspricht also lautgesetzlich

dem čag. usw. *sayri* „Bug“*, obwohl man nur soviel sagen könnte: an Stelle des gemeintürk. *γ* erscheint manchmal *ƀ* (= *w*?). Mehr kann nicht behauptet werden. Wie hier das Lautgesetz zu formulieren wäre, ist noch völlig dunkel. Bang übersetzt *sabrị* mit „Bug“, und doch ist es nichts anderes als der Akkusativ des Wortes *sabịr* (arab. صَبْر) „Geduld“. *al sawri* = „sei geduldig“, was zur Auflösung vortrefflich paßt. — Auch das Wort *jančigim* ist nicht aus dem gemeintürk. *jančik* „Seitentasche“ herzuleiten, sondern aus dem Verbum *janč-* „durchbrechen, zerschmettern“. Es ist ein gewöhnliches, mit *-k* gebildetes Nomen verbale. — Nach Bang ist *alti* Fehler des Abschreibers für *altun*. Nein, es ist das Zahlwort „sechs“. — Was endlich das *aškinem* betrifft, dies ist kein Deminutiv aus *aš* „Speise“, sondern das gemeintürkische Wort *aškin* „überschreitend, übertreffend“.

Übersetzung:

Sei geduldig, mein Aufbrecher,
Ich bin (ich enthalte) mehr als sechs Bröckchen.

Auflösung: die Nuß.

XLII. (Z. 23/24 und 25/26 rechts.)

ſeq ſeq ayri basi͞da
ſegiʒ koyan jni bar
ſe͞ ani tapmaſaq
ſenek iyn ylagil
avluqbile tapmaſaq
avruv iyn ylagil.
ol k . . mič dir.

Bang konnte dieses Rätsel nicht übersetżen.

Transkription:

*Sew-sew ajri bašïndä*
*Segiz kojan ini bar.*
*Sen anị tapmäsïn,*
*Senek ijin' ile gil;*
*Awluwbile tapmäsïn,*
*awruw ijin' ile gil.*
*öl: kamič dir.*

Dieses Rätsel bereitet wirklich manche Schwierigkeiten, doch ist es im großen und ganzen klar. Die Auflösung ist zweifellos *kamič* „Hülse“, vgl. osm. *kabižak* „Hülse“. Dazu paßt das erste, lautnachahmende Wort ganz gut. Auch die 2. und 3. Zeile ist deutbar. Das *ylagil* der 4. und 6. Zeile kann man nur so er-

klären, daß hier zwei Wörter zusammengeschrieben sind. Diese sind *ile* „mit“ und *gil* „komme“. Daß das *yla* dem *bile* der 5. Zeile entsprechen soll, ist nicht zu bezweifeln. Man darf auch den Umstand nicht außer acht lassen, daß das zweite *yla* als *yla* geschrieben ist, was Bang als *ile* liest; doch beweist dieser Umstand wenigstens soviel, daß das Wort dem Abschreiber nicht ganz klar war.

Übersetzung:

In jedem einzelnen Kopfe des *sew-sew*
Ist ein Nest von acht Hasen,
Wenn du es nicht finden kannst,
Komme mit dem Besitzer einer Gabel,
Wenn du es mit der Hacke nicht findest,
Komme mit dem Besitzer eines Gewichts.

Auflösung: die Hülse.

XLIII. (Z. 25/26.)

**teqridan tüsgen tokmačik**
**dort ayakli maymačik.**

**ol kirpi.**

Bang's Übersetzung:

Ein vom Himmel gefallenes Hämmerchen,
Ein vierfüßiges Stiefelchen.

Auflösung: der Igel.

Transkription:

*Täŋridän tüšgen tokmačik,*
*Dört ajäklï mäjmačik.*

*ol: kirpi.*

Auch hier liegt (ebensowenig wie S. 595) keine Verbindung dieses Wortes mit Igel vor, woraus eine willkürliche Charakterisierung abzuleiten wäre für das „Stiefelchen“. Dafür sei aus Katarinskij's Kirgisischem Wörterbuche zitiert: *majmak* „наступающій не на копыта, а на ступни, какъ напр. ребенокъ или верблюженокъ только что родившійся; кривоногій, косолапый; млекопитающее животное съ кривыми ногами“ (junggeborenes, schwaches Tierchen, dessen Füße noch schwach sind). Dazu braucht man keinen Kommentar hinzuzufügen.

Übersetzung:

Ein von Gott[1]) gegebener Schlegel,
Ein vierfüßiges, krummbeiniges Tierchen.

Auflösung: der Igel.

---

1) Zu *teŋri* will ich nebensächlich bemerken, daß dieses Wort vielleicht

XLIV. (27—29 und die Auflösung.)

ol tutgan kisidir bugovli
**buganakli čart terek**
o kiskača kilaga¯dir
**buga to¯guſ kislamis**
ol ...... ſobrangan dir
**.... bugaſi kürlamis**
ol anaſi ylagan dir
**kučme¯ kara čiqlamis**
ol eki ſa .... ylagan dir
**eki ſa ... ſetelar**
**ſete tübü bürküldar.**

Bang hat dieses Rätsel nicht übersetzt.

Transkription:

*Bügänakli čart terek.*
*ol: tutgan kiši dir, bugawli.*
*Buga towgus kišlämiš.*
*ol: kiskanča kilägan dir.*
*Küč bugasi kürlämiš.*
*ol: atasi sokrawgan dir.*
*Kučmen kara čiwlämiš.*
*ol: anasi jïlagan dir.*
*Eki sayat setelär.*
*ol: eki sayat jïlagan dir.*
*Sete tübü bürküldär.*

Ein komplizierteres, poetisches Rätsel, von dem jede Zeile aufgelöst ist. Darum klingt es kurios, wenn Bang beklagt, daß die Auflösung fehlt. Den Hauptteil der Auflösung bildet die 1. Zeile: „Das ist: ein gefangener, gefesselter Mensch". Das *čart* der 2. Zeile ist falsch geschrieben, das *t* gehört nicht zu ihm (es wurde nur hingeschrieben unter der Wirkung des folgenden *terek*). چر (*čer*) „agile, jeune" (vgl. S. 283 des Čagataischen Wörterbuchs von Pavet de Courteille). — Das *kiškata* (nach Bang) der 2. Zeile ist unverständlich. Es ist ganz klar als *kiskač* (*kiskanč*?) zu lesen. *kïzyan-* bedeutet z. B. im Kasanischen soviel als „bemitleiden" (Bálint: Kaz. tat. szótár 53); das Nomen davon fast gewiß „Mitleid". Das *kilagan* hat mit *kïla-* „schnarchen, röcheln" nichts zu schaffen, wie Bang meint; es heißt soviel als „kommend". — Für das *sokrangan* vgl. Radl., Wb. IV. 523. — In der 9. und

dasjenige der kumanischen Sprache ist, welches sich am längsten lebendig erhalten hat. In meiner Heimat (Karczag in „Groß-Cumanien") haben wir als Kinder viel darüber gelacht, daß ein alter Mann kumanisch so betete: *tengeri, tengeri, ámen.* (*tengeri* bedeutet im Ungarischen „Mais".)

10. Zeile befindet sich ein unleserliches Wort (*sa . . . .*). Ich lese es für *sayat*, will damit objektiv nichts behaupten. — *sete* kommt aus dem gemeintürk. *sit* (< *siyit*) „Gejammer, Klage“. *tübü* der letzten Zeile übersetze ich mit „Grund, Ursache“, obwohl es in den heutigen gemeintürkischen Sprachen in dieser Bedeutung — soviel ich weiß — nicht vorkommt. Doch ist hier eine auf der Hand liegende Metapher gegeben, so daß ich es ohne Gewissensbisse tun konnte.

Übersetzung:

Es ist ein gekrümmter junger Baum.
Auflösung: ein gefangener, gefesselter Mensch.
Es sind ein Stier und ein Schwein. (Ein männliches und ein weibliches Tier.)
Auflösung: das sind, die ihn bemitleiden.
Es murmelte der starke Stier.
Auflösung: sein Vater weint.
Es schrie das geschätzte Tier.
Auflösung: seine Mutter weint.
Sie weinten zwei Stunden lang,
Den Grund des Jammers haben sie verborgen.

XLV. (Z. 29—33.)

jogartin kelgan nekjik
jolabarc kijk desirlar
jotaſinču ſu ji~č . .
tama kellir desirlar.

küjürtin kelgan nekjik
kulabarc kijk desirler
kuyruhuncu ſu ji~ču
tama kellir desirlar.
ol bezerge~dir.

Bang konnte dieses Rätsel nicht übersetzen.

Transkription:

*Jogartïn kelgan ne kjik?*
*jolabarč kijk, deširlär*
*jotasïnču šu jinču,*
*tama kellir, deširlär.*

*küjürtin kelgan ne kjik?*
*kulabarč kijk, deširlär.*
*kujruguncu šu jinču,*
*tama kellir, deširlär.*
*ol: bezergendir.*

Hier liegt, wie ersichtlich, ein in tadellosem Zustande erhaltenes Rätsel vor und dürfte doch zu übersetzen sein!

*jogartin* und *küjürtin* sind ganz klar: „oben“, „unten“. Auch das *nekjik* bereitet keine Schwierigkeiten. Die beiden Wörter wurden infolge des Akzentes zusammengeschrieben: *ne* : *kjik*, aus demselben Grunde ist auch das *i* aus *kijik* geschwunden: vgl. *kijk* in der 2. Zeile „was für eine Kleidung?“ — *jola* = „gestreift, gewürfelt (von Stoffen)“ vgl. kirg. *ǯolak* id. (kirg. *ǯ*- < gemeintürk. *j*-). — Ich irre wohl nicht, wenn ich im Worte *barč* (*bars*?) eine Form des gemeintürk. *barča* „ein Seidenzeug“ vermute. Der Schwund des auslautenden *a* ist jedenfalls verdächtig. — Für das *deširlär* vgl. Radl., Wb. III. 1687. — Die 3. Zeile bezieht sich auf die Breite (Länge?) des Stoffes (auch in der 2. Strophe): *jotasinču*, *kujrugunču* „wie ein Schenkel“ (vielleicht ein Maß?), „wie ein Schwanz“. *jinču* = „so breit, so lang“. *kellir* = *keltir*, eine ganz gewöhnliche Art von Assimilation.

Übersetzung:

„Was braucht ihr für eine Kleidung oben?“
„Gestreiftes Seidenzeug“, sagen sie,
„Dessen Breite ‚ein Schenkel‘ ist;
„Bringe Baumwollenzeug her!“ sagen sie.

„Was braucht ihr für eine Kleidung unten?“
„Braunes Seidenzeug“, sagen sie,
„Dessen Breite ‚ein Schwanz‘ ist;
„Bringe Baumwollenzeug her!“ sagen sie.

Auflösung: der Kaufmann.

XLVI—XLVII. (Z. 34—35.)

**beltirdagi bes kuvluk**
**besibile kulu˜lamis**
**ſar . . dagi ſare aygir**
**ſavlavlati kisnamis.**

**ol kaz.**

Bang hat nicht wahrgenommen, daß wir hier zwei Rätsel vor uns haben, und hat das Ganze folgendermaßen übersetzt:

An der Flußmündung haben fünf Stuten (?)
Zu fünf Füllen geworfen;
Im Schlosse hat der gelbe Hengst
Heimlich (?) gewiehert.

Auflösung: der Kessel.

Transkription:

*bïltïrdägi beš kuwluk*
*bešibile kulunlamïš.*
*ol: jïl kelgan dïr.*

*sarajdagi sarï äjgir*
*sawalatïp kišnämiš.*
*ol: kazan.*

Die Klarheit der Fassung dieser Rätsel macht jede weitere Erklärung überflüssig. Die Auflösung des ersten Rätsels befindet sich (der Mönch hatte schon keinen Raum mehr) über dem *kuwluk*. Bang hat es als eine Glosse aufgefaßt und mit „dies bedeutet das Herauskommen der Luft" übersetzt. Zu *kuwluk*, das Bang als unbekannt bezeichnet, vgl. kirg. *kūluk taj* „ein junges Füllen".

Übersetzung:

Fünf Füllen vom vorigen Jahre
Haben zu fünf Füllen geworfen.
Auflösung: die künftigen Jahre.

Im Schlosse hat der gelbe Hengst
Als man ihn geschlagen hat, gewiehert.
Auflösung: der Kessel (die Glocke?).

---

In der Ausgabe des CC. von Graf Kuun sind diese Rätsel noch ein unverständlicher Wirrwarr. Radloff's Arbeit kennzeichnet schon einen großen Fortschritt, auch die Studie Bang's. Und jetzt haben wir schon kaum mehr Unverständliches in den Rätseln. Wir können die besten Hoffnungen hegen, einmal den CC. auch für sprachgeschichtliche Untersuchungen brauchen zu können. Soviel ich weiß, beabsichtigt Bang den ganzen CC. herauszugeben. Je eher, desto besser.

Mir scheint, daß der CC. eine mit dem Aufgebot großer Sorgfalt und umfangreichen Wissens geschriebene Handschrift ist. Soviel steht allerdings fest, daß der Mönch, der ihn schrieb, mehr Kumanisch verstand als wir alle zusammen.

[Nachwort zum letzten Absatz. — Als diese Arbeit schon gesetzt war, habe ich Gelegenheit gehabt, in die Originalhandschrift zu Venedig einen Einblick tun zu dürfen, wofür ich dem II. Bibliothekar der Biblioteca Nazionale Marciana, Herrn Dr. Giulio Monti, auch hier meinen aufrichtigsten Dank ausspreche.]

---

# Indologische Analekta.

Von

**Johannes Hertel.**

In den folgenden Zeilen sollten ursprünglich im Anschluß an die Kritik, welche Ausgabe und Übersetzung des Tanträkhyāyika in den eingehenden und — wie ich dankbar hinzufüge — wohlwollenden Besprechungen von Sylvain Lévi, *Speyer* und *Winternitz* erfahren haben, nur einige Fragen *grundsätzlicher Art* erörtert werden, deren Beantwortung nicht nur für den Text des Tanträkhyāyika, sondern *für die kritische Behandlung indischer Texte überhaupt, für die Beurteilung und Benutzung solcher Texte und infolgedessen für den Aufbau der indischen Literaturgeschichte von größter Wichtigkeit ist.* Der bekannte Mangel an historischem Sinn, der ein so charakteristisches Merkmal des indischen Geistes ist, hat es verschuldet, daß auf dem Gebiete der *indischen* Literaturgeschichte Zustände herrschen, wie sie wohl in keiner anderen Philologie zu finden sind. Wir können *verhältnismäßig* nur bei wenig Werken die Abfassung datieren und die Heimat der Autoren bestimmen. Wo das nach glaubwürdiger Überlieferung möglich ist, müssen wir natürlich mit unserer Arbeit einsetzen; wo uns die Überlieferung fehlt, bietet uns strengste philologische Methode ein Mittel, sie mehr oder weniger zu ersetzen.

Diese Methode hat sich natürlich nach der Art des *indischen* Schrifttums und seiner Überlieferung zu richten und kann *nur an ihm* studiert werden. Die Gesichtspunkte, auf die es dabei ankommt, wird der einzelne dadurch gewinnen, daß er selbst einmal die *gesamte* hs. Überlieferung eines Werkes nach Aszendenten und Deszendenten *eingehend* studiert. Zieht er auch die *Drucke* mit in das Bereich solcher Studien, so ist das insofern für ihn nützlich, als er einsehen wird, auf welchem Flugsand zum großen Teil das Gebäude der indischen Literaturgeschichte aufgeführt ist, und wie bitter not uns wirklich kritische Ausgaben als einzig zuverlässige Grundlagen derselben tun. Unter einer kritischen Ausgabe verstehe ich natürlich mehr, als die üblichen Textabdrucke mit den Varianten von ein paar Handschriften, noch dazu, wenn

der Herausgeber die Varianten nur in Auswahl und die so wichtigen Schreibfehler, die sehr oft auf die Entstehung der Varianten führen, nach indischer Weise überhaupt nicht gibt.

Eine Waffe, die wir gegen die Korruption der Texte nicht entbehren können, ist die Konjektur. Sie ist aber ein sehr zweischneidiges Schwert und stiftet, wenn sie ohne die nötige Vorsicht gehandhabt wird, mehr Unheil als Nutzen; besonders dann natürlich, wenn der Kritiker von der gänzlich unberechtigten, aber nach meinen Beobachtungen ziemlich allgemein verbreiteten Anschauung ausgeht, die indischen Klassiker seien eine Art höherer Menschen gewesen, denen Versehen nicht hätten unterlaufen können; andererseits hätten sie sich strictissime an die Śāstra gehalten, z. B. auch in der Sprache. Ich glaube, die Zeit wird kommen, in der man einsieht, daß die indischen Klassiker mindestens zum größten Teil genau so wie unsere eigenen sich auch in der Handhabung des Sanskrit von der wirklich gesprochenen Sprache beeinflussen ließen, und daß man ihnen deswegen nicht jeden Verstoß gegen die Schulgrammatik aus ihren Texten herauskorrigieren darf. Die übliche Annahme, daß die Inder, die im Pāli, in den mittelindischen Prākrits und in den neuindischen Sprachen massenhaft die verschiedensten phonetischen und formativen Varianten — nicht nur hie und da eine Doppelform — nebeneinander gebrauchen, im lebendigen Gebrauch des Sanskrit es vermocht oder auch in den meisten Fällen nur angestrebt hätten, eine unbedingte, für alle Zeiten gültige Norm einzuhalten, wird ja auch durch die Texte selbst, wenn man sie in den Handschriften liest, aufs schlagendste widerlegt. Und dennoch braucht man gewiß nicht besonders abergläubisch zu sein, um zu bemerken, daß das aus dem Gebiete der Altphilologie glücklich gebannte Gespenst des Ciceronianismus in dem Gebiete der klassischen Sanskritliteratur unter der Maske des Pāṇinismus noch recht ungestört spukt.

Diese und ähnliche Fragen sind im kritischen Bande meiner Pūrṇabhadra-Ausgabe behandelt. Wie wichtig die richtige Beantwortung derselben sowie die Beachtung auch wirklicher Korruptelen und ihre Zurückverfolgung in frühere Rezensionen für den Aufbau der indischen Literaturgeschichte ist, habe ich für die alten Pañcatantra-Fassungen in meiner Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika, und für das Pañcatantra überhaupt in dem Buche: „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung“ [1]) gezeigt. Es schien mir am praktischsten, die Auseinandersetzung mit Sylvain Lévi, der die Richtigkeit meiner Methode überhaupt geleugnet und sie als *purement dialectique* bezeichnet hat, aus dem vorliegenden Aufsatz auszuscheiden und im Anhang des zuletzt genannten Buches zu geben, weil mit dieser Methode ein Teil der von mir für die indische Literaturgeschichte

1) Leipzig, B. G. Teubner (unter der Presse).

gewonnenen Ergebnisse steht und fällt. Andererseits haben sich mir noch einige kritische Bemerkungen nicht grundsätzlicher Art ergeben, die ich, um das Material nicht zu zerstreuen, diesem Aufsatz angehängt habe.

Selbstverständlich bin ich der ernsten Kritik dankbar, die mich auf Irrtümer aufmerksam macht, und wie Thomas, so haben Speyer und Winternitz in verschiedenen, von mir gern anerkannten Fällen den Text meiner Tantrākhyāyika-Ausgabe, Winternitz auch meinen Ansatz der Entstehungszeit gebessert. Andererseits kann kein Rezensent einen solchen Überblick über das Gesamtmaterial der Überlieferung haben, wie der Herausgeber selbst, der sich der Verpflichtung nicht entziehen darf, die Einwürfe der Kritik, soweit er sie für verfehlt halten muß, zurückzuweisen, da man sein Schweigen natürlich als Zustimmung deuten müßte und weil darum ihn, den berufenen Pfleger des von ihm herausgegebenen Textes, die Hauptschuld träfe, wenn auf diese Weise Falsches Eingang in denselben fände. Wenn ich daher im folgenden einigen von mir bekämpften Ansichten von Speyer und Winternitz stellenweise etwas lebhaft entgegentrete, so brauche ich wohl nicht zu versichern, daß diese Lebhaftigkeit sich nicht gegen diese Gelehrten selbst, sondern gegen einzelne von ihnen vertretene und, wie ich sehr wohl weiß, von vielen anderen geteilte Grundsätze richtet, und ich hoffe, daß sie sich dadurch ebensowenig verletzt fühlen werden, wie ich mich durch ihre Kritik verletzt gefühlt habe. Arbeiten wir doch alle an der Lösung derselben Probleme.

## I. Grundsätzliches.

**1.** ZDMG. 65, 313 bis 324 veröffentlicht Speyer indologische Analekta. Von diesen enthalten die auf S. 320 ff. stehenden Besserungsvorschläge zu dem in meiner Tantrākhyāyika-Ausgabe gegebenen Texte. Von grundsätzlicher Bedeutung sind die unter 12, 1-5 (S. 320—324) gegebenen Bemerkungen, mit deren Besprechung ich beginne.

**2.** Unter 2 weist Speyer mit Recht darauf hin, daß das Wort **भ्रूकुटिल** 49, 7 einen Platz im Wörterverzeichnis des Tantrākhyāyika verdient hätte, weil es Ableitung von **भ्रूकुट** mit dem Suffix -(*i*)*la* ist. Nicht recht geben kann ich ihm, wenn er im Anschluß daran sagt:

„Das nämliche Suffix steckt in ***विष्ठाल** von **विष्ठा** „faeces", welches dem präkritisch gebildeten, von Hertel verkannten Pseudopartizip **विट्ठालित** Tantrākhy. 77, 15 zugrunde liegt. H. hat hier die gute Überlieferung durch eine äußerst gesuchte und phantastische Bildung ersetzt und damit den Sinn verdorben. Im Tantrākhyāyika ebenso wie in dem Kielhorn-Bühler'schen Texte und bei Pūrṇabhadra beschmutzt der Hund die Sesamkörner; der einzige Unterschied besteht darin, daß er sie dort bepißt und hier bescheißt. Somadeva

konnte oder wollte das so derb nicht sagen: bei ihm heißt es (Kathās. 61, 106): *śvā tān adūṣayat* ‚der Hund verdarb sie'."

Die von Speyer gegebene Erklärung ist aus einer ganzen Reihe von Gründen unmöglich, ganz abgesehen davon, daß bei der von ihm gemutmaßten Verunreinigung der beabsichtige Betrug von vornherein unmöglich gewesen wäre.

Erstens nämlich ist, wie aus den Fußnoten meiner Ausgabe ersichtlich, die Lesart nicht gut überliefert, sondern es stehen sich zwei Lesarten gegenüber: α (Hss. P, p) liest विट्टालितास्, β (Hs. z und aus dieser geflossen R) ठिट्टालितास् (R °ताः).

Zweitens: Daß die Lesart von β unmöglich richtig ist, liegt auf der Hand. Die Lesart von α dürfte man nur dann im Texte belassen, wenn man mit Speyer annehmen wollte, der Verfasser hätte hier einen phonetischen Prākritismus begangen. Dies wäre aber nur zulässig, wenn man den Nachweis führen könnte, daß in seinem Werke noch andere derartige Prākritismen vorkämen. Speyer tut dies nicht, und nach meiner Kenntnis des Textes kommen derlei Prākritismen nirgends vor. Dies schließt von vornherein die Richtigkeit der Ansicht Speyer's aus. Dazu bedenke man, ob irgend eine Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der Verfasser — wie man doch annehmen müßte — nicht bemerkt haben sollte, daß sein विट्टालित einem skt. विष्ठालित entspräche, daß er also die Ableitung von einem so häufigen Wort wie विष्ठा verkannt haben sollte, und daß alle gelehrten Abschreiber und Bearbeiter des Pañcatantra mit derselben Blindheit geschlagen waren? Dazu kommt, daß das Wort विष्ठालित ja sonst nirgends im Prākrit oder Sanskrit belegt, sondern von Speyer nur erschlossen ist.

Drittens: Nach Speyer's oben angeführten Worten könnte es scheinen, als ob die Überlieferung der anderen Pañcatantra-Rezensionen seine Erklärung stützte. Dies scheint aber nur so infolge eines methodischen Fehlers, der darin besteht, daß Speyer weder die geringste Rücksicht auf das Filiationsverhältnis der Rezensionen nimmt, noch die wichtigsten dieser Rezensionen zu Rate zieht. Er zitiert den *textus simplicior*, über dessen Natur doch nun Klarheit herrschen könnte, und zwar natürlich nach der Kielhorn-Bühler'schen Ausgabe, die aber ebensowenig wie die anderen Ausgaben Varianten hat. Ferner zitiert er die noch spätere Kompilation Pūrṇabhadra's, während er von den älteren Rezensionen Somadeva anführt, diesen aber, wie wir sehen werden, falsch. Die für die Textkritik wichtigsten Rezensionen, das SP. und die Nachkommen der Pahlavi-Rezensionen, läßt er einfach beiseite.

Sehen wir uns also die Überlieferung an! Wir beginnen mit den Pahlavi-Rezensionen und vergleichen als deren wichtigsten Ver-

treter den älteren Syrer, als Vertreter des arabischen Grundtextes Cheikho, den jüngeren Syrer, den Griechen und den älteren Hebräer (Rabbi Joël):

A. Der ältere Syrer (Schultheß S. 62): es kam ein Hund und fraß davon; und sie gewahrte es und sprach: „Jetzt ist er besudelt und darf nicht mehr genossen werden".

B. Araber nach Cheikho: da begann er [der Hund] davon zu fressen; das sah die Frau und sah es nun als unrein an[1]).

Jüngerer Syrer (Keith-Falconer S. 117, 28): a dog came and began to eat some of them. The woman, on perceiving it, shrank from the idea of eating them usw.

Grieche (Puntoni S. 172): *ἐλθὼν τις κύων οὔρησεν αὐτόν* (Varr.: *ἐλθὼν ὁ κύων οὔρησεν ἐν τῷ σησάμῳ* und *οὔρησεν αὐτὸν κύων*).

Älterer Hebräer (Derenbourg S. 37, 31): un chien de la maison arriva sans que le garçon le vît; il mangea des grains, et une fois rassasié, il urina sur le reste. Ce voyant, la femme les considéra comme impurs, et ne voulut plus en faire un mets.

Die auf Joël zurückgehenden Fassungen, Johann von Capua und dessen Verdeutscher Pforr bestätigen jenen; nur hat das Buch der Beispiele für den Hund ein Schwein.

Abgesehen von Symeon stimmen alle Abkömmlinge des arabischen Textes und dieser selbst in Cheikho's — also der besten — Ausgabe darin überein, daß der Hund von dem Sesam fraß[2]). Das hat also sicher im arabischen Texte Abdallahs gestanden; und da der Text des älteren Syrers sich damit deckt, so gehört diese Lesart bereits der Pahlavi-Übersetzung an. Der unanständige Zusatz, der beim älteren Hebräer und natürlich auch bei seinen Übersetzern steht, beruht also auf einer Interpolation. De Sacy's Text (Wolff S. 164) hat wie der Puntoni's: „und es kam ein Hund und benäßte ihn". Hier ist also die ursprüngliche anständige Lesart durch die unanständige ersetzt. Nahe genug mochte das für Leute liegen, die nicht, wie der Inder, im Hunde ein unreines Tier sahen, und es ist deshalb nicht ohne weiteres zu sagen, ob die Korrektur oder der Zusatz auf einen oder auf mehrere Schlimmbesserer zurückgeht. Fest steht nur, daß die Pahlavi-Übersetzung einzig die Angabe hatte, daß der Hund von dem Sesam fraß.

Wenden wir uns nun zu den indischen Versionen! Den inhaltlich ältesten Text vertritt Somadeva, welcher auf die in der n.-w. Bṛhatkathā enthaltene Fassung zurückgeht. Speyer sagt: „Somadeva konnte oder wollte das so derb nicht sagen; bei ihm

1) Die Mitteilung dieser Stelle verdanke ich der Güte Th. Nöldeke's.

2) Vgl. auch Anwâri-Suhailî, Eastwick S. 212: „a dog came and put his mouth amongst that sesame".

heißt es (Kathās. 61, 106): *śvā tān adūṣayat* „der Hund verdarb sie".“ Das entscheidende, den Pāda vervollständigende Wort, das unmittelbar vor *śvā* steht, hat Speyer in der Eile übersehen. Beide Ausgaben und alle von mir verglichenen Hss. lesen nämlich: *prāśya śvā tān adūṣayat* „ein Hund verdarb sie, indem er davon fraß". Ganz entsprechend heißt es bei Kṣemendra XVI, 417:

*abhyetya śvā kriyāyogyāṃś cakre jihvāvalehanaiḥ:*

„da kam ein Hund hinzu und machte sie untauglich zum Gebrauch, indem er sie mit der Zunge beleckte". Es steht also fest, daß der alte Pañcatantra-Text, welcher von Somadeva und Kṣemendra wiedergespiegelt wird, entweder ganz genau so las, wie das Original der Pahlavi-Rezension, oder fast genau so, indem es die Angabe hatte, daß der Hund den Sesam mit dem Maule berührte, beschnüffelte u. dgl.

Vom Südl. Pañcatantra, Z. 918 liest $\beta$: *te ca kenacit kurkureṇâgatya viplutāḥ*; der Text von SP$\alpha$ ist in den meisten Hss. nicht gut überliefert. Aus dem Apparat meiner Ausgabe ist ersichtlich, daß A liest: *te ca kṛkareṇa kenaci drāvitāḥ*, während in N von diesem verderbten Text noch die Silben *te ca kṛ* ausgefallen sind. Von den in meinem Besitz befindlichen Hss. haben die meisten der Rezension $\alpha$ ebenso korrupte Lesarten: L: *te kṛkareṇa vidyivitā*, Q: *kenacit kukkaṭe etā vidrāvitāḥ*, Z: *tilāś ca kenacit kukkureṇa drāvitāḥ*. Dagegen hat die altertümlichste Hs. der Klasse, K: *te ca kukkuṭenâgatya vigalitā*, und eine andere, M: *te ca kenacit kūrkureṇâgatya vicalitāḥ*. Von der mit $\alpha$ in vielen Lesarten gegen $\beta$ übereinstimmenden Rezension $\gamma$ liest das Grantha-Ms. G: *teṣu kenacit kumāreṇa drāvitāḥ | te ca tilāḥ kukureṇâgatya vicalitāḥ*, während das Nāgarī-Ms. D liest: *teṣu kecit kasāreṇa drāvitāḥ | te tilāḥ kuṭenâgatya kilitāḥ* (wie gewöhnlich sehr korrupt)[1]).

Wir haben also folgende Lesarten: $\alpha$ *(vi)drāvitāḥ* „auseinandergeworfen", *vicalitāḥ, vigalitāḥ*; $\beta$ *viplutāḥ* „zerstreut", „in Unordnung geraten". In $\gamma$ sind beide Lesarten, von denen die erste offenbar ursprünglich Variante am Rand war, nebeneinander in den Text aufgenommen, und um Sinn in diesen interpolierten Text zu bringen, ist aus dem Hund (*kukkura*) der ersten Variante ein Knabe (*kumāra*) gemacht, wobei aber die ganz ungrammatische, aus $\alpha$AN zu erklärende Konstruktion allen Zweifel an der Herkunft des Satzes ausschließt.

1) Das durchgehends stark überarbeitete $\partial$ (Ms. T), das zu kritischen Zwecken so gut wie unbrauchbar ist, hat einen ganz abweichenden Text: *te ca śunā samāgatyâśucīkṛtāḥ*: „Und ein Hund kam und verunreinigte sie". Die Verunreinigung liegt natürlich für den Inder schon in der bloßen Berührung durch einen Hund. Man vergleiche die Geschichte vom geprellten Brahmanen (Tantrākhyāyika III, v usw.) in den verschiedenen Pc.-Rezensionen.

Es ist wichtig, daß auch dieser dritte der für alle kritischen Fragen in erster Linie heranzuziehenden Texte nichts von dem Sinne hat, den Speyer in unserer Stelle sucht, daß er vielmehr meine Anschauung durchaus bestätigt. Denn wenn man die Lesarten des SP. betrachtet, so ist klar, daß *vigalitāḥ* und *vicalitāḥ* die ursprünglicheren Lesarten sind, weil sie der Lesart des Tantrākhyāyika *viṭṭhālitās* und *ṭhiṭhṭhālitās* am nächsten kommen. Dann aber sind *vidrāvitāḥ* und *viplutāḥ*, die unter sich synonym sind, jedenfalls Synonyma der aus den vorliegenden Korruptelen zu erschließenden ursprünglichen Lesart und sind wahrscheinlich, wie das so häufig der Fall ist, zunächst Glossen zu einem seltenen Wort gewesen, die dann die Schreiber als Korrekturen in den Text genommen haben.

Also muß der Sinn hier für das SP. und für das Tantrākhyāyika und also für den letzterreichbaren Text des Pañcatantra der sein, den ich in der Stelle suche, während es auch von diesem Gesichtspunkt aus ganz ausgeschlossen ist, daß Speyer die Stelle richtig verstanden hat.

Weder *vigalitāḥ* noch das doppelt belegte *vicalitāḥ* kann natürlich richtig sein. Der Anlaut *vi* aber entscheidet für den Anlaut der Lesart von Tantrākhyāyika α. Wie ähnlich *ṭhi* und *vi* in dem gemeinsamen Archetypos von α und β gewesen sind, zeigt uns schon diese Variante. Da also, wie wir oben sahen, eine Prākṛt-Form in einem Texte wie das Tantrākhyāyika von vornherein ausgeschlossen ist, und da auch die Parallelstelle in den verschiedenen, eben betrachteten Abkömmlingen des Archetypos K den Sinn nicht bestätigt, den Speyer in der Stelle sucht, so muß diese Stelle unbedingt gebessert werden. Durch Änderung des *ṭṭhi* in *ṭvi* in der Lesart von α, was nur die Weglassung eines fast unmerklichen Strichelchens bedeutet, erhält man die Lesart, die dem Sinne nach alle Hss. der Rezension αβγ des SP. haben.

Speyer sagt zwar, die Bildung *viṭvālita* sei „äußerst gesucht und phantastisch“. Ich kann das nicht finden. Das große Petersburger Wb. zitiert aus dem Dhātupāṭha 1, 888 *ṭval*, *ṭvalati* „sich verwirren“ (*vaiklavye*), *ḍval* caus. mit *ā* (*āḍvālayati*) „mischen“ (Schol. zu Kāty. Śr. 5, 8, 18. 6, 8, 12. 10, 4, 7. 16, 3, 20), dazu *āḍvālana* p. 509, ult. 518, 18. Beide Wurzeln sind offenbar, wie schon das PW. annimmt, identisch, da ट und ड ja öfter wechseln (लगुड / लकुट, तडाग / तटाक usw.). Wenn aber *āṭvālayati* „mischen“ heißt, so heißt *viṭvālayati* „eine Mischung auseinanderbringen“, also genau das, was im SP. die ursprünglichen Glossen *vidrāvitāḥ* und *viplutāḥ* besagen wollen.

Da nun das SP. mit den Pahlavī-Rezensionen und der n.-w. Bṛhatkathā auf denselben Archetypos K zurückgeht, also auf einen anderen, als das Tantrākhyāyika, so ist *viṭvālitāḥ* die ursprüng-

liche Lesart des Pañcatantra überhaupt. Wenn der Archetypos der Pahlavi-Übersetzung und der der gemeinsamen Quelle Somadeva's und Kṣemendra's die Angabe hatten, daß der Hund von den Sesamkörnern f r a ß oder sie b e l e c k t e, so geht das offenbar auch auf Glossen zurück. Wie leicht eine solche Erklärung war, d i e j a d e m S i n n e v ö l l i g e n t s p r a c h, das zeigt die sich dem Ursprünglicheren wieder mehr nähernde Fassung des Anwári Suhaili oben S. 613, Fußnote 2.

Den unanständigen Sinn bringen lediglich s p ä t e r e Fassungen des Kalila und Dimna und die Jaina-Autoren in die Stelle. Sonderlesarten der Jaina-Rezensionen sind aber, wie ich nun so und so oft gezeigt habe, den Lesarten der älteren Texte gegenüber schlechthin belanglos.

**3.** Seite 322, 11 ff. sagt Speyer:

„Die Strophe Tanträkhy. I, 93 wird von Hertel so übersetzt: „Wer verehrt wird, der wird auf vielfältige Weise verehrt; was ist dabei Wunderbares? Das aber ist eine ganz neue Art von Götterbildern, die zum Feinde wird, wenn man sie anbetet“. Ich glaube, es ist nicht meine Schuld, daß ich den Zusammenhang dieser Sätze nicht verstehe. Vergleicht man den Grundtext, dann erweist sich zuerst, daß der Übersetzer den Sinn von Pāda a und b nicht richtig erfaßt hat, und zweitens, daß die Überlieferung des Pāda c durch eine glücklicherweise leicht zu heilende Korruptel entstellt ist. Von Götterbildern kann in diesem Zusammenhange nicht die Rede sein. Es fehlt bloß ein Anusvāra. Setzt man diesen, wo er abgefallen war, wieder her, so bekommt man die richtige Fassung des Spruchs:

आराध्यमानो बहुभिः प्रकारै-
राराध्यते नाम किमत्र चित्रम् ।
अयं त्वपूर्वः प्रति मां विशेषो
यः सेव्यमानो रिपुतामुपैति ॥

„Daß einer, den man auf vielfältige Weise für sich zu gewinnen sucht, wirklich gewonnen wird, was ist dabei Wunderbares? Das aber ist, nach meiner Ansicht, eine ganz neue Spezies: derjenige, der dadurch, daß man ihm dient, zum Feinde wird“. Anstatt प्रति मां विशेषः hat H. nach seinen Hss. प्रतिमाविशेषः. In Vallabhadeva's Subhāṣitāvalī, wo der betreffende Spruch zweimal vorkommt (Nr. 426 und 3231), wechselt die Lesart प्रतिमा und प्रतिभा. Peterson (S. 98 der „Notes“ zu seiner Ausgabe) zieht letztere vor, warum sagt er nicht. Zu मां प्रति vgl. Mālavikāgn. Str. 50 und PW. s. v. प्रति 9).“

Die Strophe des Mālav. zitiert Speyer offenbar nach dem PW., da er dessen Druckfehler 50 für 51 wiederholt.

Mit der Besserung meiner Übersetzung der ersten beiden Pāda ist Speyer vollkommen im Recht. Dagegen hat er bei seiner Konjektur einen doppelten methodischen Fehler begangen. Erstens verlangt er, daß die Strophe bis in alle Einzelheiten in den Zusammenhang passe; zweitens hat er, wie in dem soeben besprochenen Falle, die Überlieferung des Textes ganz ungenügend geprüft, obwohl ihn doch der Umstand, daß in keinem der beiden Zitate der

Subhāṣitāvalī der Anusvāra steht, zu sorgsamer Prüfung **unbedingt** hätte veranlassen müssen. Außerdem bezweifle ich stark, daß man im klassischen Sanskrit प्रति मां statt मां प्रति sagen darf.

Ich beginne die Untersuchung der Stelle mit dem für alle textkritischen Untersuchungen Wichtigsten, mit der Überlieferung. Da ergibt sich denn: die Lesart प्रतिमाविशेषो haben alle fünf Hss. des Tantrākhyāyika (darunter drei von einander unabhängige), alle — nicht nur die in der kritischen Ausgabe benutzten — Hss. des Südl. Pañcatantra, die ich kenne (nur E die Lesart प्रतिभा°, aber natürlich ohne Anusvāra), die nepalesische Rezension ν, der Hitopadeśa (II, 149 Schl. = II, 145 Pet.) und Pūrṇabhadra I, 273. Mehrere Hss. des SP., des Hitopadeśa und Pūrṇabhadra's lassen den Visarga aus, lesen also स्वपूर्वप्रतिमाविशेषो, und nach dieser Lesart, die Schlegel in seinen Text genommen hat, übersetzt **Böhtlingk** „eine ganz absonderliche Erscheinung, für die man sonst kein Beispiel hat". Aber wie das Tantrākhyāyika, in dem der Upadhmānīya als Ligatur mit dem folgenden Labial geschrieben wird und also nicht so leicht zu übersehen ist, wie ein Visarga, lesen die **besten** Hss. **aller** Rezensionen, so daß also auch die Hs. N des Hitopadeśa (Pet. S. 81) diese Lesart ebenso hat wie ν usw. **Für den Pañcatantra-Text wäre also die von mir gegebene Lesart unter allen Umständen gesichert, selbst wenn die beiden von Speyer angeführten Anthologie-Stellen den Anusvāra hätten.** Der Umstand, daß sie ihn nicht haben, beweist, daß an beiden der oder die Sammler den Sinn der Strophe so, wie sie in der Pañcatantra-Überlieferung vorliegt, für einwandfrei hielten.

आराध् ist t. t. der Verehrung einer Götterstatue, und wer irgend einen Wunsch auf dem Herzen hat, der kann dieses आराधन in vielfältiger Weise (बहुभिः प्रकारैः) vornehmen. Er kann morgens, mittags und abends das Heiligtum reinigen, mit Kreide und Rötel die Treppe verzieren, im Tempelhof Svastika-Figuren anbringen, die Statue selbst waschen, allerlei Heilkräuter, Blumen, Früchte und Speisen als Opfergaben darbringen, sich durch verschiedene Arten von Fasten und andere Observanzen kasteien. Tritt trotzdem die in der Statue als anwesend gedachte Gottheit weder bei Tag noch bei Nacht aus dieser heraus, um dem Verehrer im Wachen oder im Traum zu erscheinen und ihm eine Gnadengabe freizustellen, so droht dieser sich endlich durch Fasten das Leben zu nehmen, oder er zieht, wenn er Vikrama's साहस in sich hat, auch das Schwert, um sein Haupt als Opfergabe darzubringen. Will die Gottheit dann nicht die Sünde des Mordes auf sich laden, so **muß** sie erscheinen und die Gnade gewähren: आराधयति नाम. Die heilige und profane Literatur der brahmanischen, buddhistischen und jinistischen Inder ist voll von Erzählungen, die das beweisen:

**किमत्र चित्रम्**? „Das ist eine alte Sache". Aber nirgends wird berichtet, daß ein solches Götterbild seinen Verehrer geschädigt hätte. Ein solches wäre **अपूर्वः प्रतिमाविशेषः**, „eine ganz neue Art von Götterbildern". Der Sinn ist also völlig klar.

Nun behauptet Speyer: „Von Götterbildern kann in diesem Zusammenhange nicht die Rede sein". Wirklich nicht? Im Südl. Pañcatantra lesen wir Z. 748 ff.:

**पिङ्गलकस्तु संजीवकं व्यापाद्यातिशोकार्तः सनिःश्वस्य दमनकमाह । कष्टमिदमतिदारुणमापतितम् । द्वितीयं शरीरमिव संजीवको व्यापादितः । उक्तं च ।**

**इतः स दैत्यः प्राप्तश्रीर्नेत एवार्हति क्षयम् ।**
**विषवृक्षो ऽपि संवर्ध्य स्वयं छेत्तुमसांप्रतम् ॥**

„Nachdem Piṅgalaka den Saṃjīvaka getötet hatte, war er über die Maßen bekümmert, seufzte und sprach zu Damanaka: Das Unglück, das mich da betroffen hat, ist zu entsetzlich. Saṃjīvaka habe ich getötet, der mir wie ein zweiter Leib war[1]). Und es heißt:

> Von mir hat der Daitya seine Herrschaft erlangt; also darf nicht ich ihn vernichten. Es gebührt sich nicht, einen Baum zu fällen, den man selbst großgezogen hat, und wäre er auch ein Giftbaum."

Kann in diesem Zusammenhang von einem Daitya die Rede sein? Ganz gewiß, obwohl das genus bovinum, zu dem Saṃjīvaka gehört, in Diti nicht seine Stammmutter verehrt. Der Redaktor des n.-w. Auszugs[2]) zitiert eben zu einer ähnlichen Situation eine Strophe Kālidāsa's (Kumāras. II, 55).

Ganz genau so liegt der Fall mit der Strophe Tantrākhyāyika I, 93, die Speyer korrigieren will. Damanaka hat Saṃjīvaka soeben vorgelogen, der Löwe wolle ihn umbringen. Saṃjīvaka, der das glaubt, ergeht sich in Betrachtungen über seines Herrn Undankbarkeit, dem er so treu gedient hat, als wäre er ein Götterbild gewesen, von dem er selbst eine Gnadengabe zu erlangen gestrebt hätte. „Und er dachte so: O wehe! Was ist mir da zugestoßen! Und ferner:

> Was ist dabei Wunderbares, wenn jemand, den man auf vielfältige Weise zu gewinnen sucht, wirklich gewonnen

---

1) D. h. also, daß beider Seelen identisch waren. Hier übertreiben einmal wir etwas mehr als die Inder, wenn wir denselben Gedanken durch die Redensart ausdrücken: „Der mit mir ein Leib und eine Seele war".

2) Die Strophe steht an entsprechender Stelle auch in der nepalesischen Rezension ν. An anderer Stelle hat sie der Vf. des Textus simplicior. Siehe meine Übers. des Tantrākhyāyika Bd. I, S. 158 zu Kap. II, § 1, 2.

wird? Das aber ist eine ganz neue Art von Götterbildern, die zum F e i n d e wird, wenn man sie anbetet. Darum ist die Sache jedenfalls unmöglich."

Wenn sich unsere Strophe auch bis jetzt in keiner älteren Quelle als dem Tanträkhyāyika nachweisen läßt, so ist sie doch so gut wie s i c h e r Zitat; denn das sind, wenn vielleicht auch nicht alle, so doch die allermeisten Strophen des Tantrākhyāyika, nicht etwa nur die mit **उक्तं च** eingeleiteten. Mit **अपि च**, wie unsere Strophe, sind z. B. eingeleitet I, 122 = Kauṭilīyaś. S. 365; II, 89 = Manu VI, 67 (**अपि च** vor der ganzen Strophenreihe): II, 91 = Mārk. P. IV, 12 (desgl); III, 123 = Kauṭ. S. 375 usw.; mit **उक्तं च** ist z. B. eingeleitet: I, 116 = MBh. XII, 111, 61; mit **यत्कारणम्** III, 2 = Kauṭ. S. 268. Gar nicht eingeleitet sind z. B. folgende Zitate: I, 76 = MBh. XII, 111, 80; β III, 74 = Kauṭ. S. 253; III, 100 und β III, 101 = Kauṭ. S. 280. Ähnlich ist es mit den prosaischen Stellen aus dem Kauṭilīyaśāstra. Natürlich handelt es sich hier nicht um Plagiate, sondern um wohlbekannte Śāstra-Stellen und um **सुभाषितानि**, die im Munde aller Gebildeten waren.

4. Die Strophe Tantrākhyāyika II, 77 lautet:

**सर्वप्राणविनाशसंशयकरीं प्राप्यापदं दुस्तरां**
**प्रत्यासन्नभयो न वेत्ति विधुरं स्वं जीवितं काङ्क्षति ।**
**उत्तीर्णस्तु ततो धनार्थमपरां भूयो विशत्यापदं**
**प्राणानां च धनस्य साधनधियामन्योन्यहेतु× पणः ॥**

„Wenn man in ein Unglück geraten ist, welches die Furcht erregt, daß alle Lebensgeister vernichtet werden und aus dem die Rettung schwer ist, da achtet man nicht, so lange die Gefahr nahe ist, auf das widerwärtige [gefahrbringende] Gut und begehrt nur das Leben [zu retten]. Ist man ihm aber entronnen, so begibt man sich des Geldes wegen wieder in ein anderes Unglück. Der Paṇa [eine kleine Münze] ist die gegenseitige Ursache der Überlegungen, wie man das Leben und das Gut erwerben kann."

Speyer bemerkt dazu S. 323, 22 ff.:

Der schöne Spruch Tanträkhy. II, 77 ist nicht ohne Fehler überliefert. Zuerst soll es heißen **सर्वः प्राण°**, aber der Hauptfehler steckt in Pāda b. Hertel hat den Sinn dieses Versviertels richtig erfaßt, jedoch ist es unmöglich, ihn dem Wortlaute (**न वेत्ति विधुरं**) zu entnehmen; wie kann dieser Satz je bedeuten: „Da achtet man nicht auf das widerwärtige Gut"? Selbstverständlich liegt hier eine Textverderbnis vor, welche geheilt wird, wenn wir den Spruch folgendermaßen lesen:

Und nun folgt der obige Text mit der bereits erwähnten Änderung und mit der Konjektur **न चेतति धनं** statt **न वेत्ति विधुरं**.

Also trotz der Übereinstimmung aller Handschriften gleich zwei Textänderungen, und diese Textänderungen wieder auf Grund eines methodischen Fehlers, der in der Nichtbeachtung des Alphabetes liegt, in dem das Tantrākhyāyika geschrieben ist. Der einzige Grund der zweiten Änderung ist der, daß der überlieferte Text angeblich das nicht bedeuten kann, was ich in meiner Übersetzung, die auch nach Speyer's Ansicht den Sinn richtig wiedergibt, in ihm suche. Die erste Änderung sucht Speyer überhaupt gar nicht zu begründen. Es ist leicht, zu zeigen, daß sie ebenso wie die zweite in der Tat nicht nur unbegründet, sondern sogar ganz unzulässig ist.

Gegen die Änderung von सर्वप्रा° in सर्वः प्रा° sprechen entscheidend folgende Gründe. Erstens beachtet Speyer nicht, daß die Überlieferung im Śāradā-Alphabet, in dem Upadhmānīya statt Visarga steht, ein Übersehen desselben so gut wie unmöglich macht, da er als ziemlich großes Zeichen in Ligatur mit dem folgenden Labial steht. Zweitens bedarf es keines Beweises, daß „alle Lebensgeister" eindrucksvoller ist, als „die Lebensgeister", zumal in dem Kompositum dieser Plural gar nicht ausgedrückt werden kann, प्राण° also auch als Singular („Atem") aufgefaßt werden könnte. Vermutlich hat der Dichter eben deswegen सर्व° vorangesetzt, um die Zweideutigkeit zu vermeiden. Daß er den Plural meint, zeigt Pāda 4. Ein Subjekt, welches Speyer durch seine Änderung gewinnen will, ist nicht nötig, da वेत्ति das allgemeine Subjekt in sich schließt, das ja gewöhnlich wie hier durch die 3. Pers. Sing. ausgedrückt wird.

Auch der zweiten Änderung stehen mehrere entscheidende Gründe entgegen. Erstens wieder das Alphabet. चेतति und वेत्ति वि° können in einem undeutlich geschriebenen Nāgarī-, niemals aber in einem Śāradā-Ms. verwechselt werden. Zweitens hat Speyer, offenbar durch sein rhythmisches Gefühl verleitet, in स्वं das Substantivum „Gut", „Besitz" verkannt. Denn nur so läßt es sich erklären, daß er den Sinn, den meine Übersetzung wiedergibt, in der Stelle nicht zu finden vermag. Für विद् „merken, achten" findet er die Belege im PW., Band VI, Spalte 1043, 3). Die letzten Worte daselbst sind „न वेत्ति विभवं स्वम् *achtet nicht auf* Spr. (II) 585". Dieses Zitat verweist auf unseren Spruch, den Böhtlingk nur aus Anthologien kannte[1]). Die bei Böhtlingk und bei Schönfeld, Śāntiśataka II, 11 angeführten Quellen lesen alle न वेत्ति विभवं स्वं, bestätigen also das न वेत्ति des Tantrākhyāyika. विभवं den Anthologien zuliebe einzusetzen, liegt um so

1) Ich kann hier leider den ersten Band der zweiten Auflage der Ind. Spr. nicht einsehen. Aber die Strophe steht auch im Nachtrag der ersten Auflage als Nr. 3588.

weniger Grund vor, als der Ausdruck „das widerwärtige [gefahrbringende] Gut“ ja gerade den Anlaß dazu gab, daß unsere Strophe vom Verfasser des Tantrākhyāyika[1]) an der betreffenden Stelle eingesetzt wurde. Denn das Gut hat sich dem Mäusekönig Hiraṇya, der die Strophe zitiert, als विधुर erwiesen, indem ihn um seinetwillen alle seine Untertanen verließen und ihn die Mönche beinahe getötet hätten. Auch außerhalb dieses Zusammenhangs paßt das Wort besser zum Sinn der ganzen Strophe, als विभवं. Letztere Lesart ließe sich aus der Śāradāschrift, in der व und र sehr ähnlich sind und häufig verwechselt werden, ableiten; sie kann aber auch darauf beruhen, daß derjenige, der sie einsetzte, wie Speyer das folgende स्वं verkannte. Jedenfalls ist sie sekundär.

5. Seite 323, 3 ff. meint Speyer, man könne die Angaben der Anthologien zur Chronologie des Tantrākhyāyika benutzen und fügt hinzu: „Einen sicheren Gewinn vermag die Vergleichung der Sprüche des Tantrākhyāyika mit der Subhāṣitāvalī, wo sie möglich ist, für die Textkritik abzugeben.“ Auch hier stehe ich durchaus auf entgegengesetztem Standpunkt und habe von Anfang an die Benutzung der Anthologien, deren Hauptwert in den Gedichten liegt, die andere Quellen uns nicht bieten, zu textkritischer Arbeit grundsätzlich ausgeschlossen. Selbst wenn wir mit Sicherheit aus den Anthologien alle Interpolationen und alle Irrtümer in den Zitaten ausscheiden und von ihnen die Archetypen herstellen könnten, würde uns noch nicht viel geholfen sein. Wie will man feststellen, ob der Kompilator nach dem Gedächtnis oder nach einer Handschrift zitiert? Zitiert er nach Handschriften: wer bürgt uns dafür, daß diese einigermaßen frei von Interpolationen waren? Wer mit indischen Hss. und der Art indischer Textüberlieferung vertraut ist, weiß, was er davon zu halten hat. Wir haben keinerlei Gewähr dafür, daß die Lesarten der Archetypen der Anthologien, wenn sie sich herstellen lassen, vertrauenswürdiger sind, als die der uns zugänglichen Literaturwerke, welche die Kompilatoren ja ihrerseits exzerpieren. Wir wissen nicht, ob abweichende Lesarten auf exzerpierten Texten oder auf Umarbeitung durch den Kompilator — etwa Besserung wirklicher oder vermeintlicher Korruptelen beruhen. Hat schließlich eine Anthologie wirklich einmal eine bessere Lesart, als ein Text, den ich kritisch bearbeite, so werde ich mich sehr vor der leider allerdings recht allgemein üblichen Naivetät hüten, nun einfach diese bessere Lesart in den Text zu setzen. Denn wer steht mir denn dafür ein, daß der Autor, dessen Werk ich herausgeben will, diese bessere

1) Die Strophe ist auch noch in den Pahlavī-Rezensionen zu erkennen.

Lesart auch wirklich gekannt hat?[1]) Für mich sind die Hss. des Grundwerks und seiner Bearbeitungen maßgebend, die ich so vollständig und gründlich ausbeute und nach ihrer Filiation bestimme, als ich es vermag. Sonst kommen nur noch Quellen, wie im Falle des Pañcatantra das Kauṭilīya, für die Konstituierung des Textes in Betracht, weiter aber nichts. Und auch diese Quellen müssen hinter dem bearbeiteten Texte selbst zurücktreten. Es ist rein unverständlich, weshalb der Umstand, daß die gedruckte Ausgabe der Subhāṣ. 3066 सुजन liest, uns nach Speyer a. a. O. veranlassen soll, im Tantrākhyāyika II, 26, dessen Lesart durch das Nepalesische Pañcatantra (*v*) bestätigt wird, die mattere Lesart der Subhāṣ. einzusetzen. Die Lesart सुजन hat, wie aus meiner Ausgabe ersichtlich ist, das SP., welches mit *v* auf denselben Archetypos n.-w. zurückgeht, also neben dem Zeugnis von *v* und dem des Tantrākhyāyika (alle Hss.!) gar nicht in Betracht kommt. In II, 121 ist es zweifellos, daß vom Schicksal die Rede ist. Folglich ist statt दैन्यम्, der Lesart von *α*, mit z, der besten Hs. von *β*, दैवम् zu lesen. Daß R die falsche Lesart von *α* aufweist, kommt nicht in Betracht, da R, wie ich eingehend genug nachgewiesen habe, mittelbar auf z zurückgeht. Und bei dieser Sachlage soll ich die unpassende Lesart der Anthologie zuliebe einsetzen! Wer bürgt mir — angenommen, daß der gedruckte Text der Anthologie wirklich die Lesart ihres Kompilators bietet — dafür, daß diese Lesart nicht selbst irgendwie auf das Tantrākhyāyika zurückgeht? Das Umgekehrte ist natürlich ausgeschlossen. Zu der Änderung von कथाप्रसङ्गो in °ङ्गे könnte mich natürlich auch keine Anthologie bestimmen. Hätte ich °ङ्गे für wahrscheinlicher gehalten, so hätte ich diese Lesart auf Grund der in den Hss. häufigen Verwechselung von *o* und *e* eingesetzt. Ich trenne aber *kathā* + *aprasaṅgo*, wie solche Bildungen ja nicht selten sind (z. B. वाञ्छाऽविच्छेदो in Devaprabha's Mṛgāvatīcar. III, S. 63, Str. 103; शोकऽर्दितम् daselbst S. 92 und im Wortspiel परदोषकथाविचक्षणः Tantrākhyāyika I, 172 usw.).

Für die Chronologie des Tantrākhyāyika lehne ich die Benutzung der Anthologien gleichfalls ab. In einem Lande, in dem soviel Pseudepigrapha umlaufen, in dem nicht einmal die Urheberschaft so großer Dichter wie Kālidāsa für verschiedene ihnen zugeschriebene Werke feststeht, in dem ferner alle einigermaßen verbreiteten Werke in oft außerordentlich stark abweichenden Fassungen vorliegen, soll ich mich auf die Richtigkeit der Angabe eines Kompilators verlassen, daß diese oder jene Strophe dem oder jenem Dichter angehöre — wobei wir gar nicht wissen, wie viel

[1]) Vgl. Harvard Oriental Series XII, S. X f. und S. 29 ff., sowie die Einleitung zu meiner Ausgabe des SP.

Träger desselben Namens es unter den Dichtern gegeben hat, und welchem Träger desselben, falls wir mehrere kennen, eine unter dem betreffenden Namen gebuchte Strophe zuzuschreiben ist? Woher weiß ich denn, ob der Kompilator nicht Werke wie den Bhojaprabandha, den Prabandhacintāmaṇi und die vielen Carita benutzte und in dem in Indien — leider bisweilen auch anderwärts — noch heute üblichen frommen Kinderglauben die in den dort erzählten Anekdoten Kālidāsa und anderen berühmten Leuten in den Mund gelegten Strophen diesen wirklich zuschrieb? Ob er nicht die vielen Subhāṣitāni, die als herrenloses Gut umgehen und daher allenthalben auftauchen, einfach dem Verfasser des Buches zuschrieb, das er gerade exzerpierte? Was soll ich z. B. damit anfangen, daß, wie Speyer S. 323 angibt, Vallabhadeva's Anthologie Tantr. I, 105 und II, 68 dem B h a r t ṛ h a r i zuschreibt, wenn, wie Speyer mit leichter Mühe aus der in der Einleitung zu meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika gegebenen Konkordanz hätte ersehen können, diese Strophen auch in der Pahlavī-Übersetzung des Pañcatantra standen, also schon u m d i e M i t t e d e s 6. J a h r h u n d e r t s dem Pañcatantra angehörten und jedenfalls viel älter sind? Trotzdem weist nach Böhtlingk's Angabe auch Śārṅgadhara die zweite dem Bhartṛhari zu. Ich dächte, damit erledigt sich der angebliche Nutzen, den diese Kompilationen für die Chronologie des Pañcatantra und für ähnliche literarische Zwecke haben.

**6.** S. 320, 38 ff. sagt Speyer:

ZDMG. 64, 661 setzt Herr Dr. Hertel für पराजिताः 15, 15 und पराजयामि 58, 6 des Tantrākhyāyika die Bedeutung „Vertriebene" und „ich vertreibe" an, und bestreitet aus diesem Grunde, was ich ZDMG. 64, 324 dargetan habe, daß das aus Wassiljew zitierte पराजित (PW. IV s. v.) nicht zu जि, sondern zu वृज् gehört. „Schon frühzeitig — sagt Hertel — wurde die Bedeutung von परावृज् auf पराजि übertragen, wozu vermutlich das vielgebrauchte und von beiden Verben gleichlautende ptc. pf. pass. den ersten Anlaß gab." Gesetzt, er hätte damit recht, dann begreife ich noch nicht seine Schlußfolgerung, daß, weil die Inder zwei grundverschiedene homonyme Partizipien *parājita* zusammenwarfen, auch der wissenschaftliche Lexikograph ihnen hierin zu folgen habe. Es ist kaum nötig, den prinzipiellen Fehler dieses Urteils nachzuweisen. Ich kann es um so eher unterlassen, weil Hertel's Prämisse grundfalsch ist.

Es ist leicht zu beweisen, daß das von Speyer gewählte Prädikat nicht auf meine, sondern auf seine Prämisse zutrifft. Daß er irrt, wenn er bei mir eine „vorgefaßte Meinung" voraussetzt (321, 24), hätte er aus meiner Übersetzung S. 15 ersehen können: „die man erst berufen und dann gekränkt [wörtlich: „besiegt"] hat". Als ich dies schrieb, sah ich wohl, daß „besiegt" nicht paßte; aber die Parenthese zeigt, daß ich, wie Speyer das noch jetzt tut, als Grundbedeutung „besiegt" annahm. Nicht das Petersburger Wb., auf das ich erst durch Speyer's ersten Artikel aufmerksam wurde, sondern die mir durch Hillebrandt's freundliche Mitteilung bekannt

gewordene Cāṇakya-Stelle lieferte mir die richtige Bedeutung. Diese Stelle habe ich bereits Bd. I, S. 143 meiner Übersetzung veröffentlicht und übersetzt, und habe dabei die eben zitierte Stelle meiner Übersetzung in der Fußnote 6 berichtigt. Trotzdem nun Speyer diese Stelle meiner Einleitung zitiert, also doch die Kauṭilīya-Stelle mit ihrer Übersetzung sicher gelesen hat, behauptet er noch immer, in ihr bedeute समाहूय पराजिताः nicht, „die man erst berufen und dann davongejagt hat", sondern: „diejenigen, welche nach Herausforderung besiegt worden sind".

Das Kauṭilīya ist unleugbar in einem Stil geschrieben, der bedeutungslose Flickwörter meidet, der jedes Wort wägt und in dem also jedes Wort seine Bedeutung hat. Nach Speyer's Übersetzung ergäbe sich also der Sinn, daß n u r diejenigen, die n a c h H e r a u s f o r d e r u n g b e s i e g t worden sind, von ihrem guten Rechte nicht lassen (स्वधर्मान्न चलन्ति) und von allen Seiten geprüft werden müssen (समन्ताच्चोपधाशुध्यास्ते). Also ein o h n e H e r a u s f o r d e r u n g Überfallener und Besiegter hätte ein geringeres Rachegefühl und wäre unschädlich, brauchte nicht von „allen Seiten geprüft zu werden"! Der Widersinn, sollt ich meinen, ist mit Händen zu greifen. Und was bedeutet es, einen feindlichen Fürsten — denn den versteht Speyer doch hier — „von allen Seiten prüfen"? Wie konnte es Speyer entgehen, daß die Kauṭilīya-Stelle nicht von ä u ß e r e n Feinden des Fürsten, sondern von heimlichen i n n e r e n Feinden handelt, v o n B e a m t e n i m D i e n s t e d e s F ü r s t e n u n d v o n L e u t e n, d i e a n s e i n e m H o f e l e b e n? Darum eben ruft sie sich Piṅgalaka ins Gedächtnis, als er den in seiner Umgebung lebenden Damanaka, ohne ihn vorher zu prüfen, in seine Dienste genommen und mit einem wichtigen Auftrag betraut hat. Die Kauṭilīya-Stelle steht in der indischen Ausgabe S. 24, und eine andere Rezension derselben liegt MBh. XII, 111, 75 ff. vor, in einer bekanntlich in Kalīla und Dimna übergegangenen *arthakathā*, d i e g e r a d e u n s e r e n S p e z i a l f a l l b e h a n d e l t.

An dieser Stelle also ist für पराजित die Bedeutung „davongejagt", „beseitigt" u n u m s t ö ß l i c h sichergestellt.

Ebenso unumstößlich sicher hat an der zweiten Stelle (Tantrākhyāyika 58, 6) पराजि die Bedeutung „vertreiben". Abuddhi behauptet, in dem hohlen Baume befinde sich eine Schlange, welche den Schatz hüte. Er sagt: किन्त्वस्मात्स्थानादेकान्ते ऽवस्थानं कुरुध्वम् । यावदहमेनं निधिपालं कृष्णसर्पं पराजयामि । Ich habe das so übersetzt: „Tretet indessen von diesem Platze etwas zurück, bis ich jene schwarze Kobra, die Hüterin des Schatzes, vertreibe." Speyer behauptet, statt „vertreibe" müsse es „b e s i e g e" heißen und sagt: „Das ist ja die richtige Art, mit Schlangen, Drachen, Nāgas umzugehen; man bekriegt sie und bezwingt sie." Wozu denn diese Theorie? In den u n m i t t e l b a r folgenden Zeilen sagt

uns doch der Verfasser des Tanträkhyāyika selbst, wie diese Worte aufzufassen sind, indem er erzählt: „Nachdem er dies gesagt, füllte er die Höhlungen des Baumes mit Haufen trockenen Holzes und dürrer Blätter an, die er zusammenlas, und begann, sie in Brand zu setzen. . . . . Als aber das Feuer angelegt war, da barst dem Kaufmann infolge davon, daß die Baumhöhle von allen Seiten aufflammte, der Körper, seine Haare brannten, seine Haut löste sich stückweise, und er fiel auf die Erde.“

Statt der angeblichen Schlange kommt zur allgemeinen Verwunderung der Kaufmann zum Vorschein. Kann man aber Dharmabuddhi's Vorgehen als Kampf bezeichnen? Oder hat er nicht vielmehr die angebliche Schlange herausgeräuchert, wie ein Bauer Mäuse aus seinem Felde räuchert? Die schatzhütenden Tiere des indischen Märchens, ob Mäuse oder Schlangen, sind nicht mit den Drachen der germanischen Mythologie zu vergleichen, gegen die die Ritter gewappnet zum Kampfe ziehen. Der an die gefährlichsten Giftschlangen gewöhnte Inder vertreibt diese durchaus nicht als übernatürliche Wesen betrachteten Schatzhüter durch bequeme Hausmittel. Wie hier Abuddhi die angeblich ahnungslose Schlange herausräuchert, so gießt die Prinzessin einer gleichfalls ahnungslosen goldhütenden Schlange, um sich ihres Schatzes zu bemächtigen, kochendes Öl in den von ihr behüteten Termitenbau[1]), und der Brahmanenjunge sucht eine andere ahnungslose Schlange zu demselben Zweck mit einem Knüttel totzuschlagen[2]), nicht anders, als der Mönch in der Rahmengeschichte des zweiten Tantras die Maus Hiraṇya mit einem Bambusrohr auf den Kopf schlägt, deren Goldschatz er gehoben hat. Wenn nun auch in der zweiten Pūrṇabhadrastelle der Brahmanenjunge von einem Biß der erzürnten Schlange getötet wird, so kann man weder von einem stattgehabten „Kampf“, noch von einem „Sieg“ der Schlange reden. Wollte aber jemand einwenden, Abuddhi habe nur vorgegeben, mit der Schlange kämpfen zu wollen, so müßte er erst darlegen, aus welchen Worten der Tanträkhyāyika-Erzählung das zu schließen wäre. Wo ist nur mit einer Silbe angedeutet, daß Abuddhi sich zu einem Kampfe rüstet? Er geht ganz ohne alle Waffen und ganz furchtlos an den Baum heran, eben weil er weiß, daß Rauch und Feuer ihn jedes Kampfes überheben werden.

Wenn Speyer am Schlusse seines Artikels schreibt: „Was das von mir beanstandete पराजित des PW. IV anbelangt, so ist da überhaupt kein Kampf, geschweige denn eine Besiegung vorausgegangen“, so trifft diese Bemerkung also wortwörtlich auf die beiden eben nochmals besprochenen Stellen zu. Und deswegen eben gilt von allen drei Stellen dasselbe.

1) Pūrnabhadra III, xi und an vielen anderen Stellen.
2) Pūrṇ. III, vi usw.

Es bleibt demnach dabei, daß auch hier die Bedeutung nur „vertreiben" ist; und da an der zweiten Tantrākhyāyika-Stelle kein zweideutiges Partizipium, sondern eine eindeutige Indikativform vorliegt, so ist diese Bedeutung für पराजि, nicht für पराज् gesichert.

Heute kann ich noch einen weiteren Beleg beibringen. Das Substantivum पराजयः kann die Bedeutung „Vertreibung", „gewaltsame Trennung" haben. Damayantī, aus der Karawane vertrieben, bei der sie im Walde Schutz gesucht hat, klagt über ihr Unglück und sagt dabei, es habe sie betroffen[1])

भर्तूराज्यापहरणं स्वजनाच्च पराजयः ।
भर्त्रा सह वियोगश्च तनयाभ्यां च विच्युतिः ॥

Bopp übersetzt dies: „conjugis-regni-raptus, a cognatisque separatio, | a conjuge disjunctioque, a liberisque separatio". Wir könnten sehr gut „Verbannung" sagen, im Sinne von gewaltsamer, erzwungener Trennung. Es liegt hier schon ein übertragener Gebrauch der Bedeutung vor, insofern nicht die Verwandten selbst es sind, die die gewaltsame Trennung herbeigeführt haben, sondern unglückliche Umstände. Um so gewichtiger ist diese Stelle und um so unwiderleglicher beweist sie, daß पराजि „vertreiben", „verbannen" und das davon abgeleitete Substantivum पराजयः im Sinne von „Vertreibung", „Verbannung" zu der Zeit, als die obige Strophe geschrieben wurde, allgemein üblich und verständlich waren.

Das ging ja freilich schon aus den beiden von mir beigebrachten Brāhmaṇa-Stellen hervor, zu denen Speyer eine dritte fügt, in denen bereits das Simplex जि mit Ablativ die Bedeutung „vertreiben" hat. Speyer behauptet, sie „beweisen gar nichts" und belehrt mich, es liege eine „prägnante Ausdrucksweise" vor. „Dem Wortlaute nach sollte man die betreffende Brāhmaṇastelle übersetzen: „wenn die Asuras uns von hier besiegten", d. h. „durch ihren Sieg von hier (fortjagten)". In allen solchen Fällen ist die nicht ausdrücklich genannte „Vertreibung" durch vorausgegangene ausdrücklich genannte „Besiegung" impliziert."

Der Ausdruck „Prägnanz" ist mir seit meiner Schülerzeit als eines der Mittelchen bekannt, mit denen man sich einzureden pflegt, man verstehe eine Spracherscheinung, über die man sich in Wahrheit nicht klar ist. Ich frage nur: „Richtet sich der Sinn nach der Konstruktion, oder die Konstruktion nach dem Sinn?" Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Nicht, weil in den angeführten Stellen जि mit dem Ablativ verbunden ist, heißt es „vertreiben", sondern weil जि bereits die Bedeutung „vertreiben" angenommen

1) MBh. III, 65, 34 Roy = III, 62, 34 Krishn. u. Vyās. = XIII, 34 Bopp.

hat, wird es in diesem Sinne mit dem Ablativ verbunden. So lange जि nicht die Bedeutung „vertreiben" angenommen hatte, konnte der Ablativ in Verbindung damit natürlich nur den Standort des späteren Siegers zu Beginn oder während des Kampfes, nicht aber den des späteren Besiegten bezeichnen.

Ist somit meine Prämisse nicht, wie Speyer schlankweg behauptet, „grundfalsch", sondern richtig, so ist es nun doch vielleicht nützlich, auf den angeblichen „prinzipiellen Fehler" meines Urteils zurückzukommen.

Wenn bereits für die Brāhmaṇa-Zeit für जि die Bedeutung „vertreiben" nachgewiesen ist, wenn der Verfasser des Tantrākhyāyika das Präsens पराजयामि im Sinne von „ich vertreibe", und der Verfasser der oben angeführten MBh.-Stelle पराजय im Sinne von „gewaltsame Trennung", „Verbannung" braucht, so ist das Partizipium पराजित, wo es „vertrieben", „verbannt" heißt, mit dem PW. zu पराजि, nicht zu पराज् zu stellen, so lange nicht durch eine Form des Verbum finitum der Beweis erbracht wird, daß ein Verbum पराजति oder पराजते überhaupt existierte und daß es die durch पराजित vorausgesetzte und für पराजि unwiderleglich beigebrachte Bedeutung „vertreiben", „verbannen" hatte. Denn der Lexikograph hat wie jeder andere wissenschaftliche Arbeiter von Tatsachen, nicht von Hypothesen auszugehen, und wenn letztere noch so wahrscheinlich wären. Vorläufig ist aber selbst die Bedeutungsübertragung von अज् auf जि noch Hypothese, und nach den obigen Darlegungen kann es gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß die zitierten Schriftsteller पराजित bewußt als ptc. von पराजि gebrauchten. Für die einstige Existenz eines पराज् im Sinne von „vertreiben" ist noch nicht die Spur eines Beweises erbracht. Sollte das Verbum wirklich zu belegen sein, so trifft das PW. immer noch kein Vorwurf dafür, daß es पराजित unter जि anführt, da in diesem Falle die Partizipien beider Verben in der gleichen Bedeutung zusammengefallen und dann natürlich in dieser Bedeutung auch unter beiden Verben aufzuführen wären.

7. WZKM. XXV, S. 58 sagt Winternitz:

Text S. 88, Z. 25 (A 170): Die überlieferte Lesart *tad arthā nāmaite sucaritam api manuṣyaṃ kṣaṇād dhvaṃsayanti* gibt einen sehr guten Sinn, zu dem auch der unmittelbar folgende Vers ganz gut paßt. Es ist zu übersetzen: ‚So lassen ja diese Reichtümer selbst einen tugendhaften Menschen rasch zugrunde gehen.' Wie wenig befriedigend der von HERTEL konjizierte

Text (*tad arthān āpacate sucaritam api* |[1]) *manuṣyaṃ kṣaṇād dhvaṃsayanti*) ist, zeigt seine Übersetzung, die nur durch eine höchst gezwungene Konstruktion und durch die eingeklammerten Zusätze überhaupt möglich wird. Er übersetzt (S. 83): ‚Bringt aber ein gutes Leben [in einer früheren Existenz] Schätze [in dieser Existenz] zur Reife [= hat es den Erwerb von Schätzen zur Folge], so richten diese den Menschen augenblicklich zugrunde.' Man würde statt *tad* mindestens *yad* erwarten. Aber nicht nur die Konstruktion, auch der Sinn ist unbefriedigend. Warum sollen gerade die Reichtümer, die der Lohn guter Taten in früheren Existenzen sind, einen Menschen zugrunde richten? Der Sinn ist nur, daß die Menschen trotz Reichtümern zugrunde gehen, wie die folgenden Strophen ausführen.

Erstens irrt Winternitz, wenn er annimmt, im Texte stehe eine Konjektur. Wie aus dem Apparat ersichtlich, steht im Texte die Lesart der besten $\alpha$-Hs., nämlich P. Die zweite $\alpha$-Hs., p, hat dieselbe Lesart wie die $\beta$-Hs. R; aber z, auf welches R mittelbar zurückgeht, hat nicht diese Lesart, sondern eine offenbare Korruptel. Diese wie die beiden Korrekturen lassen sich aus der Lesart von P, die Lesart von P nicht aus der Korruptel von z und aus der Lesart von pR ableiten. Daraus ergibt sich, daß die Lesart von P die ursprüngliche ist, zumal sie der Form nach einwandfrei, dem Inhalt nach, wie wir sehen werden, die allein passende ist.

Zunächst das Sprachliche!

**पच्** und **फल्** sind die technischen Ausdrücke dafür, daß eine in einer vorigen Existenz getane (**कृ**, **चर्**) Tat in einer späteren Existenz „reift" oder „fruchtet", d. h. bestimmte Folgen nach sich zieht; **पुरुषश्चरति । दैवं फलति**: „Der Mensch handelt, das Schicksal fruchtet [= führt die Folgen der Menschentat herbei]."[2]) Für den Inder bedarf es der Zusätze „in einer früheren Existenz", „in dieser Existenz" und „hat es den Erwerb von Schätzen zur Folge", die ich in meiner Übersetzung nur für nichtindologische Benutzer eingeschoben habe, also nicht, und damit fällt Winternitz's Behauptung, meine Übersetzung werde durch die eingeklammerten Zusätze erst möglich. Wenn nun auch das Kompositum **आपच्** bisher nicht belegt ist — das Wörterverzeichnis beweist, daß im Tantrākhyāyika wie im Kauṭilīya eine ziemliche Anzahl nicht belegter und selbst den Lexikographen unbekannter Wörter vorkommt — so ist es doch richtig und anschaulich gebildet: „herbeireifen", „für einen bestimmten Menschen — den „Täter" — zum Genuß reifen", „so reifen, daß nur der Täter das Karman genießen kann, aber auch muß".

Ferner ist es unzutreffend, wenn Winternitz sagt: „Man würde statt *tad* mindestens *yad* erwarten". Die Partikel *tad* knüpft an das Vorhergehende an und leitet zum Folgenden über. Die

1) Statt der ganzen Interpunktion sollte, wie in meinem Texte, Komma stehen.

2) Tantrākhyāyika S. 93, Z. 5, Übers. S. 87, Zeile 4.

Relativpartikel *yadi* — vedisches *yad* ist für die Zeit des Tantrākhyāyika ausgeschlossen — ist weggelassen, was ja gar nicht selten vorkommt: Speyer, Ved. u. Sanskrit-Syntax § 284. Besonders häufig ist diese Auslassung hinter अथ, einer Partikel, die dadurch die Bedeutung „wenn aber", „wenn dagegen" annimmt (PW. unter अथ 5). Genau so bedeutet hier die Partikel तद् „wenn nun", und von einer noch dazu „höchst" gezwungenen Konstruktion kann gar nicht die Rede sein.

Endlich hat Winternitz übersehen, daß die Worte zum Troste für Hiraṇya unmittelbar an diesen gerichtet sind und auf die Schicksale bezug nehmen, die er selbst soeben erzählt hat. Die guten Taten in einer früheren Existenz hatten ihm den Besitz des Goldschatzes „zugereift"; gerade dieser Goldschatz aber hat ihn ins Verderben gestürzt, da die Mönche durch ihn veranlaßt wurden, Hiraṇya's „Burg" aufzugraben und zu zerstören. Der Raub des Goldes hat Hiraṇya seine Kraft genommen und hat all sein Gefolge in das Lager der Feinde getrieben, so daß ihm selbst, dem Mäusekönig, nichts übrig blieb, als bettelarm Asket zu werden. Über die Richtigkeit der Lesart von P kann also auch von der Seite des Sinnes gar kein Zweifel bestehen.

Und nun das Grundsätzliche: Wo sich eine sprachlich schwierigere, aber richtig gedeutet gut oder besser als andere in den Zusammenhang passende Lesart rechtfertigen läßt, da hat sie von vornherein die größere Wahrscheinlichkeit der Echtheit für sich. Denn nicht das Einfachere, auf den ersten Blick Einleuchtende wird während der Textüberlieferung in das Schwierigere, sondern umgedreht das Schwierigere in das Einfachere korrigiert. Das gilt von Konstruktionen wie von einzelnen Wörtern. Eine sehr große Anzahl Wörter, die die Lexikographen oder die Dhātupāṭhas aufführen, sind nur deshalb nicht in unseren Texten aufzufinden, weil Glossatoren sie glossieren, Schreiber die Glossen als Korrekturen in die Texte nehmen und indische wie europäische Herausgeber — sie sind allzumal Sünder! — die bequemen Lesarten überarbeiteter Texte in ihre Ausgaben nehmen, wenn sie in ursprünglicheren Hss. auf Wörter stoßen, die die Wörterbücher nicht verzeichnen.

(Fortsetzung folgt.)

# Zum Ḳoran.

Von

**Julius Wellhausen.**

## 1.

Der Gottesname اَلرَّحْمٰن wird allgemein „der Barmherzige“ übersetzt und für ein jüdisch-aramäisches Fremdwort angesehen. Über die Art der Bildung scheint aber keine Klarheit zu herrschen. Wenn das Wort „barmherzig“ bedeutet, kann es nicht vom Peal herkommen, welches vielmehr „lieben“ bedeutet. Auch kommt die Endung *ān* für das nomen agentis beim Peal nicht vor. Vielmehr ist רַחֲמָן = מְרַחֲמָן. Im Syrischen fehlt allerdings der Vorsatz מְ des nomen agentis nur bei vierlautigen Wurzeln, ausgenommen רחמן selbst. Aber im palästinisch-jüdischen Aramäisch fehlt er auch wohl bei dreilautigen, die ja im Peal eigentlich den vierlautigen äquivalent sind. Z. B. נַחְמָן „Tröster“ (Menahem; christlich-palästinisch ܡܢܚܡܢܐ παράκλητος), פַּרְשָׁן „Erklärer“, שַׁדְּכָן „Heiratsvermittler“, bei den deutschen Juden entstellt in das neutral gebrauchte „Schadchen“. Dazu kommt noch קַנְאָן ζηλωτής; im Neuen Testament ist aus קנאנא *Καναναῖος* geworden, ebenso wie aus פרישא *Φαρισαῖος*. Ich habe nur diese Beispiele zur Hand; es werden sich vermutlich noch mehr auftreiben lassen.

## 2.

In den Aṣma'ijāt ed. Ahlwardt Nr. 20 steht ein dem Juden Samaual zugeschriebenes Gedicht, das wegen seines Verhältnisses zum Ḳoran Beachtung verdient. Ich übersetze es und füge einige Bemerkungen in Klammern bei:

[1] „Als Samentropfen bin ich seiner Zeit entstanden; es wurde ihm seine Bestimmung gegeben, und in ihm erwuchs ich. [2] Gott barg ihn an heimlicher Stelle (im Mutterleibe); und verborgen ist seine Stelle, wenn ich verborgen wäre (?). [3] Ich bin tot in jenem (Tropfen?), dann lebend, dann nach dem Leben (wieder) tot, um auferweckt zu werden.

4 Wenn mein Verstand mir schwindet, so bedenk, o Weib, daß ich alt und schadhaft bin.

5 Mach (o Gott) zu meinem Unterhalt das Erlaubte von Erwerb, und mach Lauterkeit zu meinem innersten Wesen, solange ich lebe. 6 Mach mein Gewissen eng gegen Trug; möge niemals Bedürftigkeit mich bewegen, mir anvertrautes Gut anzugreifen, so lange ich erhalten bleibe. 7 Manche Schmähung habe ich gehört und dazu geschwiegen; manche Ungebühr gut sein lassen und mich zufrieden gegeben.

8 Wüßte ich doch, wenn dermaleinst gesagt wird „lies die Aufschrift“ und ich lese, 9 ob der Überschuß zu meinen Gunsten oder zu meinen Ungunsten ist (d. h. ob ich ein Plus oder ein Minus habe), wenn ich zur Rechenschaft gezogen werde; mein Herr ist vollmächtig, mich zur Rechenschaft zu ziehen.

10 Eine Ewigkeit bin ich tot gewesen, dann trat ich ins Leben, aber mein Leben ist Pfand dafür, daß ich sterbe. 11 Und Kunde ist mir zugekommen, daß ich nach dem Tode, oder wenn mein Gebein vermodert ist, auferweckt werden soll. 12 Werde ich sagen, wenn mein Verstand ..... und über mir zusammenbricht, ich sei überrascht, 13 sei es mit Gnade und Güte von dem himmlischen Könige, sei es mit einer Schuld, die ich vorausgeschickt habe und nun entgelte?

15 Und Kunde ist mir gekommen vom Reiche Davids, daran habe ich Freude und Vergnügen.

14 Erlaubter, beschränkter Unterhalt frommt, und reichlicher, schändlicher frommt nicht. 16 Der Reiche bekommt nicht zu viel, und der Arme, Niedere nicht zu wenig; 17 vielmehr fällt einem jedem das ihm beschiedene Maß zu, mag auch der Habgierige sich schinden (?).“

Den zweiten Teil von Vers 2 versteh ich nicht, auch den Schluß von Vers 17 nicht recht (vgl. Nöldeke, Beiträge S. 72); die ausgelassenen Worte in Vers 12 kann ich trotz Sura 27, 68 nicht einmal wörtlich übersetzen. Für أَنِّى (9) lese ich nach einem Vorschlage im Lisan رَبِّى. Isoliert sind Vers 4 und Vers 15; letzterer sprengt den Zusammenhang zwischen 14 und 16. 17 und erscheint als Parallele zu 11, mit gleichem Eingang. Das Thema von 1—3 kehrt wieder in 10—13, das von 5—7 in 14. 16. 17.

Der Grund, weswegen das Gedicht dem Samaual zugeschrieben wird, liegt in Vers 6, wo es heißt: „möge ich niemals mir anvertrautes Gut angreifen“. Das schien auf den berühmten Samaual von Taimā zu führen, dessen Andenken mit der treuen Bewahrung der ihm von dem Dichterfürsten Mar'alḳais übergebenen Waffen verknüpft war. Aber die Äußerung in Vers 6 lautet ganz allgemein und unzeitlich, und von dem Samaual, dessen Gedicht in

der Hamasa S. 49 steht, stammt unser Gedicht gewiß nicht. Es unterscheidet sich davon formell und inhaltlich. Formell durch قريت (8) statt قرات und durch خبيت، مبعوت (11. 14) statt خبيث، مبعوث (vgl. Abu Zaid, Nawādir 104) — diese Aramaismen sind freilich nur im Reim erhalten, während innerhalb des Verses jetzt die richtige arabische Aussprache اقرا (8) und ثمّ، بعث (4) erscheint. Materiell durch auffällige Berührungen mit dem Ḳoran. So بعث (vom Tode erwecken 4. 11), مُقيت (vollmächtig 9; Sura 4, 87), تدارك حلمى (12; Sura 27, 68); ferner die Gleichsetzung der ersten Zeugung zum irdischen Leben und der zweiten zum künftigen Leben (1—3. 10), das Vorausschicken der guten oder bösen Handlungen in die Ewigkeit (13), und namentlich das Blatt, welches dem auferweckten Menschen gereicht wird und ihm seinen Platz im Himmel oder in der Hölle anweist (8; Sura 69, 19, vgl. Apocal. Joa. 2, 17). Die letztere Vorstellung differiert jedoch äußerlich ziemlich stark von der entsprechenden des Ḳorans und ist also nicht daraus entlehnt. Und überhaupt ist das dem Samaual zugeschriebene Gedicht in den Aṣma'ijāt zu originell, um als eine muslimische Fälschung auf Grund des Ḳorans betrachtet werden zu können. Wir haben darin vielmehr einen Ausfluß aus der gleichen Tradition, aus der auch Muhammed geschöpft hat. Die Aramaismen führen wohl auf einen arabischen Juden. Jüdisch scheint auch das Reich Davids (15) zu sein; es kann nicht als das historische, sondern nur als das künftige Reich Davids verstanden werden, d. h. als das messianische Reich. Es könnte freilich bei einem so späten Juden auffallen, daß es stellenweise so scheint, als sei die Auferstehung für ihn kein festes Dogma, sondern nur eine geheime Hoffnung, von der er Kunde bekommen habe (11. 15).

3.

Zu Sura 55, 46—78 bemerkt Nöldeke (Geschichte des Korans 1. Ausg., S. 30 = 2. Ausg., S. 40): „Um des Reimes willen wird bisweilen die gewöhnliche Gestalt der Wörter und selbst der Sinn verändert; wenn z. B. in der 55. Sura von z w e i himmlischen Gärten die Rede ist, mit je z w e i Quellen und z w e i Arten von Früchten, und noch von z w e i anderen ähnlichen Gärten, so sieht man deutlich, daß hier die Duale dem Reime zuliebe gebraucht sind". Am sonderbarsten sind wohl die zwei anderen ähnlichen Gärten (55, 62—77), die den zwei ersten (55, 46—61) folgen und beim Reim den gleichen Dual haben, sowohl in den beschreibenden Zügen als auch in dem nach jedem einzelnen Zuge stereotyp wieder-

kehrenden Refrain. Auch inhaltlich wiederholen sich die einzelnen Züge der Beschreibung von 46—61 in fast gleichmäßiger Reihenfolge bei der Beschreibung von 62—77, wie Figura zeigen möge:

46. 62 zwei Gärten,
48. 64 mit überhängenden Zweigen, mit tiefgrünem Laube,
50. 66 mit zwei plätschernden Quellen,
52. 68 mit verschiedenartigem Obst,
54. 76 mit Polstern, auf denen man liegt,
56—58. 70—74 mit schönen Mädchen.

Diese Verdoppelung des Doppelparadieses kann schwerlich ursprüngliche Konzeption sein. Wir haben darin vielmehr das deutlichste Beispiel zweier Varianten der gleichen Offenbarung, die als verschieden aufgefaßt und hintereinander gestellt sind. Um sie hintereinander möglich zu machen, ist von einem Redaktor in Vers 62 ومن دونهما eingeschoben und dadurch wenigstens eine äußere, örtliche Differenzierung der beiden eigentlich identischen Beschreibungen des Paradieses bewirkt.

4.

Seltsam ist das Ḳoranwort بُهْتَانٌ, das namentlich in der sogenannten Huldigungsformel der Weiber vorkommt (60, 12). Es soll „Verleumdung“ bedeuten und findet sich in diesem Sinne auch Agh. XV, 118, 1; ferner in قَوْمٌ بُهْتٌ B Hišam 353, 13 und als Verbum Kamil 685, 2. Mit dem echt arabischen بهت hat es dann nichts zu tun, denn das bedeutet „plötzlich überfallen“ oder „in Schrecken setzen“, wie hebräisch בעת und arabisch بغت, z. B. Agh. II, 28, 20. Tabari I, 877, 12. 3182, 11. III, 821, 5. Dagegen läßt es sich leicht zusammenbringen mit aramäisch בהת = hebräisch בוש (wie רחם = רוץ), wozu ein arabisches Äquivalent fehlt. Der Begriff der Verleumdung würde dann zurückgehen auf den des Schandbaren.

Daß بُهْتَانٌ im Arabischen Lehnwort ist, darauf weist auch die Form hin. Als Infinitiv ist فُعلانٌ zwar wohl echt arabisch, so auch رُضوانٌ. Aber die richtigen Substantive dieser Form sind es nicht. Es gibt ihrer nicht viele. Die Herkunft von عُنْوانٌ liegt im Dunkel. Aus dem Abessinischen stammt بُرْهانٌ. Aus dem Aramäischen قُرْبانٌ, فُرْقانٌ, طُوفانٌ, سُلْطانٌ. Die Vokabel بُهْتَانٌ läßt sich aller-

dings in der uns erhaltenen aramäischen Literatur nicht nachweisen; aber sie wird doch wohl aramäisch sein, wenn auch das Verbum, von dem sie stammt, aramäisch ist. Man muß dann annehmen, daß sie von arabischen Juden oder Christen, deren alte Muttersprache aramäisch war, gebraucht oder vielleicht auch, nach dem im Aramäischen sehr gewöhnlichen Typus, neu gebildet worden ist.

Auf solche arabische Juden oder Christen wird ebenfalls das Substantiv قُرْآن zurückgehen, welches eine leichte Arabisierung von קִרְיָנָא zu sein scheint; vgl. Schwally in seiner Ausgabe von Nöldeke's Geschichte des Koran 1, 33. 34. Auch das Verbum قَرَأَ in der Bedeutung „laut lesen, hersagen" (z. B. die Formel des Grußes) ist nicht echt arabisch; die Araber haben für „rufen", woher „lesen" kommt, andere Ausdrücke. — Vielleicht hängt auch عُنْوَان zusammen mit עִנְיָנָא.

---

# Über das Gaonat in Palästina (980–1160 n. Chr.).

Von **A. Marmorstein.**

## Vorbemerkung.

Ein eigentümliches Gefühl muß selbst den trockensten Geschichtsforscher ergreifen, wenn er vor einem neuerschlossenen Kapitel seines Forschungsgebietes steht. Es ergeht vielen so in unseren Tagen, die an der Rekonstruktion der jüdischen Geschichte mit Hilfe der Genizafragmente arbeiten. Der Historiker wußte bis vor wenigen Jahren fast garnichts über die Geschichte der Juden in Palästina vom Jahre 980 bis 1160 zu berichten. Die Genizafragmente bereicherten unser Wissen. Mit Recht nannte W. Bacher (J. Q. R. 1902, p. 79 ff.) die dank der Veröffentlichungen S. Schechter's bekanntgewordenen Nachrichten ein neuerschlossenes Kapitel der jüdischen Geschichte, das seit dieser Zeit vielfach Gegenstand der Untersuchung gewesen ist. Wir wollen hier auf Grund dieser Forschungen und des von uns neuerdings aufgefundenen Materials eine kurze Darstellung der Geschichte des Gaonats in Palästina und deren Einfluß auf Ägypten und Vorderasien geben.

Bevor wir jedoch zu unserer Arbeit übergehen, müssen wir dankbar der Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit des gelehrten Mr. Elkan N. Adler, M. A. in London anerkennen, dessen Genizafragmente wir benutzen durften.

## I.

Der Stammvater der gaonäischen Familie, von der hier die Rede sein soll, hat Josef geheißen. Dieser Josef war jedoch nicht der erste Träger dieser Würde. Ein im Jahre 1132 lebender Enkel beschreibt nämlich seinen Stammbaum folgenderweise: ich Mazliach, Sohn des Salomo Hakohen, Enkel des Elijahu Hakohen, Enkel des Salomo Hakohen, aus der Familie des Josef[1]). In einem Fragmente Adler wird die im Cambridger Fragmente befindliche Lücke glücklicherweise ergänzt, dort heißt es klar und deutlich: Sohn des Aron Hakohen[2]). Die Vermutung, daß die gaonäische Familie mit Ben-

1) T.-S. 24, 26. Schechter, Saadyana p. 81, Anm. 1. Worman, J. Q. R. XVIII, p. 723.

2) Fragment Adler ist identisch mit den oben erwähnten Fragmenten, hat jedoch deutlich אהרן הכהן הראש. Wenn Poznański vermutet, daß sich die Worte auf den Ahnherrn aller Kohanim, den biblischen Aron bezögen, wird man ihm wohl schwer folgen dürfen (ZfHB. VII, p. 23).

Meir, dem bekannten Gegner Saadja Gaons, in irgendwelchen Beziehungen stand, hat bisher noch keine Bestätigung gefunden und erscheint solange fraglich [1]). Arons Sohn Josef bekleidete das Gaonat im Jahre 1301 der Dokumente, d. i. 991. In diesem Jahre schrieb der Gaon Babyloniens an ihn. Die letzten Zeilen dieses Briefes sind erhalten und datiert: 13. Ab 301 an R. Josef: „Ich ersuche den Vorstand des Lehrhauses, er möge diesen Brief öffentlich vorlesen lassen, wie es in unserer Väter (Vorfahren) Zeit öfters geschehen ist; wir erklärten es auch im Briefe, daß die Vorlesung desselben mit der Einwilligung des Schulvorstandes geschehen soll. Nachdem es geschehen, möge man uns von dem Vollzuge unseres Wunsches berichten. Auch von mir Haja, Vater (Vorsitzender) des Gerichtshofes, Sohn des Schulvorstandes, die besten Grüße und Empfehlungen und bitte Bericht über das Wohlbefinden." [2]). Der Brief stammt also vom Gaon Scherira in Babylonien und ist mit einer Nachschrift des späteren Haja Gaon versehen. Das Fragment ist eine Abschrift, die wahrscheinlich zu der folgenden Briefsammlung gehört. Was der Inhalt des Briefwechsels gewesen sein mag, ist nicht mehr ersichtlich. Wie wortkarg der Brief auch ist, so läßt er doch zwei wichtige Tatsachen erkennen: erstens, daß dieser R. Josef denselben Titel führt, der auch in Babylonien gebräuchlich gewesen ist, also in jeder Beziehung von den babylonischen Schulhäuptern unabhängig war, zweitens, daß auch vor unserem Josef dieses Amt existiert hat. Der offizielle Titel Josefs war: ראש ישיבת גאון יעקב [3]).

Mehr als über den Stammvater läßt sich über seine Söhne sagen. Bis jetzt wissen wir nur, daß Josef drei Söhne hatte, die die Würde ihres Vaters erbten. Wir erwähnen an erster Stelle: S a m u e l, der in dem Streite zwischen Josef ben Isak Ibn Abitur und Chanoch ben Moses aus Córdoba [4]) eine Rolle gespielt hat. Die

1) Marx, Alex., J. Q. R., New-Series I, p. 56; auf die einzelnen Mitglieder der Familie, die nicht den Titel ראש ישיבת גאון יעקב führen, kommen wir ein anderes Mal zurück.

2) Fragment Adler. Zl. 2 בבקשה נן ראש ישיבה שיחי לער שיצוה להקרא האיגרת ברבים כי כן נעשה לאבותינו שם פעמין רבות והנה פירשנו באיגרת כי ברשות ראש הישיבה גם. רח. (נטר רחמנא) תיקרא וכן יעשה ואל יאחר ויודיע אותנו כי השלים החפץ וכי נקראה האיגרת נגד כל העם וכו׳.... ינקבו בשמות כאשר פירשנו ואם יקרה החפץ יגיד לנו למען נעמוד בו.... והאלהים יגן בעדו כרוב רחמיו. וגם ממני אני האי אב בית דין בן ראש הישיבה ישא האדון האיתן ראש ישי. יחי לער רבבות שלום גם אני [חפץ] בבריתו והוא בגדולת כבודו ידרש ויצו להודיע שלומו.... י״ג באב שנת א׳ש לר׳ יוסף.

3) Vgl. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, p. XI, wo Scherira und Haja denselben Titel führen.

4) Siehe darüber Graetz, Geschichte der Juden, Bd. V, p. 328 ff.

Vorgänge in der jüdischen Gemeinde zu Córdoba haben in den letzten Jahrzehnten des zehnten Jahrhunderts alle jüdischen Gemeinden, die unter der Herrschaft des Halbmonds lebten, aufgeregt. Josef Ibn Abitur kam auch zum palästinensischen Gaon, damit er den über ihn verhängten Bannspruch aufheben möge. Der Brief[1]) ist an Samuel Gaon, Sohn des Josef Gaon gerichtet. Der Schreiber ist Josef ben Isak Hasefardi, der kein anderer als der bekannte Ibn Abitur sein kann. Der nächste Brief ist ohne Adresse und Unterschrift, hat jedoch eine Beilage. Der Brief scheint ein Protest des Chanoch ben Moses an Samuel Gaon, der dem Verbannten Hilfe leisten wollte, zu sein. Die Beilage ist Josef Ibn Abiturs Brief an seinen Gegner. Von diesem Gaon stammt vielleicht noch ein in Jerusalem ausgestelltes Dokument[2]).

Der zweite Sohn Abraham unterzeichnet sich: ר׳ אברהם הכהן בחבורת סנהדרין גדולים בן מרנא ורבנא יוסף ראש ישיבת ארץ ישראל[3]). Aus den Briefen des Gaons ist ersichtlich, daß die Macht des Gaonats bis nach Ägypten, Mesopotamien und Syrien reichte, die in dem Gaon zu Jerusalem ihr religiöses Oberhaupt erblickten und zur Erhaltung der Schulen und Behörden beisteuerten. Abraham wird auch in den Memorlisten, die wir jetzt kennen, erwähnt[4]). Es war nämlich Sitte an Festtagen die Namen der verstorbenen Gelehrten oder der Würdenträger in den Gemeinden zu erwähnen; diese Listen beginnen mit den Worten דוכרן טב[5]). Wenn unsere Vermutung richtig ist, so gibt ein Cambridger Fragment, das vier Elegien enthält, über die Lebensschicksale seines Sohnes, Josef ben Abraham Hakohen wünschenswerten Aufschluß[6]). Die vier Elegien[7]) sind

---

1) Fragment Adler (S. 636, Anm. 2. Die Adresse ist: לכבוד נשיא נשיאי ישראל הגאון מרינו רבינו שמואל ראש הישיבה גאון יעקב; es folgen sieben Zeilen. בריה דרבינו מר. רב יוסף ראש יש. גאון יעקב.

2) Fragment Adler.

3) Fragment Adler Nr. 223. Das Fragment hat 8 Seiten, beginnt הנור שמים ובהמות רבות und enthält Briefe, die an die Gemeinde in Fostat, Damaskus und Syrien gerichtet sind. Aus derselben Kanzlei stammen gewiß auch die Briefe nach Aleppo und Tyrus, die S. A. Wertheimer in גנזי ירושלים III, p. 15a veröffentlicht hat, jetzt Ms. Oxford 2873, 27. Sie sind datiert vom Jahre 1029. Ob Ms. Oxford 2874, 23 hierher gehört, ist fraglich.

4) Greenstone, J. Q. R., New-Series I (1910), p 45.

5) Vgl. M. Gaster in Gedenkbuch für David Kaufmann, p. 240 ff. Im Besitze Mr. Adler's befindet sich ein דוכרן טיב für den Gaon Haja samt den sämtlichen Würdenträgern und Beamten (Ms. Nr. 2592).

6) Siehe meinen Aufsatz: Josef ben Abraham Hakohen, J. Q. R., New-Series 1913 (unter der Presse).

7) Nr. I beginnt: אזלו הימים וגברו הזמנים.
Nr. II „ : אזעק אליך שוכן מעוני.
Nr. III „ : אצחד בכל יום ונפשי יזעק.
Nr. IV „ : אזכור ואזכירה מרירות יום זה.

datiert 954 nach der Zerstörung des Tempels, d. i. = 1024. Über die Person des Schreibers hören wir folgende Einzelheiten: Seine Verfolger waren die einstigen Bundesgenossen des Schreibers, die ihn vom rechten Wege verleitet haben. Im dritten Gedicht vergleicht er seine Lebensgeschichte mit der des biblischen Josef und nennt sich: ben Abraham Hakohen. Da nun der Schreiber aus Palästina stammt und nach Ägypten gebracht wurde, ferner gemäß der führenden Rolle, die er selbst gespielt hat und die auf die Stellung seiner Familie hinweist, dürfen wir in ihm den Sohn des Schuloberhauptes Abraham Hakohen sehen. Josef schreibt seine Klagelieder im Kerker; ob er jemals das Licht der Freiheit lebend erblickt hat, wissen wir nicht.

Der dritte Sohn Josefs war Jehuda Hakohen. Von ihm hat sich unseres Wissens bisher nur ein Dokument erhalten, das nicht geeignet erscheint besondere Auskünfte über den Träger dieses Namens zu erteilen[1]). Besser unterrichtet sind wir über seinen Sohn Salomo, der im Jahre 1047 nach der Mitteilung eines anonymen Chronisten der Gaon war[2]). Welche Gründe mitgewirkt oder es verursacht haben, daß die Leitung in die Hände der Söhne und Enkel Judas übergegangen und nicht bei den Kindern der ersterwähnten Samuel oder Abraham geblieben ist, läßt sich nicht mehr ermitteln. Vielleicht hängt die Sache mit der oben ausgesprochenen Vermutung betreffs der Person des Josef ben Abraham Hakohen und mit seinem Lebenslauf zusammen. Wenn der Inhalt aller Genizafragmente bekannt sein wird, dürfte die Antwort nicht fehlen. Über Salomos Tätigkeit haben sich Fragmente sowohl in Oxford[3]), wie auch in Cambridge[4]) erhalten. Nach Salomos Ableben führten seine zwei Söhne, Josef und Elia das Gaonat. In Josefs Tagen kam ein Mann, Daniel ben Azarja aus Babylonien und suchte die Herrschaft an sich zu reißen[5]). Daniel wollte mit Hilfe des Kalifen seinen Plan verwirklichen[6]). An Sabbat- und Festtagen wurden die Synagogen und Lehrhäuser bestürmt, die Gaonim wurden des öfteren ins Gefängnis geworfen. Diese Vorgänge hatten auf den Gaon Josef eine solche Wirkung, daß er infolge derselben frühzeitig (1053/54, Dez.-Jan.) starb. Sechs Jahre hierauf (1060) verfiel Daniel in eine schwere Krankheit und bereute seine gegen Josef begangenen Handlungen. Daniel starb (Aug.-Sept.) 1062. Nach

1) Ms. Oxford 2878.

2) Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, p. 179. Ein Ms. Adler aus dem Jahre 1027 besagt, daß Salomo ben Jehuda das Gaonat bereits in diesem Jahre bekleidete. Die Sache bedarf jedoch noch einer näheren Untersuchung.

3) Siehe Cowley, Catalogue Ms. 2876.

4) Worman, J. Q. R. XVIII, 722 f.

5) Schechter, Saadyana, p. 88, Z. 8—15.

6) Ebd. p. 10. Über die Beziehungen des Gaonats zu den moslimischen Behörden finden wir nähere Mitteilungen in den S. 637, Anm. 7 verzeichneten Liedern, ferner in den Fragmenten Anm. 3 und 4 und an anderen Stellen.

7) Schechter, l. c., Z. 13—15.

seinem Tode war Josefs Bruder **Elia** allein im Besitze der Gaonwürde; 23 Jahre konnte er ungestört seines Amtes walten (1085)[1]. Vor seinem Tode (1083) sorgte er für regelrechte Nachfolgeschaft, indem er anläßlich einer Versammlung in Tyrus seinen Sohn Ebjatar, den Schreiber der Familienchronik, zum Gaon, seinen zweiten Sohn Salomo zum Gerichtspräsidenten und einen R. Zadok ben R. Josia[2]) zum Dritten ernannt hat. Elia starb 1085 in Tyrus, wohin er wegen der Unruhen, die Daniel verursacht hatte, seinen Wohnsitz verlegen mußte. Es scheint jedoch nach dem Tode Josefs[3]) zu einem leidlichen Verhältnis zwischen Daniel und Elia gekommen zu sein. Denn schon aus dem Jahre 1058 besagt ein Fragment[4]), daß ein gewisser Josef ben Schemarja sich eidlich verpflichten mußte, weder gegen Daniel ben Azarja, noch gegen den Gerichtspräsidenten Elijahu ungebührlich zu sprechen.

Elia hat als seinen Nachfolger den schon genannten Ebjatar bestimmt, obwohl auch der ältere Bruder einen Sohn, Salomo, hatte. Dieser lebte jedoch in Ägypten, wo er eine angesehene Stellung innehatte. Wir besitzen von ihm eine poetische Beschreibung der Bestürmung Kairos durch die Türken im Jahre 1077[5]). So ging die Führung in die Hände der Söhne Josefs über.

Ebjatar war aber ebensowenig glücklich in seinem Amte, als der vorher erwähnte Josef. Der Sohn Daniels, David, hatte den alten Kampf neuerdings aufgenommen und zwar, wie es scheint mit Erfolg, denn die Gemeinden hatten ihm die Steuerbeiträge ausgeliefert[6]). Die führenden Elemente der Fostater Judenschaft haben diesem David geholfen. Zwei werden besonders namhaft gemacht: Alscheich Ibn Saad אלשיך אבן and Abu Nazr Ibn Suab. Ebjatar protestiert dagegen mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln. Diese Vorgänge spielten sich um das Jahr 1094 ab. Ebjatar scheint dann doch den Sieg davon getragen zu haben. Um 1109, zur Zeit der Kreuzzüge, finden wir ihn im (syrischen) Ṭarābulus (Tripoli)[7]). Nach seinem Tode übernahm Salomo ben Elia allein die Führung des Gaonats. Es dürfte zwischen 1110 und 1127 gewesen sein, denn zwischen 1127—1138 finden sich mehrere Dokumente, die von

---

1) Schechter, p. 88, Z. 16 ff.

2) Dieser R. Zadok ist, wie **Poznański**, Monatsschrift 1908, S. 110 richtig gesehen hat, mit dem R. Zadok, über dessen Tod wir eine Elegie besitzen (Monatsschrift 1907, 703—735) nicht identisch. Dieser Zadok war ein Urenkel Abraham Hakohens, s. Marx, J. Q. R., New-Series I, p. 57; vgl. noch ZfHB. XVI, p. 91.

3) Über Josef ben Salomo sind in Cambridge mehr als 10 Fragmente erhalten, s. Wormann, J. Q. R., XIX, 720.

4) Fragment Adler, s. Schechter, Saadyana, p. 113, Anm. 42.

5) Siehe Greenstone, H., The Turkoman Defeat at Cairo by Salomon ben Joseph Hakohen, edited with Introduction and Notes by Julius H. Greenstone in The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. XXII, p. 155 und Poznańsky's Anmerkungen dazu, ebd. p. 247.

6) Schechters Saadyana, p. 90—91.

7) Siehe RdÉJ. 48, 170; Monatsschrift 1908, 110.

Mazliach, dem Sohne Salomos III., stammen[1]). Auf Mazliach folgte sein Sohn Samuel, der zwischen 1143—1159 in den Dokumenten erwähnt wird[2]). Hiernach können wir folgende Liste der gaonäischen Familie geben:

- Aron
  - Josef I. (991)
    - Samuel I.
    - Abraham
      - Josija
        - Zadok
      - Josef II. (1024)
    - Jehuda
      - Salomo I.[3]) (1046)
        - Josef III. (st. 1059)
          - Salomo II (1077)
        - Elia (st. 1085)[4])
          - Ebjatar (1085—1110)
            - Elia
          - Salomo III. (1110—1127)
            - Mazliach[5]) (1127—43)
              - Samuel II. (1143—1159)

---

1) Ms. Oxford 2878, 2873; J. Q. R. XVII, 636, XVIII, p. 14.

2) Siehe J. Q. R. XVIII, p. 15, Anm. Ob die gaonäische Familie auch nach 1160 existiert hat und wie sich die Dinge weiter entwickelt haben, wissen wir vorläufig noch nicht. Die Fragmente dürften jedoch die Antwort geben, denn die Genizaschriften tragen das Datum von 950 bis 1250.

3) Wir besitzen ein Begrüßungsgedicht an einen Gaon, datiert den 7. Ijar 1357 = 16. April 1046 (vgl. MGWJ., 1906, p. 593), das vielleicht an Salomo ben Jehuda gerichtet sein mag; s. jedoch oben S. 638, Anm. 2.

4) Or. Brit. Mus., Nr. 5529 ist ein Fragment, datiert 15. Tammuz 987 nach der Zerstörung des Tempels (= 1057), darin wird Zadok, Sohn des Elia Hakohen, Enkel des Salomo (ראש ישיבה ?מרקתב) erwähnt.

לקטן תלמידי שלם צדוק הכהן ביר׳ אליהו בין
שלמה ראש הישיבה מרקתב?
ואני אשאל האח ישמרהו צור, An der Seite
ומכל רעות יהי נצור,
להרבות את שלום כגק׳ (כבוד גדולת קדושת) מרנא
ורבנא רבי׳ יהודה ראש הסדר.

Über den ראש הסדר Titel s. weiter unten. Ferner werden Grüße bestellt von R. Meborah; erwähnt werden הפקיד הגדול בן שעוה, R. Moses הדיין und R. Josef. Der Adressat befindet sich in Gefahr oder im Gefängnis.

5) Or. 5549 Brit. Mus., Fragm. 1 hat eine Namenliste zur Seelenerinnerung an die Fürsten (שר), an die Schulhäupter (ראש ישיבה ישלגולה) des Exils und die Gaonim (ראש ישיבת גאון יעקב), auf die Rev. Dr. Margoliouth meine Aufmerksamkeit gelenkt hatte, wofür ich meinen besten Dank hier abstatte. In der Liste heißt es: ויהוסף הכהן בית דין כ״צ ושלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב, ואליהו הכהן ר״יג״י, ואביתר הכהן ר״יג״י, וחמודו אליהו הכהן הרביעי בחבורה, ושלמה הכהן ר״יג״י, ומצליח הכהן ר״יג״י.

## II.

Die Fragmente erlauben uns einen Einblick in den inneren Verkehr der gaonischen Behörden mit den einzelnen Gemeinden. Die Gaonim wurden von den Gemeinden in der Diaspora unterstützt. Die Hilfe war materieller und ideeller Natur. Die reichen Juden übten bei den moslimischen Behörden in Ägypten ihren Einfluß zu Gunsten der Gaonim aus und mit ihrer Unterstützung konnte David ben Daniel das Gaonat erlangen[1]). Interessanter sind jedoch die Briefe der Schulhäupter, in welchen letztere direkt an die Gemeinden um materielle Unterstützung appellieren. In einem Briefe aus dem Jahre 1284 (= 972) wird ausdrücklich um Hilfe gebeten[2]). Ferner ist hier zu erwähnen der Brief an לקדושת אחינו הקהילות הדרים בשפריר במצרים בתחלה הזקנים החשובים[3]). Der Brief ist an den Ecken stark beschädigt, der Sinn desselben ist jedoch erkennbar:

1 . . . . . . שרי ארץ סגני קודש קדושי מטעי,
2 . . . . צאן] ידו ההזקמו (?) על לתורה ויזר לתעדה,
3 . . . . . לשון ועם לשומרי משמרת ונוצרי מכחרת
4 . . . צרק ומשפט ומישרים עוזר

5 . . . . . זוקפי כפופים בנדבותם המשמחת
6 . . . . . . המה הקהלות ההדורים אשר בשפריר
7 . . . . . . מתהלכים בצדקם מתברכים
8 . . . . . . צורינו קדושינו לטוב יותירם
9 [י] ברכם וירבם ויקרם חן אלהים (oder אליהם?)
10 . . . . . . להעלות יזכר לחזות יושבת פרזות
11 . . . . . . קרית מועד יבאו מלך ביפיו יחזו
12 . . . . . . עין בעין בשוב ד׳ ציון ישורו והם
13 . . . . . . אל יתהללו להרביצם בנוה שלום
14 . . . . בטוח וישב עמי כנוה שלום
15 . . . . . ישאו נדיבי עמינו
16 . ק] הלתינו רוב שלום. מעושה

Es ist darüber kein Zweifel, daß hier der Dank für die erhaltenen Spenden für die Behörden und Schulen in Palästina ausgesprochen wird.

Besonders kennzeichnend und auch sprachlich wichtig sind die Briefe, die während der Amtsführung des Gaon Abraham ben Josef Hakohen an die Gemeinden ergangen sind. Wir haben glücklicherweise vier Formulare, so daß wir in der Lage sind, den Stil dieser Kanzlei kennen zu lernen. Die Fragmente[4]) beginnen mit einem

1) Siehe oben S. 639.

2) Das Fragment ist sehr schlecht erhalten. Or. Brit. Mus. 5538, I. Erwähnt wird מר׳ יעקב בן מר׳ בהרן.

3) Ms. Or. Brit. Mus. 5542, I. שפריר ist Fostat.

4) Ms. Adler, Nr. 223.

Briefe, dessen Anfang fehlt, so daß wir nicht mehr wissen, an welche Gemeinde derselbe gerichtet war. Der nächste lautet:

אל קהלות הקדושות אשר בחמת וברקת
יושבות . . . . . שרידים במצות
אלהים, גדולי משפחות, דרשי צחות,
מישרי נתיבות הצד העליון והצד התחתון,
יחוסי בתוארות זקנים וגבירים, חשובים וברים.
. . . . נקברים(?) במעשיות, טובים בני טובים יקרים
ואהובים
. . . . נדיביתי כולם לפי כבודם להרבות שלומם.
משוכן ערבות מבינים וחכמים ונאדרים.
ונעימים מהוללים בחבורת סופרים וחזנים
ערים(?) ועונים בשאלות ותשובות, פקידים וסוחרים
צדקות משחרים בטוב מחשבות קטנים וגדולים
רצויים במקהלות בעצות מירשבת שלימותם.
לשמוך תכף לברכות, להספות עם ישועות
וטובות עד תאות . . . כל תקותי הנאהבות, ומתנות
רחבות להפיץ ברחובות יהיו לכל דרי חבור בחיבור
בציבור, עם כל מלאוי כל סבור נצח סלה.
ישאו חשובינו ונדבינו וחקוקים בלבבינו שלום
לאין קץ ממנו ומסמוכי ישיבתינו וזקני
מושבינו והערים אל משמעתנו כי בחסד
מעוזינו אנו נהוגים וברחם מהוננינו
אנו נהולים ובצלסתר אנו יושבים
יהי שמו (הגדול) מבורך בגדולה וארומם
על כל ברכה ותהלה.

Die zwei letzten Briefe sind an die Gemeinde in Zoan (Fostat) gerichtet; sie beginnen אל כל המון הקהלות הקדושות הנאהבות אשר בצוען. Auch aus diesen Schreiben ist ersichtlich, welche wichtige Rolle die Fostater Gemeinde spielte, sie wird לוושבי ראשונה לסמוכי ישיבה, die den Löwenanteil zur Erhaltung der Schulen beitragen, genannt. Wenn wir die Stilart dieser Briefe mit dem Briefe, den Wertheimer[1]) veröffentlicht hat, vergleichen, so wird es nicht schwer sein zu erkennen, daß beide aus einer Quelle stammen. Erstens die Form:

| Fragment Adler: | Fragment Wertheimer. |
|---|---|
| נשעי נאמנים נדיבי נותני נדבות | נבוני נאמנה ונהוליה |
| סומכי סמוכי סתר סועדי ישיבות | סוברי סתומות וסגליה |
| עוזרי עורבי עוררי ערבות ועבות. | עמות עדות ועמיליה |
| פארי פלילי פותר, פנילי פחות | פותרי פנינים ופליליה |
| צפיפי צריפי צהובות צבאות צוען | צורפי צפונות וצהוליה |

1) In גנזי ירושלים III, 156.

Zweitens wird hier wie dort die Unterstützung der Tora, das Lob der Frommen und die Eintracht der Gemeinden betont[1]). Der Brief ist an einen R. Jakob ben R. Josef in Aleppo gerichtet. Es ist derselbe, dem wir in einem Fragment Adler begegnen. Dort wird er tituliert: ומחמד עינינו יעקב החבר בירבי יוסף אב בית דין נב"ע הוד הזקנים משורש הביחורים רב אתה וכל קהל הקודש הדרים במדינת צובה[2]).

## III.

Wie wir bereits gesehen haben, führten die Gaonim den Titel ראש ישיבת גאון יעקב. Der Titel dürfte zur Unterscheidung von den lokalen Schulhäuptern, die sich nämlich ראש ישיבה של גולה nannten, gebraucht worden zu sein. Fragment Or. 5549, Nr. 1 des Brit. Mus. hat folgende Liste:

וכלל נפטרי
המשפחה המיוחסה ראשי ישיבות
אליהו הכהן ראש ישיבה של גולה
ושלמה הכהן ראש ישיבה של גולה
ומנחם
ומרדכי כהנא רבא
ויהוסף הכהן בית דין כהן צדק

— dann die Gaonim, die wir bereits oben aufgezählt haben[3]). Ferner werden die Titel שר, נגיד, הקהל, ראש, אב ביתדין und חבר gebraucht, die eine besondere Abhandlung verdienen.

In den Fragmenten erscheint noch ein Titel: ראש הסדר. Wir wollen hier einige der Träger dieses Titels erwähnen, so weit sie uns bis jetzt aus diesen Fragmenten bekannt sind[4]).

A) Elchanan (אלחנן), Sohn des Schemarja, Sohn des R. Elchanan, wird ראש הסדר של כל ישראל genannt[5]). Sein Vater führt den Titel: אב בית של כל ישראל[6]). Elchanan stand in Briefwechsel mit der Gemeinde in מליג Malý.

B) Jehuda lebte um das Jahr 1057. Das Fragment trägt das Datum 18. Tammuz 987 nach der Zerstörung des Tempels.

ואני אשאל האח ישמרו צור
ומכל כעות יהי נצור
להרבות את ישלום כג"ק מר' ור' יהודה ראש הס[7])

1) Es sei darauf hingewiesen, daß Fragment Wertheimer zwei verschiedene Briefe enthält, einen an die Gemeinde in Aleppo und einen an die in Tyrus.

2) Auf der Außenseite ist der Absender genannt: מן בנו ותלמידו מאיר הכהן והמלמד בירבי פנחס נבע.

3) Siehe S. 640, Anm. 5.

4) Poznański's Abhandlung über ראש הסדר in Rivista Israelitica V, 127 ff. konnte ich nicht einsehen.

5) J.-S. 16, 134; s. Worman, J. Q. R. XIX, p. 729.

6) J.-S. 16, 68; s. Worman, ebd. Nach einem Fragment Adler lebte dieser um 1002, vgl. auch Ms. Oxford 2873, 21.

7) Ms. Or. Brit. Mus. 5529.

In einem andern Fragment wird Jehudas Enkel Jakob ben Dunas erwähnt (1064 in Fostat[1])). Fragment Adler hat denselben Namen. Vielleicht gehört auch hierher ein Fragment in der Bodleyana, das einen אלוף ריש סידרא יהודה בן יוסף erwähnt[2]). Einen Abraham ben Josef ראש הסדר finden wir in Fragmenten um das Jahr 1050 in der Bodleyana[3]) und in einem Fragment Adler.

C) Josef (יוסף). Mehrere arabisch verfaßte Response sind an diesen gerichtet und von ihm beantwortet, dieselben sind datiert Nisan 1522 (= 1212). Die Adresse lautet: נא יקול מר׳ ור׳ ואדוננו יוסף הרב הגדול ראש הסדר ירום הודו ויגדל כבודו חמוד מר׳ ורר׳ ואר׳ יעקב הרב המובהק ראשבי רבנן[4]). Ein Sohn dieses R. Josef dürfte R. Jesaja בן ר׳ יוסף בן ר׳ יועב ראש הסדר gewesen sein[6]).

D) In den Memorlisten wird ferner ein סהלון ראש הסדר und Juda Hakohen ראש הסדר erwähnt.

Die Erklärung der Titel und die Feststellung der Rangordnung der Schulen, sowohl in Babylonien wie in Palästina bedürften einer eingehenden Monographie.

---

1) Ms. Or. Br. Mus. 5542, Nr. 32 לתן על שהוד אלמסימן פי הדא על כתאב חצרנא עלי רבי יעקב בר דנש זל בריה דרבנו יהודה ריש סידרא זל.

2) Ms. Oxford 2669, 2; s. Harkavy, Responsen, p. 234, no. 442.

3) Ms. 2805, 23.

4) Ms. Adler, Nr. 1267, p. 2a und 4a.

5) Fragment Oxford 2834, 14. Zur Literatur über den ראש הסדר verweise ich auf Poznański, RdÉJ. 48, 283; J. Q. R. VI, 223; XVIII, 43; Schlechter, Saadyana 13, n. 1.

6) Fragment Adler, Nr. 2592.

# Zur Geschichte des semitischen Verbums.

Von

**H. Torczyner.**

Auf Seite 134—137 des nunmehr abgeschlossen vorliegenden II. Bandes seines Werkes „Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen" bespricht C. Brockelmann in drei ausführlichen Anmerkungen meine in ZDMG. 64, 279 ff. veröffentlichte Darstellung der Geschichte des semitischen Verbums. Und welche Beweiskraft B. seinen Bemerkungen beimißt, zeigt der darauf zu beziehende Passus in den Vorbemerkungen zu jenem II. Bande: „Nur in der Frage der Verbalstammbildung sah ich mich genötigt, eine bisher unwidersprochen gebliebene m. E. verfehlte Untersuchung als solche nachzuweisen". Daß dieser Nachweis durchaus mißglückt ist und Brockelmann's Beweisführung bedenklich erscheinen lassen muß, will ich nun im Folgenden zeigen.

ZDMG. 64, 300 f. habe ich den Beweis dafür erbracht, daß im assyrisch-babylonischen Verbum — sowohl im Permansiv wie im Präsens-Präteritum — eine spezifisch neutrische Vokalisation durchaus fehlt. Denn auch Lindl, der dieser Frage eine spezielle Untersuchung gewidmet[1]), hat gefunden, daß das Präsens „*ikabil*, wenn sein Präteritum *ikbil* ist, sowie *ikabal* neben *ikbal*, transitive Stämme ebenso wie intransitive bezeichnet" (ZDMG. 64, 300, 17). Aber auch die einzige nach Lindl überwiegend intransitive Gruppe *ikabul* ist, wie ich a. a. O. an den Beispielen Delitzsch's (Ass. Gr. § 122) nachweise, überwiegend aktiv. Daraufhin weise ich auch Brockelmann's Versuch zurück (Grundriß I § 257 A i und 258 B 1) die Präsentia *ikabil*, *ikabul*, sowie die Präterita *ikbal* und *ikbil* für spezifisch neutrisch zu erklären, zunächst weil schon aus Lindl's Befund — ganz so wie auch aus Delitzsch's erwähnter Liste — zweifellos hervorgeht, daß alle diese Formen ebensowohl bei aktiven wie bei neutrischen Verben vorkommen, welche Erscheinung in der Tat ja auch Brockelmann nicht in Abrede stellt, wenn er behauptet, „daß im Präsens *ikabil*, *ikabul*, im Präteritum *ikbal* und *ikbil* neutrische Formen wären, welche Erscheinung aber durch Analogiebildung verwischt sei". Denn für die recht gewagte Behauptung,

1) E. Lindl, Die babylonisch-assyrischen Präsens- und Präterialformen im Grundstamm der starken Verba. München 1896.

daß es jemals anders gewesen sei und erst Analogiebildung den Brockelmann genehmen Urzustand verwischt hätte, wird man wohl erst noch den Beweis abwarten dürfen. Endlich kann das Präsens *ikabul* schon deshalb nicht spezifischer Ausdruck neutrischer Bedeutung sein, weil alle Verba dieser Form stets nur das aktive Präteritum *ikbul* bilden und ebenso „dem neutrischen Prät. *ikbal* stets das aktive Präs. *ikabal* entspricht" (a. a. O. 301, 39).

Ganz ausdrücklich sage ich also (300, 18), daß das Präteritum *ikbil* transitive Stämme ebenso wie intransitive bezeichne — wie ich ja auch 2 Seiten weiter (302, 17 ff.) die Erklärung dafür gebe, warum „*ikabil*, *ikabul* immerhin häufiger intransitiven Sinn als die Form *ikabal* hat". Wenn ich darum in diesem Zusammenhange (301, 41) erkläre, daß man den Unterschied transitiver und intransiver Vokalisation, den man nur auf Grund des Westsemitischen im Assyrischen suchen darf, eben darum auch nur in der westsemitischen Form dort suchen dürfe, und daß „daher ein neutrisches *ikbil* von vornherein das entschiedenste Mißtrauen einflößen muß", so wird wohl kein aufmerksamer Leser darüber im Unklaren sein können, daß ich mich gegen die Statuierung einer spezifisch oder überwiegend neutrischen Form *ikbil* wende, — darum, weil *ikbil* im Westsemitischen eben nicht überwiegend neutrisch, sondern fast ausschließlich aktiv ist; daß ich mich aber nicht gegen die Existenz einzelner, ja sogar zahlreicher neutrischer *i*-Imperfekte im Assyrischen wende, die ich ja wenige Zeilen vorher ohne jedes Mißtrauen und ohne jede Schwierigkeit besprochen hatte.

Was soll man aber denken, wenn Brockelmann S. 134 Anm. 1 mich belehrt, ich hätte mein Mißtrauen gegen neutrische *i*-Präterita im Ass., die nicht in meine Theorie passen, wohl sofort fahren lassen, wenn ich mir die Mühe gegeben hätte, die mir doch sonst bekannte Liste in Delitzsch, Gr. § 122 etwas genauer anzusehn, da ich dort einige Beispiele solcher *i*-Präterita gefunden hätte, und wenn er weiterhin ein vollgerütteltes Maß von Beweisformen für die Existenz neutrischer *i*-Imperfekte auch im Westsemitischen über mich ausschüttet. Daß die neutrischen *i*-Imperfekte in meine Theorie „nicht passen", wird Brockelmann erst noch zu beweisen haben; was er aber wirklich widerlegt — steht in meiner Abhandlung nicht.

S. 135 Anm. sagt Brockelmann: „Torczyner, ZDMG. 64, 296 nimmt an, daß urspr. auch das westsem. Perf.[1]) präfigierende Flexion gehabt habe, und schreibt der präfigierenden Flexion aktive, der affigierenden passive Bedeutung zu; das nachfolgende Pron. sei urspr. Objekt gewesen: **qatlāku* „es tötet mich" = „ich werde getötet". Dabei ist völlig übersehen, daß nicht nur in allen semit. sondern auch in den hamit. Sprachen das Pron. als Objekt andere

1) Richtig: mit Ausnahme des neutrischen Perfekts im Grundstamm und dem hebr. Perf. der abgeleiteten Stämme, die dem babylon. Permansiv-Passiv *qatil* (*qatul*), *quttul* etc. genau entsprechen. [D. Verf.]

Formen aufweist, denn als Subjekt". Den Hinweis auf die hamit. Sprachen muß ich zunächst ablehnen. Denn, wenn Sprachvergleichung überhaupt nicht darin bestehen darf, daß man das, was für die eine Sprache gilt, ohne weiteren Nachweis auch von der Schwestersprache behauptet, sondern nur in der Vergleichung und parallelen Erklärung der im einzelnen unabhängig nachgewiesenen Erscheinungen, so muß dies noch mehr für zwei bei einiger Verwandtschaft doch sehr weit auseinanderliegende Sprachstämme gelten. Für das Semitische aber ist Brockelmann's Behauptung einfach unrichtig. Denn, wo ich es nicht nur behauptet, sondern ausführlich erwiesen habe, daß sämtliche ursprünglich mit Suffixen verbundenen Verbalformen passiven Sinn hatten, ja daß diese Art der Verbindung — wie im Assyrischen — der einzige Ausdruck für das Passiv war (an welcher Tatsache auch dann nicht zu rütteln wäre, wenn die Erklärung die ich dafür gegeben, als unmöglich erwiesen würde), so gibt es ja im ganzen Bereich der semitischen Sprache nirgends am Verbum alte pronominale Suffixe, die das logische Subjekt bezeichnen. Warum erklärt daher Brockelmann: „Die Formen des Pron. am ass. Permansiv, wie am westsem. Perf. zeigen nun unzweifelhaft, daß sie stets als Subjekt gedacht waren"? Woraus will B. dies beweisen? Wo hat er unzweifelhaft aktive ursprüngliche Suffixformen, nachdem ich den Beweis dafür erbracht habe, daß alle aktiven Verbalformen ohne Ausnahme ursprünglich präfigiert gebraucht wurden? Welchen anderen prinzipiellen Unterschied von Objekt- und Subjektaffixen am Verbum könnte er im Semitischen nachweisen, als eben den, daß jene niemals, wie diese, vor dem Verbalthema stehen? Muß er nicht zugeben, daß der Unterschied der Suffixe in der hebr. Objektform קְטָלַנִי („ich" = אֲנִי) und dem aktiven aram. sekundären קְטַלְנָא (ich = אֲנָא) weit geringer ist als jener zwischen letzterem und dem angeblich gleichfalls angeblich ursprüngl. aktiven *qatlâku*, *qataltu* etc., und daß die gewöhnlichen Objektsuffixe am Verbum die auffallendste Ähnlichkeit zeigen mit den Possessivsuffixen am Nomen, welche im allgemeinen eben doch das Subjekt bezeichnen? Freilich, wenn Brockelmann es nötig hätte, seine Behauptungen erst zu beweisen, dann wären diese ja auch „Konstruktionen", wie er meine Art, erst nach Erwägung aller mir bekannten Erscheinungen eine Erklärung zu versuchen, zu nennen beliebt.

Weiterhin sagt Brockelmann S. 135 l. c. in der Anmerkung: „Seine „Beweise" (die Anführungszeichen von B.) für die Entstehung der westsem. Perfektflexion aus einer ehemals präfigierenden beruhen auf einem leicht zu durchschauenden Trugschlusse. Die Vokalisation des arab. VII. Stammes soll sich nur erklären durch Verkürzung aus einem **janqatala*, so wie der Imp. *inqatil*, hebr. *hiqqâṭel* aus dem Impf. *janqatilu* abstrahiert sei. Nun sind die arab. und hebr. Impp. allerdings Neubildungen nach dem Muster des Impf. an Stelle des im Ass. erhaltenen *nakšid*. Ebenso ist arab. *inqatala* nach

dem Muster der Vokallagerung des Impf. an Stelle des im Hebr. erhaltenen ursemit. Perf. **naqtal* > *niqtal* getreten, das T. dem ass. Permansiv gleichsetzt, obwohl dies an der entscheidenden Stelle, dem 2. Radikal, einen anderen Vokal, *nakšud*, aufweist. So wenig der Imp. *inqatil* aus einer mit Präfixen versehenen Imp.-Form entstanden ist, so wenig ist der Schluß zulässig, daß *inqatala* aus einer präfigierten Form verkürzt sei".

Zunächst muß ich mich hier gegen die Unterstellung verwahren, als hätte ich irgendwo behauptet, das Perfekt *inqatala* sei „durch Verkürzung aus einem *janqatala*" zu erklären. Auch hier wieder widerlegt B. Dinge, die nicht in meiner Untersuchung stehen. Denn dort sage ich nur, *inqatala* sei aus dem Imperfekt *janqatalu* (das im Babyl. wirklich existiert), der Imperativ *inqatil* aus Imperfekt *janqatilu* (scil. durch Weglassung des Präfixes) abstrahiert oder abgeleitet, und wenn B. zugibt, daß die arab. und hebr. Impp. allerdings Neubildungen nach dem Muster der Vokallagerung des Impf. an Stelle des im Ass. erhaltenen *nakšid* sind, so sagt er damit eigentlich ganz dasselbe wie ich, mit dem einzigen Unterschiede, daß er offenbar meint, der Einfluß des Imperfekts hätte einen — wie im Assyrischen — früher gebrauchten Imperativ *naqtil* zu *inqatil* verändert, während ich der Ansicht bin, daß *inqatil* auch seine Vokalisation dem Imperfekt verdankt, aus dem es durch Weglassung der Präfixe entstand. Sieht man nun von der Schwierigkeit ab, welche die Annahme bietet, eine stets präfixlos gewesene Form hätte einer anderen die durch Antritt der Präfixe entstandene Vokallagerung entlehnt, so könnte man Brockelmann's Ansicht immerhin noch als Möglichkeit gelten lassen — solange man die VII. Form allein betrachtet, weil hier gerade der Ass. Imperativ *naqtil* ebenfalls wie das Imperfekt die Vokalfolge *a—i* zeigt und es unmöglich ist zu erweisen, ob die Vokalisation des Imperativs von *naqtil* oder von *janqatil* herrührt. Mit welcher Beweiskraft glaubt freilich B. durch eine Annahme schon eine gegenteilige Annahme widerlegen zu können?

Hätte B. aber statt des Nif'al den Steigerungs- oder Kausativstamm herangezogen, so hätte er sehen müssen, daß hier der westsemitische Imperativ *qattil*, (*h*)*aqtil* wohl mit dem Imperfekt *juqattilu* etc., nicht aber mit dem alten assyr. Imperativ *quttil* zusammenhängen und daß darum auch *inqatil* nicht aus *naqtil* sondern nur aus dem Imperfekt *janqatil* etc. hervorgegangen sein kann. Und da die Imptve *kuššid*, *šukšid* zu dem Permansivstamm *kuššud*, *šukšud* gehören, für den das Arabische und das älteste Kana'anäisch (s. weiter) *kuššid*(*a*) bieten, so gehört auch *nakšid* zum Permansivstamm *nakšud*. Man kann recht wohl der Ansicht sein, daß der Imperativ die älteste Form des Zeitwortes ist[1]), ohne darum anzunehmen,

1) Nach meinen weiteren Studien hoffe ich übrigens auch diese Frage wie jene nach der Priorität von Nomen oder Verbum für das Semitische aus

daß auch die uns überlieferten Imperativbildungen jene älteste Gestalt zeigen oder überhaupt aus jener hervorgegangen sein müssen. Angenommen, *jaqtul* sei aus Pronomen + Imperativ entstanden, so ist doch ein اُقْتُل nicht jene alte Imperativform, sondern nur erst aus *jaqtul* verständlich. دع, קַח, תֵּן, *idin* können unmöglich auf lautgesetzlichem Wege aus ودع, לְקַח, נתן, נדן erklärt werden (denn es gibt kein Lautgesetz, das nur für den Imperativ allein gilt), sondern müssen wohl oder übel aus dem fertigen Imperfekt يدع, יקח, יתן, *iddin* abgeleitet werden. Und trifft dies schon für den Imperativ des einfachen Grundstammes zu, dann darf der weit jüngere Imperativ späterer, ja reflexiver oder geradezu passiver Stämme nicht anders behandelt werden.

Ist also für den Imperativ die Ableitung aus dem Imperfekt die einzig mögliche Erklärung, dann erweist auch die Vokalisation von *inqatala* statt *naqtala* dessen Ursprung aus einer früher präfigierten Form. Wie sollte auch der Einfluß der Präfigierung des verschieden vokalisierten Imperfekts auf das Perfekt soweit eingewirkt haben, daß dieses seine Vokalisation mit der weit unbequemeren *(i)nqatala* vertauschte!

Und endlich hat Brockelmann den Hauptgrund verschwiegen, der mich zu meinem Schlusse drängt, nämlich die Tatsache, daß in den ältesten semitischen Urkunden, den assyrisch-babylonischen Keilinschriften, die Form der Vokalisation *(i)nqatal* eben wirklich mit Präfixen verbunden erscheint! Darum sage ich a. a. O. 292, 16 ff.: „Man braucht nur die beiden alten Erkenntnisse, daß das arabische Perfekt der Form nach einem ursprünglichen Imperfekt, der Vokalisation nach aber einem wirklichen Imperfekt im Babylonischen entspricht, nebeneinanderzustellen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß das arabische Perfekt einst ein Imperfekt war“.

Ist das ein Trugschluß? Und sieht Brockelmann nicht ein, daß es bei der vokalischen Entsprechung der arabischen und assyrischen Formen nur zwei Wege gibt — entweder wie arab. *inqatala* auch noch ass. *iqqatal* (aus *janqatal*) für nicht ursprünglich zu erklären, oder aber in der einen Form die Erklärung der andern zu sehen? Das hebr. Perfekt der abgeleiteten Stämme besitzt nun nicht, wie das arabische, die Kennzeichen eines früheren präfigierten Zustandes und wirklich entspricht auch seine Vokalisation (s. unten) nicht der des arab. Perfekts = assyr. Präsens, sondern der einer babyl. Suffixform. Nur einmal (הִתְקַצֵּב) entspricht seine Vokalisation der des Imperfekts, und da zeigt sich denn auch wieder in der Vorschlagssilbe *hiṯ* statt *ta* das bekannte Kennzeichen imperfektischen Ursprungs.

dem Gebiet unfruchtbarer Philosophie in jenes greifbarer wissenschaftlicher Tatsachen übertragen zu können.

Ist das Zufall?

Freilich, meine „Konstruktionen für den V. Stamm sind noch grundloser". Denn zunächst erschließe ich aus dem Partizip *mutaqattil* ein Imperfekt *i̯utaqattil*, und B. wird wohl recht haben mit der Behauptung, der Vokal des Präfixes wäre eher *a* gewesen. Ich gebe das ohne weiteres zu; aber was hat dies mit der Vokalisation des Verbalthemas zu tun, die allein Gegenstand meiner Untersuchung war? Aus dem Partizip *mutaqattil*, das ja von assyr. *muktaššidu* nicht getrennt werden darf, schließe ich, daß auch das Arabische neben dem Imperfekt *i̯ataqattalu* ein anderes mit der Verbalvokalisation *qatil* besessen hat. Und da *i̯ataqattal* gewiß dem babyl. *uqtattal* entspricht, so darf ich zur Entscheidung der auch sonst nicht mehr strittigen Frage, ob das arab. Perfekt *qattala*, *'aqtala*, *inqatala*, *taqattala* etc. oder das bab. Imperfekt *uqattal*, *uqtattal* etc. den älteren Zustand darstellen, die Tatsache mit in Rechnung stellen, daß im arabischen *i̯ataqattalu* sogar gegen die Analogie des Steigerungsstammes dessen Reflexivum im Imperfekt wirklich die Vokalisation *qatal* trägt, womit die Frage endgültig zugunsten des Babylonischen entschieden ist.

Wer nun das durch aram. *i̯etqaṭṭal*, hebr. in pausa *i̯itqaṭṭâl* (im Pi'el i. p. aber stets *ẹ*!) als gemeinsemitisch und alt erwiesene *a*-Imperfekt *i̯ataqattal* durch irgend eine Umdeutung von ass. *uqtattal* trennen will, hat dafür den Beweis zu erbringen. Trotzdem habe ich a. a. O. S. 293 auch die Möglichkeit, daß dieser „Vokalwechsel" etwa mit der neutrischen Bedeutung der *t*-Stämme etwas zu tun habe, als hinfällig erwiesen. „Denn im Aramäischen lautet auch das Perfekt der entsprechenden Form *etqaṭṭal* statt des nach *qaṭṭil* etc. zu erwartenden **etqaṭṭil*, so daß es den Anschein hätte, als ob d i e s e n e u t r i s c h e Form g e g e n die transitiven, *qaṭṭil* und *haqṭil* allein der Analogie des a k t i v e n Qal gefolgt wäre".

Dem gegenüber behauptet B. folgendes: „Aber zu dieser Erwartung (von *etqaṭṭel* statt *etqaṭṭal* nach *qaṭṭil*, *haqṭil*, *etqeṭẹl*) berechtigt ihn gar nichts. Denn das Perf. *qaṭṭal* verdankt den Vokal der 2. Silbe, der an die Stelle des im hebr. *giddal*, *limmad*, *qiddaš* etc. noch erhaltenen *a* getreten ist, der Analogie des Impf. Wenn diese sich auf das Refl. ausgebreitet hätte, so wäre das sehr verwunderlich gewesen". — Gewiß wäre mein Beweis unvollständig gewesen, wenn ich nicht a. a. O. S. 285 gezeigt hätte, daß es ungerechtfertigt ist anzunehmen, das Perfekt *qaṭṭẹl* und hebr. *qiṭṭẹl* verdanke den Vokal der zweiten Silbe dem Imperfekt, und wenn die Vorschlagssilbe von *etqᵉṭẹl* und *etqaṭṭal* nicht deutlich bezeugte, daß das aramäische Perfekt der abgeleiteten Stämme mit seinem Imperfekt ursprünglich identisch, seine Vokalisation also alt ist, und wenn ich überdies nicht noch meine Auffassung von *i̯ataqattalu* S. 294 durch die Analogie des I. Stammes der Grundform im Assyrischen gestützt hätte. Dort tritt das Präsens *iktašad* auch für das Präteritum *iktašud* ein, während das Partizip *muktašidu*

lautet, ganz wie im Westsemitischen *ịataqattil* (beachte auch *taqattulun*) durch *ịataqattal* verdrängt, im Partizip *mutaqattil* aber noch erhalten ist. Da es im Babyl. eine spezifisch neutrische Vokalisation nicht gibt, kann auch hier nicht der Einfluß einer solchen vorliegen.

„T.s Ausführungen endlich über die Vokale des hebr. Pi'el und Hif'īl haben § 124 C meiner KVG. nicht berücksichtigt, dessen Inhalt ich hier zur Bequemlichkeit des Lesers zusammenfasse. Lautgesetzlich entstanden *qiddaš* **hiqdaš* mit Wandel *a* > *i* wie in **madbar* > *midbăr* ..." Beweist denn für B. die Beziehung **madbar* > *midbăr*, daß jedes hebräische *i* vor Doppelkonsonanz aus *a* entstanden ist? Ist ja damit nicht einmal gezeigt, daß *a* in *qattal* hätte zu *i* werden müssen, wie aus dem Nomen der Form *qattal* (= arab. *qattāl*) wie גַּנָּב etc. klar hervorgeht. Hier wird wohl B. auch mit dem Dissimilationstrieb nicht auskommen, den er bescheiden nur im hebr. Imperfekt wirken läßt, da ja dies nicht wie das Perfekt zu *qiṭṭel* geworden ist. Das Perfekt wird durch einen Assimilationstrieb entschädigt, der — worüber B. gewiß sichere Nachrichten hat — aus *qiṭṭal* ein *qiṭṭel* machte. Ebenso auch im Imperfekt aus *quṭṭil* ein *qaṭṭal* zu machen, ist ihm offenbar von B. rechtzeitig untersagt worden. Dem aramäischen *qaṭṭil* hat B. den Vokal der 2. Silbe dagegen viel rascher gewährt, nach einer — auf dem ganzen semitischen Verbalgebiet sonst freilich unerhörten — Assimilation an das Imperfekt. Wie wunderbar aber müßte nach B. die Geschichte des hebr. aram. Pi'elpartizips *qiṭṭel* lauten, das, trotz aller verschiedenen Triebe und Analogien, doch in beiden Sprachen die gleiche — beileibe nicht ursprüngliche — Vokalisation aufweist.

Wie schade, daß man es nun nicht nur durch „Konstruktionen" — d. h. durch Zusammenschauen einer ganzen Gruppe von Erscheinungen, wo andere vom einzelnen zum Ganzen bisher sich nicht erheben konnten — sondern durch wirklich belegte Formen zeigen kann, daß das kana'anäische Perfekt des Intensivstamms *qiṭṭel* wie das arab. Passiv und das babylonische Permansiv = Passiv ursprünglich wirklich *quṭṭil* lautete! Denn diese Form bieten wirklich die ältesten kana'anäischen Verbformen in den aus Palästina stammenden Briefen des El Amarna-Fundes. H. J. Böhl, Die Sprache der Amarna-

1) König, ZDMG. 66, 263 will *qiṭṭel* nicht als Partizip gelten lassen, weil es die Vorsilbe *me* nicht hat, das etwa *meqaṭṭel* und *mequṭṭal* zeigen. Aber die Vorsilbe *mu* (urspr. = Indefinites Pron.) soll ja nur in den dem Imperfekt entnommenen Partizipien das unmögliche Präfix ersetzen, also *muqattilu* aber ass. *quttulu*, *šuqtulu*, قُاعِل (s. ZDMG. 64, 309) etc.

2) S. 136 Anm. 1 zeigt Brockelmann mit Recht, daß ich aus den Verben *emedu* in der Bedeutung „stehen", *saḫaru* in der Bedeutung „sich wenden" mit Unrecht geschlossen habe, im Assyrischen könne dasselbe Verbum aktiv und neutrisch sein. An den Resultaten meiner Untersuchung kann das nichts ändern.

briefe, S. 45 entnehme ich die Beispiele: *uššir* er hat geschickt; *ḫuliq* er hat zugrunde gerichtet; *dubiru* sie haben weggetrieben; *nukir* er hat feindlich gemacht; *puḫir* er hat zusammengebracht; *šurib* er hat hineingeführt; *turriṣu* sie haben gerichtet; *nudini* er hat mich geworfen, etc.

Wenn also das kana'an. *qiṭṭel* < *quttil* mit dem arab. *quttila* lautlich völlig übereinstimmt und das passive hebr. u. aram. Partizip *qiṭṭel* das mit dem bab. *quttulu* selbst in der speziellen Bedeutung eines Adjektivs zur Bezeichnung von Körperfehlern zusammentrifft, auch für die hebr. Suffixform *qiṭṭel* = *quṭṭil* jene ursprünglich passive Bedeutung nachweist, darf man es da noch mit dem ursprünglichen Imperfekt *qattala* zusammenstellen und dieser erweislich falschen Gleichung zuliebe Lautgesetze wie Assimilations- und Dissimilationstriebe beliebig erfinden?

Da nun nach dem Gesagten hebr. *qiṭṭel* ass. *quttul* entsprechen muß, muß man auch hebr. *niqṭal* (*naqṭal*) aus älterem *naqṭil* (vgl. *quṭṭil* statt ass. *quttul*) erklären, für welche Form ich ja ZDMG. 64, 305 an נִגָּם etc. erinnert habe. Welche von den a. a. O. im übrigen angeführten Erklärungsmöglichkeiten zutrifft, weiß ich nicht. Vielleicht weiß B. hier mehr. Die Entsprechung selbst ist sicher.

Damit glaube ich Brockelmann's Kritik meiner Verbaltheorie als übereilt und ungerecht erwiesen zu haben. Lange genug habe ich mit dieser leider unvermeidlichen Erwiderung gezögert, weil es mir wenig Spaß bereitet, mich herumzuschlagen. Jetzt aber muß es sein, da ich freie Hand bekommen will für neue „Konstruktionen“ auch auf anderen Gebieten der semitischen Grammatik. Vielleicht wird es mir möglich sein zu zeigen, daß man auch hier klarer sehen kann, wenn man es wagt, statt an einzelnen Erscheinungen herumzudeuten, die Dinge in ihrem Zusammenhang zu betrachten.

Auf Herrn Prof. König's im ganzen wohlmeinende Kritik ZDMG. 66, 261 ff. nochmals zu erwidern, unterlasse ich. Einzelne der oben angeführten Argumente gelten übrigens auch gegen ihn.

---

# Beiträge zur Flora Sanscritica.

Von

**Richard Schmidt.**

## IV. Arekanuß und Betelpfeffer.

Über das Betelkauen (*romantha*) und was damit zusammenhängt besitzen wir außer den einschlägigen Artikeln bei Dymock (Pharmacographia Indica III, 183 und 522) und Watt (*Dictionary of the Economic Products of India* I, 291 und VI, pt. I, 247 und *The Commercial Products of India* p. 83 und 891), denen noch Dutt's Bemerkungen in seiner Materia medica p. 244 und 249 hinzuzufügen wären, zwei Spezialabhandlungen: nämlich die *Dissertatio inavgvralis medica de Arecca Indorvm qvam ... svbmittit A. D. ... 1739 avctor Andreas Jacobvs* Kirsten ... Altorfii Noric. und L. Lewin's Buch *Ueber Areca catechu, Chavica betle und das Betelkauen* Stuttgart 1889. Die letztere Arbeit kann als erschöpfend bezeichnet werden, wenn auch naturgemäß die sprachliche Seite darin zu kurz kommt. Das möchte ich hier für das Sanskrit nachholen, unter Vorausschickung einiger Bemerkungen allgemeiner Natur.

Das Betelkauen ist eine alte Sitte im Orient, speziell in Indien, wo der Brauch, eine Betelprieme (*tāmbūlaviṭikā*, *parṇaviṭikā*) zu reichen, noch weit beliebter und — vor allem — bedeutungsvoller war resp. noch heute ist, als bei uns das Anbieten der Tabaksdose oder der Zigarrentasche. In Burma besagt ein Sprichwort, daß niemand ordentlich burmesisch sprechen kann, bevor er Betel kauen gelernt hat! Die Khasia rechnen nicht nach Kilometern, sondern nach dem Verbrauche der Betelpriemen; und diese dient nicht nur allenthalben als ein Symbol der Höflichkeit und Freundschaft, sie bekräftigt auch Friedensschlüsse und Ehebündnisse: bei den Dhinnals in Bengalen vertritt der Austausch eines Betelblattes unser Wechseln der Ringe vor dem Altare. Umgekehrt bedeutet das Zerreißen eines solchen Ehescheidung (z. B. in Arakan). Daß gelegentlich in die Betelprieme Liebeszauber hineinpraktiziert werden, ja mit einer solchen wohl auch Gift gereicht wird, kann nicht weiter wundernehmen; Rumphius warnt jedenfalls vor dem unbedachten Annehmen einer sonst so harmlosen Gabe. Endlich mag erwähnt sein, daß bei großen Festivitäten das Herumreichen des

Betels das höfliche Zeichen zum Aufbruch ist: *bira-denā*, die Verabschiedung! Die Fürsten haben eigene Beteldiener und -dienerinnen (*tāmbūlakaraṅkavāha*, *°vāhinī*, **tāmbūlada*, *°dāyaka*, *°dāyin*, *°dāyinī*, *tāmbūlavāhaka*, *tāmbūlavāhinī*, **tāmbūlin*, **vāgguli(ka)*; das betreffende Amt heißt *tāmbūlādhikāra*); die Behälter (*tāmbūlakaraṅka*, **tāmbūlapeṭikā*, **pūgapātra*, **pharuvaka*, *sthagikā*, **sthagī*) für die so beliebten Priemen stehen an Kostbarkeit den Tabatièren bei uns zu Lande nicht nach — und so haben wir summa summarum eine Sitte, die selbst unseren leidenschaftlichsten Rauchern und sonstigen Tabakskonsumenten einige Bewunderung einflößen muß, besonders wenn sie bei Lewin lesen, daß sich das Betelkauen über ein Gebiet von mehr denn acht Millionen Quadratkilometern erstreckt! Die alten und neuen Reisebeschreibungen gedenken denn auch allermeistens des Betels; ich nenne nur al-Masʿūdī, Marco Polo, Ibn Baṭūṭa, Garcias ab Horto, Linschoten, Ramusio. Auch Abbildungen sind ziemlich früh den Europäern vermittelt worden: von der Arekapalme durch Garcias ab Horto, vom Betelpfeffer durch Rhede tot Drakestein im Hortus Malabaricus.

Den einen Bestandteil des Betelsbissens liefert nun die unter dem Namen Arekapalme bei uns bekannte

**Areca catechu L.**

mit ihren Nüssen, die, zu orangefarbenen Büscheln vereint, einen wirkungsvollen Kontrast zu dem Smaragdgrün der wallenden Blattkrone auf säulenartig glattem Stamme bilden. „It is the most beautiful palm we have in India“, sagt Roxburgh, Flora indica III, 616. Als Ersatz kommen noch die Früchte von Areca triandra R. in Betracht, soweit es sich um die Angaben in der Sanskritliteratur handelt. Der im *pw* vorkommende Name Areca faufel [Gaertn.] ist nur ein Synonym zu A. catechu. (Vgl. Hooker VI, 405.)

Die Bezeichnungen für die Pflanze sind: **akoṭa* m., **kaṭhinā*, *kapītana* m., **karamaṭṭa* m., **kāṇḍakāra* m., *kāmina* m. [A. triandra], **kāmīla* m. [desgl.], **kāśūkāra* m., **kramu* m., *kramuka* m., **kramukī*, *khapura* *m., *guvāka* m., **gūvaka* m., **gṛhāśrayā*, **gopadala* m., **ghoṇṭā*, **cāmarapuṣpa* m., *cikkaṇa* *m., **chaṭāphala* m., **tantusāra* m., **tṛṇavṛkṣa* m., **dīrghapādapa* m., **dṛḍhavalka* m., *pūga* m., *pūgīlatā*, **bimbu* m., **munipūga* m. [A. triandra], *rājatāla* *m., *rājatālī*, **rāmapūga* m. [A. triandra], **lakṣmīpati* m., **valkataru* m., **vṛṣaparvan* m., **śṛṅgārin* m., **śaubha* m., **surañjana* m.

Die Betelnuß führt folgende Namen: *udvega* *n., **uṣṇaka* m., **kanduka* m., *kṛmika* *n., *kembuka* n. [der Kern], **kramukaphala* n., *ghoṇṭāphala* n., **cikkaṇa* n., **cikkaṇā*, **cikkaṇī*, **cikkā*, **jhali* f., **jhūni* f., **jhoḍa* m., **parkaṭi*, **picchā*, *pūga* n., **°phala* n., *pūgīphala* n., **mukhabhūṣaṇa* n., *ślakṣṇaka* *n. — Die Schale der Nuß heißt **kholaka* m.

Man findet die Arekapalme kultiviert an den tropischen Küstenstrichen Indiens. In Südindien, an der Malabarküste, in Burma und wo sonst besonders günstige Bedingungen bezüglich des Klimas und des Bodens vorliegen, baut man sie im Großen an, zusammen mit der Kokospalme, dem Mango und anderen spezifisch indischen Nutzbäumen. Auch Ost- und Nord-Bengalen sowie Assam zeigen sehr umfangreiche Areka-Kulturen. In Bengalen pflegt man zunächst zum Schutze gegen die Sonnenglut und gegen Stürme Pflanzungen von Erythrina indica anzulegen, was zugleich den Boden verbessert. Nach zwei bis sechs Jahren werden die zwei- bis vierjährigen Palmensämlinge, die in besonderen Saatkästen herangezogen worden sind, dorthin verpflanzt, wo sie mit zehn bis zwölf Jahren zu tragen anfangen. Die Erythrina-Pflanzung wird nach Bedarf abgeholzt. Eine Areka-Palme gibt im Durchschnitt zwei Fruchtstände zu 2—300, in besonders günstigen Fällen 400 Nüssen. Wie sich erwarten läßt, gibt es bei diesen Früchten, die ja doch ein Kulturprodukt sind, eine Menge Varietäten, und künstliche, z. T. betrügerische Manipulationen kommen noch dazu. „The varieties", sagt Dymock III, 532, „. . . may be classed as natural and artificial: the first class includes the different varieties of ripe betel-nut produced by cultivation which have not undergone any preparation; the second class, all nuts, ripe or unripe, which have been treated by boiling or other processes before being offered for sale". Schon die Lage, in der die Frucht gereift ist, macht einen großen Unterschied in der Qualität: man schätzt die aus warmen, tiefen Lagen stammende Nuß viel mehr als die in größerer Entfernung vom Meere und in irgend erheblicher Höhe gewachsene. Bereits Rumphius kannte Varietäten der Arekanuß, und Martius, Historia naturalis Palmarum, Vol. IX, p. 169 nennt eine Areca oxycarpa, elliptica, sphaerocarpa, gonocarpa, ceratocarpa und oocarpa. Dazu kommen noch zahlreiche Spielarten, die nach der Größe, der Beschaffenheit etc. unterschieden werden, und nicht zu vergessen die Surrogate, die natürlich bei einem so beliebten Genußmittel nicht fehlen dürfen, wenn schon ihre Verwendung nicht immer einen Betrug bedeutet, sondern auch bisweilen der Armut oder Verlegenheit der Konsumenten zuzuschreiben ist. So genießen ärmere Leute die Nüsse von Areca Dicksonii, A. nagensis, A. laxa nach Lewin p. 23.

Eine besondere Sorte von Betelnüssen muß hier noch erwähnt werden, nämlich die giftigen, die selbst im getrockneten Zustande ihre gefährlichen Eigenschaften beibehalten. Die Bäume, auf denen sie wachsen, unterscheiden sich in nichts von den andern, „so that not unfrequently accidents happen from their nuts becoming mixed with the produce of the plantation before their presence has been detected" (Dymock III, 525). Diese giftige Wirkung besteht in einem würgenden Gefühle und Schwindelanfällen, ähnlich den Begleiterscheinungen des noch ungewohnten Tabakgenusses, wie es

bereits Rumphius ganz richtig ausgedrückt hat[1]). Übrigens haben auch die frischen Nüsse eine ähnliche Wirkung, weshalb man vielfach gekochte vorzieht: Hitze behebt die nachteiligen Eigenschaften. In der Hauptsache finden die Nüsse — genauer: der Kern der Areka-Früchte[2]) — Verwendung bei der Anfertigung der Betelprieme; doch kennt die altindische Pharmakologie auch noch andere Wege, sie sich nutzbar zu machen. So gelten die unreifen Früchte als laxierend und windtreibend; die reifen verordnet man bei Urinbeschwerden, und der *Bhāvaprakāśa* kennt Aphrodisiaca, zu deren Herstellung unter anderen Ingredienzien auch Betelnuß gehört. Wenn man aber sehen muß, daß dazu auch Datura-Samen und Hanfblätter genommen werden, so läßt sich einsehen, daß in der Hauptsache diesen letzteren die erhoffte Wirkung zuzuschreiben ist. *Rativallabhapūgapāka* und *Kāmeśvaramodaka* sind die verheißungsvollen Namen dieser Produkte einer entgleisten Heilkunst, die sich bei den eigentlichen Erotikern erst recht breit macht. (Vgl. meine *Beiträge zur indischen Erotik*, I. Aufl., unter Betel und Areka-Nuß.)

Der zweite, wichtige Bestandteil der Betelprieme ist das Blatt von Piper betle L. oder, wie man die Pflanze jetzt nennt,

### **Chavica betle** Miq.

Dieser „Betelpfeffer" ist eine 20—30 Jahre ausdauernde, allerdings schon viel früher nicht mehr nutzbare Kletterpflanze (daher im Englischen Betel-vine) aus der Familie der Piperaceae. Die beste Abbildung von ihr findet sich im Hortus Malabaricus VII, Tab. XV, bei Lewin auf Tafel II wiedergegeben; ferner bei Ramusio, Delle Navigationi e Viaggi, Venedig 1613, I, p. 338; bei Kirsten; Wight, Icones t. 2926; im Botanical Magazine, 3132. Der Name *betle* stammt nach dem Hobson-Jobson aus dem Malayischen *vettila* = *veru-ila*, d. h. einfaches, bloßes Blatt, woraus die Portugiesen *betre* oder *betle* gemacht haben. Es ist eben für die leidenschaftlichen Betelkauer so zu sagen das Blatt *κατ' ἐξοχήν*!

Die Pflanze, die nur ihrer Blätter wegen kultiviert wird, wächst in den heißeren Teilen Indiens und Ceylons und erfordert peinlichste Gewissenhaftigkeit in ihrer Pflege. So ertragreich eine Betelpflanzung sein kann, indem in Tonkin z. B. ein Ar 80—100 Fr. jährlich abwirft, so kann sie doch auch leicht den Ruin ihres Besitzers herbeiführen, wenn dieser nicht unablässig darauf bedacht

1) „Plurimae etiam recentes sunt nuces, quae qualitatem hanc habent, quod manducantes inebrient, ac vertiginosos reddunt uti Tabacum illos afficit, qui ipsi non sunt adsueti; idem quoque praestant vetustiores *Pinangae* nuces, quae novitianos adeo pectore oppressos et anxios reddunt, ut strangulari videantur. Quae proprie *Pinanga-mabok* seu *Pinanga inebrians* vocatur".

2) Die Frucht ist bis Hühnerei groß bei 4—5 cm Durchmesser; der Kern ist durchschnittlich 2—3 cm lang, bräunlich-grau und braungefleckt, von verschiedener Gestalt: kugelförmig, kugelig oder eichelartig zugespitzt. Abbildungen bei Lewin, Tafel 2. Als Durchschnittsgewicht fand dieser bei 120 Nüssen 3,2 g.

ist, Schädigungen durch Insektenfraß, übermäßigen Sonnenbrand und Stürme rechtzeitig und wirksam zu begegnen; und so müssen denn nach Buchanan in Koimbatore zur Bewirtschaftung eines Areals von etwa 60 Ar nicht weniger als 32 Mann beständig in Tätigkeit sein. Es läßt sich danach verstehen, wenn es in Indien eine eigene Kaste von Betelbauern gibt, die als unerreichte Spezialisten in ihrem Fache von ihrer Unentbehrlichkeit so sehr überzeugt sind, daß sie es für unter ihrer Würde halten, die Erzeugnisse ihrer Plantagen selber zu Markte zu bringen!

Ähnlich wie bei der Areka-Palme behandelt man auch die jungen Betelsenker als Zwischenpflanzung. Man legt auf geeignetem, d. h. fettem, tonhaltigem und feuchtem Boden Gräben an, die die einzelnen Beete voneinander trennen und deren Bewässerung ermöglichen. Man pflanzt dann zunächst schnellwachsende Gewächse wie Aeschynomene grandiflora oder Guilandina moringa, die den später zu pflanzenden Betelstecklingen als Stützen beim Ranken resp. Klettern dienen sollen. Eine Hecke von Euphorbia Tirucalli umgibt die Anlage, die nun fleißig begossen und von Unkraut gesäubert werden muß. Man benutzt wohl auch sehr lange Pfähle als Stützen, oder baut eine Einfriedigung aus Bambus mit einem Schutzdach aus Strohmatten darüber; so besonders in nördlicheren Gegenden wie Burma oder Bengalen. Nach etwa zwei Jahren beginnt die Ernte, wobei man die ganz großen Blätter ebenso gering achtet wie die am Boden oder unmittelbar am Stamme gewachsenen. Sie müssen bald nachdem sie gepflückt worden sind, verbraucht werden; länger als drei Tage lassen sie sich nicht erhalten, und gar einen längeren Transport vertragen sie nicht, weshalb auch die nach Europa gebrachten Blätter keine Spur von Aroma aufweisen.

Wie Prometheus das Feuer von den Unsterblichen stahl, so soll auch die Betelpflanze ihr Vorkommen auf Erden einem Diebstahle verdanken, den Arjuna im Himmel beging. Jedenfalls ist sie in Indien hochangesehen, und alle möglichen vortrefflichen Eigenschaften werden ihr zugeschrieben, die sie so zu sagen zu einem Universalheilmittel erhoben haben. Nach Dutt p. 245 ist das Blatt „aromatic, carminative, stimulant and astringent. It sweetens the breath, improves the voice and removes all foulness from the mouth. According to other writers[1]) it acts as an aphrodisiac. Medicinally it is said to be useful in diseases supposed to be caused by deranged phlegm and its juice is much used as an adjunct to pills administered in these diseases; that is, the pills are rubbed into an emulsion of the betle-leaf and licked up. Being always at hand, *pân* leaves are used as a domestic remedy in various ways. The stalk of the leaf smeared with oil is introduced into the rectum in the constipation and tympanitis of children, with the object of inducing the bowels to act. The leaves are

1) Dutt zitiert eben Suśruta.

applied to the temples in headache for relieving pain, to painful and swollen glands for promoting absorption, and to the mammary glands with the object of checking the secretion of milk. *Pán* leaves are used as a remedy dressing for foul ulcers which seem to improve under them".

Die Sanskritnamen für die Betelpflanze sind: **abhiṣṭā, amlasāra, *ahivallī, *āmodajananī, *kāmajananī, *kāmadā, tāmbūla* n., **tāmbūlavallikā, °vallī, tāmbūlī, *tīkṣṇamañjarī, *dānavapriyā, *dāhadā, *devābhiṣṭā, *dvaiṣaṇīyā, *nāga* m., **nāgadeṇṭikā, *nāgaparṇī, nāgalatā, °vallarī, °valli* f., **°vallikā, °vallī, nāginī, *parṇalatā, *parṇilatā, phaṇilatā, °vallī, phaṇivīrudh* f., **bhakṣapattrī, *bhujagalatā, *bhujaṃgalatā, *saptaśirā, *sarpalatā, *sarpavallī, *sirāparṇa* m., **strīrañjana* n.

Das Blatt von Piper betle, das möglicherweise den Griechen unter dem Namen μαλάβαθρον [auch φύλλον Ἰνδικόν oder schlechtweg φύλλον] bekannt war, heißt *tāmbūla* n., *°pattra* n., *tāmbūlīdala* n., **tvakpattrī, *°parṇī, parṇa* n., **mukhabhūṣaṇa* n. („Betel" im pw; vielleicht die ganze Prieme gemeint, da das Wort „Mundzierde" bedeutet).

Besondere Sorten scheinen die Namen **amlaruhā, *amlavāṭikā* und **guhāgarī* zu bezeichnen, während *mattavāraṇa* n. "die gestampfte Nuß bedeutet.

Auch die Betelverkäufer haben ihre eigenen Benennungen: *tāmbūlika, tāmbūlin* und **parṇakāra.*

Endlich sei noch des Wortes *avela* gedacht, welches Samayamātṛkā VII, 28 steht und im pw in der Form *avelā* erscheint mit der Bedeutung „gekauter Betel". J. J. Meyer übersetzt die Stelle

*ityādibhiḥ stutipadaiḥ kuṭṭanyā viṭamaṇḍale*
*svīkṛte bhūr abhūt kṣipraṃ tāmbūlāvelapāṭalā*

richtig mit: „Als sich die Kupplerin mit solchen und ähnlichen Preiseswerten den Kreis der Hurenschranzen zu eigen gemacht hatte, ward der Boden schnell rot von ausgespucktem Betelspeichel". Das ist keineswegs eine dichterische Übertreibung. Die überreichliche Speichelabsonderung ist eine der augenscheinlichsten Wirkungen des Betelgenusses; der Speichel nimmt je nach der Beifügung des Kalkes eine gelb- bis blutrote Färbung an, so daß manche Reisende an wirkliches Blutspeien gedacht haben[1]). Nach Mantegazza sind die vom Ausspeien herrührenden roten Flecken ein Charakteristikum Indiens; „man findet sie allenthalben, in Bombay so gut wie in Bangkok, auf den Trottoirs der Straßen, den Marmorstufen der

---

1) Lewin p. 65. Hier steht auch eine „poetische" Schilderung von J. Bontius aus seiner Historia naturalis et medica Indiae orientalis:

Quis foliis credat commixta calce tenellis
Cum fructu hoc Indos vesci, unde ore cruento
Purpureum ejiciunt succum, tum dentibus atris
Horrendum arringunt, et dentibus ore minantur?

Regierungspaläste, in öffentlichen Gärten, auf den Fußböden der Wohnungen usw.“ Dieses widerliche Gespucke hat aber einmal wenigstens auch einen guten Zweck gehabt: Daṇḍin erzählt in seinem Daśakumāracaritam, daß Apahāravarman seiner Auserkorenen dadurch seine Liebe andeutet, daß er mit seinem vom Betelkauen geröteten Speichel an die Wand ihres Schlafgemachs heimlich das Bild eines Cakravāka-Pärchens hinspuckt!! Über die damit bekundete Virtuosität möge man J. J. Meyer's köstliche Anmerkung auf p. 240 seiner trefflichen Übersetzung nachlesen.

Was die sonstigen tatsächlichen oder angeblichen Wirkungen des Betels angeht, so gibt darüber am besten folgende Strophe Auskunft:

*tāmbūlaṃ kaṭu tiktam uṣṇamadhuraṃ kṣāraṃ kaṣāyānvitaṃ*
*vātaghnaṃ kaphanāśanaṃ kṛmiharaṃ durgandhanirnāśanam |*
*vaktrasyābharaṇaṃ viśuddhikaraṇaṃ kāmāgnisaṃdīpanaṃ*
*tāmbūlasya sakhe trayodaśa guṇāḥ svarge 'pi te durlabhāḥ ||*

„Der Betel ist scharf, bitter, hitzend, süß, salzig und zusammenziehend, entfernt den Wind, vertreibt den Schleim, führt die Würmer ab, benimmt den üblen Geruch (aus dem Munde), ist eine Zierde des Mundes, reinigt und entzündet das Liebesfeuer: diese dreizehn Vorzüge des Betels sind, o Freund, sogar im Himmel schwer anzutreffen“. (I. Spr. 2536.)

Im Übrigen ergeht es dem Anfänger mit dem Betelkauen nicht viel besser als dem, der die erste Zigarre raucht: es überwiegt zunächst das Unbehagen, und zwar hat man im Munde ein fast unerträgliches Gefühl brennender Schärfe und im Schlunde das der Adstriktion, wozu der schon erwähnte Speichelfluß tritt. Letzterer, sowie die Rötung des Speichels und schließlich auch des Zahnfleisches ist allein der Arekanuß zuzuschreiben, während die Ursache für das Schwarzwerden der Zähne nicht mit Sicherheit festzustellen ist. Als eine der angenehmsten Wirkungen des Betelkauens ist die Parfümierung des Mundes und Atems zu nennen; man kennt sie aus der Literatur seit alter Zeit, wenn es auch damit nicht ganz so wunderbar bestellt ist, wie Raius [Ray], Historia plantarum, tom. II, App. p. 1913, es ausdrückt, dem zufolge das ganze Zimmer damit erfüllt wird! Auf das Nervensystem hat das Betelkauen denselben leicht narkotisch stimulierenden Einfluß wie der Genuß des Tabaks; und an die Wirkung der Kola-Nuß erinnert die Tatsache, daß das Hunger- und Durstgefühl damit gestillt werden kann. Man vergleiche jetzt außer Lewin auch noch Hartwig, Die menschlichen Genußmittel, Leipzig 1911, S. 524 ff.

---

# Mose, der Medizinmann.

Von

**Ed. König.**

In der neueren Zeit ist mehrmals — auch in dieser Zeitschrift (1912, 773 f.) — von Mose „dem Medizinmann" gesprochen und an Kittel's Geschichte des Volkes Israel getadelt worden, daß darin „nicht der Versuch gemacht werde, aus dem Milieu der Sagen und Mythen, welche sich an das Leben und Wirken Moses angeschlossen haben und uns den Leviten Mose als Zauberer, Medizinmann, Orakelerteiler und Volksheros zeichnen, ein komplexes Bild von Mose, dem Begründer der israelitischen Religion zu schaffen. Der Mose Kittel's bleibe ein Schemen, es fehle ihm die natürliche Umgebung der Wüste". Da muß es als zeitgemäß erscheinen, Mose, den Medizinmann, etwas genauer ins Auge zu fassen und die Bedeutung zu untersuchen, die den eventuell davon handelnden Quellenaussagen beizulegen ist.

1. Mit den Teilen der hebräischen Überlieferung, in denen der und jener neuerdings Mose als „Medizinmann, der allerlei Krankheiten anhexen kann" (a. a. O., S. 774) findet, sind natürlich die Abschnitte gemeint, die erzählen, daß Mose seine Hand aussätzig und wieder gesund machen konnte (Ex. 4, 6 f.) oder das Volk der Ägypter mit Pest und andern Krankheiten zu belegen vermochte (9, 3—11 etc.) etc. Aber erstens haben wir, weil die sogenannten Plagen Ägyptens meistens mit Unglücksschlägen, von denen auch sonst das Nilland heimgesucht zu werden pflegt, übereinstimmen, das Recht zu dem kritischen Urteil, daß die meisten dieser Plagen auf Verallgemeinerung einer oder mehrerer Katastrophen beruhen, durch welche der Ägypter zur Entlassung des geknechteten Israel gezwungen wurde. Doch zweitens wenn auch die oben aus Ex. 4, 6 f. und 9, 3—11 etc. angeführten Taten wirklich von Mose geleistet worden sind, so ist es keineswegs im Sinne der Quellen, Mose deshalb einen „Medizinmann" zu nennen. Diesen Quellenaussagen wird man nur gerecht, wenn diese Leistungen Moses auf seine Verbindung mit dem lebendigen Gotte zurückgeführt werden. Diese Quellennachrichten, die von Vertretern der prophetischen Religion Israels herstammen, sehen auch Zauberei nur in solchen außergewöhnlichen Leistungen, die durch menschlich ausgesonnene Mittel

und nicht durch die Gemeinschaft mit dem Gotte der wahren Religion des A. T. vollbracht sind[1]). Im Sinne der hebräischen Quellen ist also Mose kein „Medizinmann" oder Diener der schwarzen Magie gewesen, wie sie neuestens z. B. von N. Söderblom klar charakterisiert worden sind[2]), und wer dem Urteile jener Quellen widersprechen will, muß von dem Standpunkte ausgehen, daß die von der legitimen Religion des A. T. verkündete Gottheit nicht existieren könne. Damit überschritte man aber die Kompetenz der historischen Kritik.

2. Ein „Zauberer, Medizinmann usw." braucht ferner Mose auch nicht zu sein, wenn dem von ihm gezeichneten Bilde auch n i c h t „die natürliche Umgebung der Wüste fehlt". Oder muß denn die Wüstenumgebung unbedingt das geistige Wesen und die kulturgeschichtliche Stellung eines Mannes bestimmen? Allerdings kann ich nicht den Einfluß auf die Entstehung des Monotheismus anerkennen, der von Renan und anderen dem Wüstenaufenthalt zugeschrieben wurde[3]). Aber ebenso falsch wäre es, wenn man Beduinen nur die Religionsstufe der Primitiven zuschreiben wollte, der doch die „Medizinmänner" in Wirklichkeit angehören. Außerdem waren die von Mose befreiten Israeliten in Wahrheit keine Beduinen, sondern Halbnomaden, wie seit einigen Jahren von verschiedenen Gelehrten immer genauer nachgewiesen worden ist[4]). Übrigens hatte Mose seine allgemeine geistige Art bei seinem Aufenthalt im Kulturlande Ägypten gewonnen, und endlich wurde seine speziellste Stellung in der Geistesgeschichte durch seine religiöse Besonderheit bedingt. Also auch der aus den Quellen zu schöpfenden zeitgeschichtlichen Situation, aus der Mose hervortrat, entspricht es nicht, wenn man in diesen Quellen sich Mose als „Zauberer, Medizinmann usw." wiederspiegeln sieht.

3. Selbst wenn die oder jene Partie des altisraelitischen Schrifttums Mose als einen Medizinmann darstellen wollte, so müßte darin nicht ein Zug vom richtigen Bilde der Persönlichkeit Moses gefunden werden. Oder müssen denn solche Teile der literarischen Überlieferung, die einen Helden auf ein tiefes Niveau stellen, die ältesten und echtesten sein? Können nicht auch spätere Generationen sich in der Auffassung einer Persönlichkeit eine Herabdrückung ihres Niveau haben zuschulden kommen lassen? Für die Wahrscheinlichkeit d i e s e s Ganges der Dinge gibt es gerade bei Mose Belege. Eine spätere Veräußerlichung der von ihm verkündeten Gesetzesprinzipien wird ja mit Recht jetzt von

---

1) So ist der Begriff „Zauberei" im Sinne des A. T. festgestellt worden in meiner „Geschichte der alttestl. Rel. kritisch dargestellt" (1912), 37 f.

2) In der trefflichen 4. Aufl. von C. P. Tieles Kompendium der Religionsgeschichte (1912), S. 45 ff.

3) Vgl. die Diskussion in meiner Geschichte etc., S. 93—95.

4) B. D. Eerdmans u. a. m. in meiner Geschichte, S. 104 f.; Kittel I, S. 404; Greßmann, Mose und seine Zeit (1913), S. 394.

allen wissenschaftlichen Quellenforschern angenommen Eine Vergröberung der Vorstellungen von seinem Verhältnis zur Gottheit liegt doch ferner in der Erzählung von dem auf seinem Antlitz lagernden Glanze des göttlichen Lichtes, weshalb er sein Gesicht mit einer Decke verhüllt habe (Ex. 34, 29 ff.). Eine Übertragung der Wirksamkeit Jesajas in das physische Gebiet liegt ja auch darin, daß ihm medizinische Ratschläge zugeschrieben werden (2 Kön. 20, 7). Also wenn in einem Teile der Erzählungen über Mose ihm eine positive Beziehung zur Magie zugeschrieben wäre, so könnte darin eine veräußerlichende Auffassung seiner Wirksamkeit sich ausprägen. Darin brauchte nicht seine eigentliche Stellung in der Kulturgeschichte angegeben zu sein. Dies wäre ja auch noch aus einem anderen Gesichtspunkte unwahrscheinlich. Denn wenn er nicht von vornherein die Stellung in der Religionsgeschichte Israels eingenommen hätte, die ihm jetzt in den — nach der Literarkritik ältesten — Quellen angewiesen wird, wann und von wem denn wäre die dann anzunehmende spätere Hinaufschraubung der Leistung Moses ausgeführt worden? Etwa von den wahren Propheten Israels? Sie haben ihm nur soviel von Grundlegung des religiösen Lebens ihrer Nation zugeschrieben, als nötig war, um ihre reformierende Tätigkeit daran anzuknüpfen (erörtert in meiner Geschichte etc., S. 307 ff.).

4. Demnach kann in dem von Mose nach den Quellen zu zeichnenden Bilde nicht der Zug vom „Medizinmann" sich finden. Dieser kann im geschichtlichen Bilde Moses einerseits ebensowenig eine Rolle spielen, als andererseits in diesem Bilde der Zug von Mose als dem Vermittler der Grundgesetzgebung Israels fehlen darf. Dies ist aber hier zum Schlusse noch kurz zu berühren, weil in jenen Bemerkungen gegen Kittel auch gesagt ist: „Wie wäre für Mose, den Schlangenbeschwörer, den Aufrichter des Schlangenidols, den Inhaber des Wunderstabes, den Medizinmann, der allerlei Krankheiten anhexen kann, und dgl. ein Verbot wie das passend: „„Führe den Namen deines Gottes Jahve nicht für Nichtiges im Munde!""? Beim Aufwerfen dieser Frage ist ja erstens auch schon wieder als bewiesen vorausgesetzt, daß Mose nach den Quellennachrichten ein Medizinmann sein solle, der bei der Ausübung seiner Zauberei den Namen seines Gottes für Nichtiges im Munde führe, und w e n n Mose ein Zauberer usw. gewesen wäre, so hätte er in der Anrufung des Namens Jahves zum Zwecke der Vollbringung von Wundern keine Entweihung dieses Gottesnamens gefunden, also nicht d a r a u f jenes Verbot bezogen, mithin es doch geben können. Mit der Sicherheit jener nach dem Obigen mehr als fragwürdigen Voraussetzung schwindet aber zweitens auch die Grundlage für die Behauptung, daß das dritte Prinzip des Dekalogs „Du sollst den Namen Jahves, deines Gottes, nicht mit Falschheit[1])

---

1) *laššāw* gemäß (d. h. mit) innerer Unwahrhaftigkeit = ohne wahren Grund (vgl. die Parallelen in meinem Hbr. Wörterbuch, S. 486 a).

aussprechen" mit dem eigenen Verhalten Moses selbst unvereinbar sei, und folglich der dritte Grundsatz des Dekalogs nicht aus Moses Zeit stammen könne.

Ebensowenig, wie dieser Einwand gegen die Möglichkeit des mosaischen Alters des Dekalogs, halten aber auch die anderen Argumente Stand, die dagegen in ZDMG. 1912, S. 774 erhoben und hauptsächlich von dem Umstand, daß im Dekalog Gottesbilder verboten und nur die Feier des Sabbats eingeschärft ist, hergenommen sind.

Denn daß die Bildlosigkeit des Jahvekultus in der großen Epoche, wo die Grundpfeiler des Religions- und Staatswesens Israels eingesenkt worden sind, als eines der grundlegenden Prinzipien hingestellt worden ist, läßt sich durch mehrere Reihen von positiven und negativen Gründen als sicher erweisen. Denn z. B. wird ja dies allseitig als Tatsache anerkannt, daß im Zentralheiligtum Jahves zu Silo und zu Jerusalem kein Gottesbild gebraucht wurde, und Hosea, der die Gottesbilder ausdrücklich bekämpfte, kann nicht zugleich Gesetzgeber und Richter in derselben Person gewesen sein [1]). Was ferner jenen Hinweis auf die alleinige Erwähnung des Sabbats und die anderen Einwände anlangt, so ist folgendes zu sagen: a) Obgleich der Sabbat auch später von Deuterojesaja und Hesekiel an betont wurde, so würde er doch in späterer Zeit, wo die Festgesetzgebung reicher ausgestaltet und jeder Teil derselben eingeschärft wurde, noch weniger wahrscheinlich als die einzige Festzeit erwähnt worden sein. b) Daß die Parallelisierung „der Gebote gegen (sic) Jahve mit den Geboten gegen den Nächsten und die Ineinssetzung beider Gruppen erst das Werk der großen Propheten Israels" gewesen sei, dies schwebt in der Luft. Denn aus den Quellen läßt es sich nicht positiv erweisen, und umgedreht ist es sehr wahrscheinlich, daß unter den Prizipien der Jahvereligion von vornherein neben den großen Grundsätzen der Religiosität oder Pietät auch die grundlegendsten Sätze der Moralität gestanden haben. c) In den prophetischen Reden wird für das Recht gegenüber Witwen, Waisen, Armen usw. gekämpft, aber nicht um solche Grundforderungen, wie Schutz des Lebens, des Eigentums usw., die im Dekalog stehen. d) Später wurden die alten Gesetze detailliert und auch vergeistigt, aber nicht vereinfacht. Also ist auch deshalb der spätere Ursprung des Dekalogs nicht anzunehmen. Ungleich wahrscheinlicher ist das, was in den literarischen Quellen vorliegt, daß die zehn Prinzipien bei der religiös-politischen Konstituierung Israels als die Wurzeln eingesenkt worden sind, aus denen dann die größeren Gesetzeskorpora als Erweiterungen erwachsen sind [2]).

1) Eine allseitige Diskussion dieser Streitfrage findet man in meiner Geschichte etc., S. 200—222.

2) So wird die Sachlage, außer von allen, die schon in meiner Geschichte, S. 148 genannt sind, auch von Kittel I, 241 etc., von Greßmann, Mose und

Auch nach allen kritischen Forschungen der neueren Zeit muß Mose der Heros bleiben, der bei der religiösen und staatlichen Grundgestaltung des israelitischen Volkes der Sprecher des Geistes gewesen ist, welcher der Geschichte dieses Volkes eine besondere Aufgabe in der Kulturentwicklung des Menschengeschlechts zuerteilt hat. Mit diesem Urteile wird Mose n i c h t „auf die Höhe der Schriftpropheten hinaufgeschraubt" (ZDMG. 1912, 774). Davor meinen neuestens (Gressmann, Mose etc., S. 425) nur solche warnen zu müssen, welche (S. 426) das in den kritischen Darstellungen über das Verhältnis von Mose und Schriftpropheten (meine Geschichte, S. 306—349) wirklich abgegebene Urteil ignorieren. Das echtkritische Urteil über Mose wird ebenso davon entfernt sein, ihn zu einem „Medizinmann" zu machen, wie davon, ihn auf die Stufe eines Jesaja oder Jeremia zu stellen.

---

seine Zeit (1913), S. 471 f. und von Ottley, The Rule of Life and Love (1913), p. 26 beurteilt.

# Über eine alte Handschrift der Uttarādhyayanaṭīkā des Devendragaṇi.

Von

**Jarl Charpentier.**

Seit Herbst 1911 mit den Vorarbeiten zu einer (hoffentlich bald erscheinenden) kritischen Ausgabe des Uttarādhyayanasūtra beschäftigt, bekam ich durch das freundliche Entgegenkommen Dr. F. W. Thomas' Gelegenheit, in London alle Handschriften des genannten Textes, die der Sammlung des Deccan College in Poona gehören, zu sehen, darunter eine sehr bemerkenswerte auf Palmblättern, welche die *ṭīkā* des Devendragaṇi enthält, aus der Jacobi seine „Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī" herausgegeben hat. Wie die alten Jainahandschriften es im allgemeinen tun, gibt auch diese von dem *sūtra* selbst nur die *pratīka*'s[1]). Die Handschrift trägt die Zahl 4 von Coll. 1881/82, vgl. Bhandarkar, Catalogue p. 195.

Devendragaṇi (auch Nemicandra genannt)[2]) vollendete seine Sukhabodhā genannte *ṭīkā*, die, wie er selbst sagt, ein Auszug aus der *bṛhadvṛtti* (oder *bṛhaṭṭīkā*, des Śāntyācārya ist, in Aṇahilapāṭaka im Hause des Kaufmanns Dohaṭ(ṭ)i[3]) im Jahre 1073 n. Chr.[4]). „Der Gaṇi Sarvadeva[5]) schrieb es ins Reine" (Jacobi), und der schon erwähnte Dohaṭ(ṭ)i stellte die erste Kopie fertig. Dies mag wohl in demselben Jahre oder möglicherweise in dem folgenden geschehen sein. Nun sagt unser Manuskript unmittelbar nach Beendigung der Schlußverse: *saṃvat* 1164 *mārgga śu di* 10 *buddhadine aśvi-*

---

1) Daneben befinden sich unter den Decc. Coll. Hss. zwei alte Palmblattmss. Nr. 2, Coll. 1880/81, ungefähr Saṃv. 1340 = 1284 n. Chr., und Nr. 3, Coll. 1880/81 von Saṃv. 1332 = 1276 n. Chr., die nur den Sūtratext enthalten. Besonders Nr. 2 ist ein sehr gutes Ms.

2) Vgl. über ihn Jacobi, Ausg. Erz., Vorw. p. VII; Bhandarkar, Report 1883/84, p. 441 f.; Peterson, Report 1884/86, App. p. 71; Weber, Katalog II, 1213 usw.

3) Die Hs. hat *Dohaṭi*, stimmt also am nächsten zu Bhandarkar's Lesung.

4) Dies ist Saṃvat 1129; Prof. Jacobi macht darauf aufmerksam, daß in seinen „Ausg. Erz.", p. VII, Saṃv. 1179 (dies wäre 1123) ein Druckfehler für 1129 ist.

5) Die Hs. hat sonderbarerweise *Savvadeva*, was aber ein Fehler für *Sarva*° sein mag.

*ninakṣatre parighayoge āmaleśvaragrāmāvasthitena paṇḍitamādhavena uttarādhyayanavṛttipustakaṃ likhitam iti* | Das Datum stimmt nach Prof. Jacobi's Berechnung in allen Punkten: Wochentag, Nakṣatra (Aśvinī begann bald nach Sonnenaufgang des betreffenden Tages), und Yoga (Parigha endete c. 6 *ghaṭikās* vor dessen Ende), und entspricht Mittwoch, dem 27. Nov. 1107 n. Chr. (a. St.). Es ist also nicht zu bezweifeln, daß unser Manuskript schon 35 Jahre nach Beendigung des Werkes geschrieben worden ist.

Die Handschrift enthält 345 Blätter (oder vielmehr 344, da fol. 128 und 129 nur ein Blatt bilden) in drei Kolumnen geteilt, und ist sehr sauber und deutlich geschrieben. Hier und da sind kleinere Berichtigungen und Zusätze eingefügt, die wohl dem Stil nach dem Abschreiber Mādhava selbst oder einem Zeitgenossen angehören.

Durch die beigegebene Abbildung des Blattes 40, Seite *b*, kann man sich eine Vorstellung von den Buchstabentypen des Manuskripts, die gewiß altertümlich sind, bilden. Soweit ich gesehen habe, stimmen sie im großen und ganzen vollständig mit den Typen aus der alten, Saṃv. 1187 = 1081 n. Chr. datierten Handschrift der Viśeṣāvaśyakabhāṣyaṭīkā, die Bühler, Palaeographie, T. VI, Col. XV—XVII mitgeteilt hat[1]), überein; einzelne Details aufzuzeigen hat hier keinen Zweck, da man sich durch Vergleichung der hier beigegebenen Abbildung mit Bühler's Tafel davon überzeugen kann. Der, soviel ich sehe, einzige bedeutende Unterschied ist, daß während die Āvaśyakaṭīkā für *u* in Verbindung mit Konsonant das gewöhnliche Zeichen ु braucht, diese Handschrift fast ausnahmslos *u* nur durch einen an das untere Ende des Buchstabenzeichens befestigten schrägen Strich bezeichnet; es ist also genau dieselbe Art das *u* zu schreiben, wie man sie bei Bühler, T. VI, Col. XIII, 35[2]) पु (*pu*) und in der Śārada-Schrift findet. Doch kommt ein paarmal — besonders gegen Ende der Handschrift — und öfters in der Verbindung *tu* (तु) die Schreibung mit ु vor. Paläographische Tatsachen geben also auch für das hohe Alter der Handschrift ein gutes Zeugnis.

Es ist klar, daß ein Manuskript, das noch nicht vierzig Jahre nach der Vollendung des abgeschriebenen Werkes geschrieben ist, ungemein wertvoll sein muß, um so mehr, da von diesem Texte bisher nur ganz junge Handschriften benutzt worden sind. Der Text ist auch im großen und ganzen vollständig tadellos überliefert — eine ins sinnlose verschriebene Stelle ist mir nicht begegnet. Besonders die prakritischen Bestandteile des Textes, die ja unzweifelhaft die wichtigste Partie ausmachen, zeichnen sich durch gute Überlieferung des oft nicht ganz leichtverständlichen Prākrits und etwas mehr Konsequenz in der Orthographie aus. Voll-

1) Vgl. Palaeographie (= GIAPh. I, 11), p. 52.
2) Aus dem Cambridge Ms. Nr. 866 von 1008 n. Chr. (aus Nepal).

*Ein Blatt aus der alten Handschrift der Uttarādhyayanaṭīkā des Devendragaṇi (Blatt 40ᵇ des Mscr. Deccan College nº 4, coll. 1881/82). Photogr. von L. Fleming.*

(Zu Seite 666.)

ständige Konsequenz derselben ist wahrscheinlich im Prākrit nie zu Hause gewesen, und die Grammatikervorschriften, die bisweilen eine solche einzuführen versuchten, sind wohl leider meistens nur auf der Basis der Texte gemachte Spekulationen. Doch darüber ist hier nicht der Platz zu handeln.

Da nun von diesen Erzählungen die längsten und schönsten von Prof. Jacobi in „Ausgewählte Erzählungen" und ZDMG. 42, 493 ff.[1]) — und weiter zwei andere von Dr. Fick in seiner „Sagara-Sage" und von mir selbst ZDMG. 64, 397 ff. (nach Jacobi) — veröffentlicht worden sind, so daß es überhaupt wenig weiteres derartiges gibt, habe ich die schon edierten Texte mit dem Manuskript kollationiert und die Varianten ausgeschrieben. Diese werden hier als ein bescheidenes Appendix zu den Arbeiten Jacobi's gegeben[2]). Obwohl sein Text sehr gut ist, geben diese Varianten doch bisweilen einen anderen und z. T. besseren Sinn. Ich habe dabei hinzugefügt, wo die Handschrift nicht mit Jacobi's Text, sondern den von ihm benutzten Handschriften A und B übereinstimmt. Hieraus läßt sich aber gar nichts für die Bestimmung der Provenienz der von Jacobi benutzten Handschriften gewinnen, da freilich im großen und ganzen die Übereinstimmungen mit A wohl etwas überwiegen, B aber fast eben so oft zu der alten Handschrift stimmt. Das einzige, was mit Sicherheit zu beobachten ist, ist die auffällige Ähnlichkeit mit A in der Erzählung von Dvāravatī (ZDMG. 42, 493 ff.), die nahe am Anfang (fol. 34ª ff.) steht. Ob nun dies auf die Benutzung und Zusammenstellung verschiedener Quellen durch den Schreiber des Archetypos für A deutet, läßt sich m. E. wohl nicht entscheiden. Bei der großen Vervielfältigung der Texte in Papierhandschriften[3]) bleibt wohl immerhin die Geschichte der Manuskripte eine schwierige Sache.

Ich lasse also hier die Varianten folgen und hoffe später in meiner Ausgabe des Uttarādhyayanasūtra weiter auf Devendra zurückzukommen.

---

1) Einige kürzere auch in den Appendices zu Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan.

2) In einem Texte (Maṇḍiya) auch P, was ja Śāntisūri's Śiṣyahitā (Berliner Palmbl.-Hs., Weber, Kat. II, 731 ff.), und bei meinem Texte C, ein dem Vijaya Dharma Sūri in Benares gehöriges Manuskript. Das letztere ist eine junge Papierhs. (Datum fehlt leider), ist aber sehr gut und enthält wenig Fehler; man bemerke die vielen Übereinstimmungen mit der Palmbl.-Hs., die sich übrigens über den ganzen Text erstrecken, wie ich durch paralleles Durchlesen beider gefunden habe.

3) Ältere Papierhs. im Deccan College, die Devendra's *ṭīkā* enthalten, sind Nr. 135, Coll. 1892/95, Saṃv. 1479 (= A. D. 1423) und Nr. 1098, Coll. 1887/91, Saṃv. 1491 (= A. D. 1435). Undatiert sind Nr. 87, 88, Coll. 1872/73; Nr. 260, Coll. 1883/84 und Nr. 1186, Coll. 1886/92. Munirāj hat mir freundlichst mitgeteilt, daß außer der mir geliehenen Handschrift sich noch sechs Papiermss. in seinem Besitz befinden.

## I. Varianten zu „Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī" von H. Jacobi.

1. *Bambhadatta* (Ms. fol. 187ª ff.).

**S. 1.** Z. 1. *Sāgee* (st. *Some*). — 5. *cattāri* später zugefügt. — 7. *Jasamaie.* — 9. *chetta*° (= A). — 10. *rattiṃ pasuttā.* — 12. °*paḍīyārā.* — 15. *rājahaṃsie.* — *annayā* om. (= A). — 17. *Vārāṇasie* (so überall). — 20. *V. nayarie.* — 26. °*saṃbhūichiṃ.*

**S. 2.** Z. 1. *pattāsu.* — 4. *'vi* om. — 5. °*bhūmigaṃ* (= A). — 9. *kolhuyāṇa*[1]) *ca aṇṇakolhugarasiaṃ* (vgl. B). — 13. °*gīeṇa* (= B). — 14. *jāva nāyaṃ.* — 15. *kumāra-tti.* — 16. *vimmaṇadummaṇā.* — 17. *rūvajovvaṇasohaggalāyaṇṇakalā*°. — 23. *pecchiūṇa.* — 24. *teṇāvi.* — 26. °*kahaṇa*°. — 27. *bhaṇiyā* (= B). — 29. °*vasaṇa*° (für °*vaṇa*°). — 32. *bhayavaṃ deha* (= B). — *jogatti.* — 34. *māsāihiṃ.* — °*kammāihiṃ.* — 35. *kālakkameṇa.*

**S. 3.** Z. 2. *ya jak'.* — 5. *haṇaṇa*° (= B). — 6. *andhāriyaṃ.* — 10. *aṇajjehiṃ.* — 21. *pariyāya*°. — Zwischen Z. 21—22 *tahā.* — 25. *jāsu* (= Mss.). — 27. *ya* om. (= B). — 28. *kāuṃ* om. — 33. *alaka*° (= Mss.). — 36. *suviiya*°. — 37. *juvaivālaggaphaṃseṇa* (vgl. A). — 38. *asuha*° (vgl. B).

**S. 4.** Z. 2. *ahiyaṃ ummāhayaṃ.* — 5. *maṇūsā.* — 8. *asui*°. — 10. *navegā* (= A). — 22. *acchisu dāsiyā enti* (vgl. A). — 24. *ālae* (= B). — 27. *jahā* vor *jai.* — 31. *tato.* — 32. *ibbho* (in *ibbhaputto* geändert).

**S. 5.** Z. 1. *āhivo.* — *kaṇeru*°. — 4. °*vilāsehiṃ* (für °*sesehiṃ*). — 7. *sire.* — 10. *eso.* — °*dhura*°. — 13. *ya* nach *mantai.* — 14. *vayaṇīyaṃ.* — 15. *pavaṭṭamāṇa*° (vgl. A). — 19. *māyā eyassa* — 21. °*cariyaṃ maṇasā asaha*°. — 22. *bhaṇṇai* om. — 35. *thevam* (für *evam*). — 38. *karissāmi.*

**S. 6.** Z. 3. *kumāro* om. (= B). — 10. *vattaṃ.* — 12. *vahāsahiyassa.* — °*varadhaṇusahāyassa.* — 17. *tā* vor *imāe.* — 20 f. *saṃkeyaṃ meliya*°. — 22. *ya* om. — 23. *pavattā* (= B). — 24. *vāhai-tti* (vgl. B). — 25 f. *gaṇḍayaṃ* (= A). — 27. °*paṭṭaya*° (= A). — °*ālaṃkiyaṃ* (= A). — *chāiyaṃ* om. — 29 f. *bhaṇiyā dāsaceḍeṇa te.* — 31. B °*im.* — 32. °*uttimaṃge.* — 34. *suvvai.* — 35. *paṭṭocchāiya*°. — 36. *so bhattā hohi-tti.* — *bhaṇiuṃ.*

**S. 7.** Z. 4. *pattā ya.* — 8. *duggamaṃ.* — 12. *paṇavio.* — 13. *tao* om. — 14 f. °*bhāu-tti.* — 16 f. *tao* (für *tattha so*). — 18. °*sāmidheya*° (= B). — 31. *khellanteṇa parikkhatthaṃ vāhiyaṃ.*

**S. 8.** Z. 5. *pavattā.* — 8. *Bambharāiṇo* om. — *taṇao* (für *putto*). — 11. *ca pavattā.* — 15. *niyaya*°. — 22. *N° manto.* — 24. *mamaṃ.* — *nimittaṃsīmaṃmi* (vgl. B). — 32. *Nahummattassa.*

**S. 9.** Z. 2. *egā.* — 3. *puvvapariṇaī.* — 15. *vatto.* — 22. *gantuṃ.* — 23. *aṇubhavantassa* (für *māṇ*°). — 28. *ya* vor *teṇa.* — 36. *desaṃ* (= B).

[1]) *kolhuya-* = *kroṣṭuka-* „Schakal", Pischel, Pkt. Gr. § 242.

**S. 10.** Z. 1. *ya* om. — 5 f. *ahaṃ gahio* | *gao*. — 10. °*bhāgā*. — 19. *bho* vor *kim*. — 23. *suṭṭhu*° (= A). — [24: fol. 195$^b$ verwischt von *lakkhaddhaṃ* bis S. 11, 15 *nāmaṃkio*].

**S. 11.** Z. 19. *mae*. — 22. *tassahie*[1]). — 32. *visatthā*. — 35. *sundaraṃ savvaṃ*. — 37. *lehaṃ* om.

**S. 12.** Z. 3 f. *Bambhadatto vi guruguṇavaradhaṇū kaliuṃ-ti māṇiuṃ maṇṇai*[2]) | *R*° *iṃ R*° *i*[3]) usw. — 6. *ya* om. — 9. *nayari*°. — 12. °*hare*. — 17. *varamahilā*. — 20. *tumhe* (= B). — 23. *jāyā dhīyā* (vgl. A). — 24. *mama* (für *muha*). — 26. *mayā*. — 33. *maha* (für *mama*).

**S. 13.** Z. 14. *bhaṇiūṇa*. — 18. *bhaṇiyaṃ* (für *vuttaṃ*). — 26 f. *bhaṇio kumāro teṇa jahā* : *bho mahā*°. — 31. *niya*°. — 32. *pahārani*° (= B). — 34. *ya* om. — *R*° *vattie*. — 36. *kayā* om. (= A). — 37. *kumāro* om.

**S. 14.** Z. 2-3. *tattha ya nayara*°. — 4. *taṃ* om. — 5. *vivihakammehim ni*°. — 6. *kumaraṃ*. — 11. *S*° *mandiraṃ*. — 14. *pekkhai*. — 24. *dulla*°. — 36. *tumhe*. — *tābho* (für *tāhe*).

**S. 15.** Z. 2. add. *dhammadesaṇāe* (= Mss.). — 5. *vāliyāe* (= Mss.). — 7. *jāhe na*. — 8. °*takkiyaṃ*. — °*vuṭṭhisamavi*°. — 13. *ya* nach *gayāsu*. — 20. *cintentassa*. — 28. *vi* (für *ya*, = B). — 29. *niyaya*°. — 31. °*vatie saha* (vgl. Jacobi, S. 159).

**S. 16.** Z. 3. *niyaya*°. — 8. *saṃpatto*. — 10. °*patthaṇā*°. — 12. *ya* om. — *paropparaṃ* om. — 15. *koū*°. — 17. °*meṭṭho*. — 20. *palāyanti* nach °*aṃgī*. — 23. °*bhara*° (für °*vasa*°). — 27. *pariṇamai*. — 33. *niyaya*°. — 34. °*āim uciya*°. — 35. *vattaṃ* (= B).

**S. 17.** Z. 2. *atthi kiṃci vattavvaṃ tumaeṇa saha* (= B). — 5. °*uvvāriyāe* (vgl. A). — 9. °*ukkīriya*. — 16. *avassa* (= Mss.). — *āyanniya*. — *ya* om.[4]). — 17. *teṇāvi ahaṃ t. s. p.* — 25. °*haya*° om. — 26. *vīvāho* (= A). — 27. *vaccae* (= A). — 28. *Kareṇu*°. — *bahavo*. — 31. *ya* add. (= B).[4])

**S. 18.** Z. 2. *ya* om. — 7. *niyaya*°. — 12. *daṃs*° (= B). — *bhaṇiyaṃ* (für *vuttaṃ*). — 17. *ya* om. (an beiden Stellen, B an der zweiten). — 20. *goviyanteṇa*. — *niyaya*°. — 30. *tathā*. — 37. *hanyamānenoce*.

**S. 19.** Z. 2. °*āgamana*°. — 6. *tataḥ* vor *saṃvignā*. — 16. *manuja*°. — 17. °*vāñchājñatālakṣaṇam*. — 18. *yadā*. — 19. *ā* (= Mss.). — 25. *dvijātinokto* (= B). — *bho* (für *aho*). — 27 f. *na saṃpariṇamati* | *tato dvi*°. — 29. °*dānenāpy*. — 34. *pariṇate cānne* vor *pratyā*°. — 37. *śarkarikābhir*.

**S. 20.** Z. 9. *svasukhaṃ*.

2. *Saṇaṃkumāra* (Ms. fol. 232$^b$ ff.).

**S. 20.** Z. 15. *tattha ya*. — *tāṇa putto* vor *coddasa*°. — 23. *maggao*. — 24-25. *M*°*ṇā vinnatto niyatto rāyā* (vgl. A). — 27. *ekkaṃ*. — 29. *gīyaveṇuravo* om. — 32. *vig*° (= B).

---

1) *tassa* bei J. müßte *tie* sein! 2) Vgl. B.
3) Vgl. A. 4) Siehe Jacobi, S. 159.

**S. 21.** Z. 1. *°miyaṃka* (= B). — 16. *°gayā* om. (= B). — 17. *nisesaṃ*. — 20. *atthi* (= B). — 23. *°galo-vva*. — 25. *cukka°*.

**S. 22.** Z. 2. *°oḍa°* (= B). — 5. *nayaṇamukka°*. — 7. *kumāreṇa* vor *khaṇḍā°*. — 9. *acchoḍio*. — 13. *viva*. — 16. *uccalio*. — 17 f. *°vaṇamajjha°*. — 19. *puloio*. — 23. *mahābhāga* vor *io*. — 27. *imīo*. — 29. *jakkhaṃ* om. (= A). — 30. *tato vatto*. — 32. *varapallaṃke*. — 35. *imaṃ*.

**S. 23.** Z. 8. *ya iṭṭhā*. — *°phalaya°*. — 9. *vatto* (= B). — 24. *niyaputtā* (= B). — 26. *se saṃpattā* (= B, vgl. Jacobi, S. 159). — 27. *°sāheya°* (= B). — 33. *sel°* (= A). — 36. *puṇo* (für *tao*). — 37. *sīsaṃ* (für *sarīraṃ*).

**S. 24.** Z. 2. *rahehiṃ*. — 6 f. *sayalavijjāharehiṃ vijjamahārāyābhiseo*. — 17. *kahavi*. — 29. *sulanta°*. — *°juyaṃ* (= A). — 31 ff. *kahaṃ ‖ j. k. r. j. k. s. j. j. ya l. ya | p. tassa e. a. j.* ‖ — 34. *taṇam*.

**S. 25.** Z. 2. *paribhamiūṇa tao* (vgl. B). — 4. *tattha* om. — 8. *tumaṃ* nach *mamaṃ*. — 12. *puvvadukkaya°*. — 18. *sammaṃ* om. — 24. *°pura°* (= A). — 26. *marisejjaha* (= B). — 30. *vaccae*. — 35. *caḍ°* (= B). — 36. *tuha dukkheṇa*.

**S. 26.** Z. 2. *°paṭṭhiya°* (= A). — 3. *°vanda°*. — 5. *M° seṇaṃ*. — 8. *cakkarayaṇapa°*. — 21. *tubbhe*. — *joyaṇamāṇaṃ* (vgl. A). — 24. *°misa°* (= A). — 29. *°nāḍāyaṃ*. — 34. *vaṭṭamāṇo*.

**S. 27.** Z. 2. *āgayā* (= B). — 8. *°icchaha* (= B). — 12. *visāyaparā*. — 18. *vimhaieṇa*. — 20. *hārāi°* (= B). — 28. *uvabāhiūṇa ya*. — 29. *Rāhāyariya°* (= A). — 30. *tao* vor *itthī°*. — 32. *bhamiyā* (= B). — *°lovieṇa* (= B) — 34. *cheliyā°*. — 37. *mahā°* (für *ghora°*). — *kāre°*.

**S. 28.** Z. 1. *satta* (= A). — 9 f. *saṃsāravāhissa pheḍa°*. — 10. *do vi* om. — 11. *°pheḍaṇa°* (= B). — *pasaṃsiya* (= B). — 16. *Mahāvidehe si°*.

### 3. *Ud(d)āyaṇa* (Ms. fol. 250b ff.).

**S. 28.** Z. 17. *Vii°*[1] (= A). — 18. *se* vor *devī*. — 19. *nāmaṃ* (= B). — 21. *°ṭṭhāṇaṃ* (= A). — 23. *°pabhiya°*. — 31. *bhattā* nach *nāma*. — 32. *tahiṃ cintiyaṃ : kiṃ* usw.

**S. 29.** Z. 4. *patthei* (für *pecchai*). — 8. *bhariyaṃ*. — 12. *jāhii*. — 13. *°selayāo*. — *pāyāo* (= A). — 15. *°laggesi*. — 16. *°nassihitti*. — 16 f. *so ya gahio tāo tahiṃ*. — 21. *accheraṃ*. — 37. *°varadivaja°*.

**S. 30.** Z. 4. *karemi* (= A). — 12. *chettūṇa* (= B). — 13. *chubhai*. — 16. *vihāḍevvā*. — 19. *parasuṃ*. — 24. *siddhi°* (= Mss.). — 25. *parasū upphiḍai* (= B). — 27. *tie*. — 29. *ariho*.

**S. 31.** Z. 2. *jaya* (für *jiṇa*). — 6 f. *jīvieṇa nikkalaṃko* om. (= A). — 27. *Gandhārasāvao*. — 29. *guliyāṇa sayaṃ dei*. —

1) Vgl. Weber, Ind. Stud. XVI, 398.

30. *Raibbhae* (für *Vii°*). — 33. *kaṇaga°* (= B). — 35. *nāmaṃ tie.* — 37. *erisī* (= B).

**S. 32.** Z. 2. *tāe.* — 5. *Ujjeṇī.* — 8. *°loehi.* — *acchai tti.* — 10. *ṇeṇa.* — 11. *°sajjehi.* — 13. *ṇeṇa* (für *takkhaṇeṇa*). — 14. *tie* om. — 15. *ya* om. — 21. *tattha tattha.* — *Udāyaṇo* om. — 26. *jimesi.* — 31. *payaṭṭo.* — 32. *°pabhiiṃ.* — 36. *°jāgaremāṇe.* — 37. *°kāle.* — *°samayaṃsi* om.

**S. 33.** Z. 1. *gāmāgaranagarā.* — 2. *°pabhiyao.* — 4. *°vaiyaṃ* (= A). — 8. *Udd°* (so an allen Stellen). — 12. *tumhaṃ.* — 14. *ābhisegaṃ.* — 20. *ya* om. — 23. *°uvvigge.* — 29. *anti°.* — 34. *dahiṇo.*

**S. 34.** Z. 1. *avahiyaṃ.* — 2. *puṇo . . . nivārio* om. — 8. *°vikkho.* — 11. *°kālaṃsi.* — *sam°* om. — 17. *bahūṇi vāsāṇi.* — 19. *°vanne.*

4. Die vier Pratyekabuddha (Ms. fol. 136ᵇ ff.).

**S. 34.** Z. 28. *tāe* nach *kahio.* — 29. *ārūḍhā* (= A).

**S. 35.** Z. 1. *surabhi°.* — 2. *°gandha°* om. — *hatthī* om. (= AB). — 3. *pahāo* om. — *piṭṭhao* om. (= A). — 4. *pekkhai* (= B). — 12. *apatakkiyaṃ.* — *ahaṃ* om. — *aṇupattā.* — *kattha gacchāmi* add. (= B). — 13. *dhīriyaṃ.* — 15. *°saraṇa°.* — 20. *tahā* (für *tao*).

**S. 36.** Z. 1. *gacchejjasu* (vgl. B). — *vi* nach *iyarā* — 2. *kuo* (= A). — 4. *°kkhevaṃ.* — *hu* om. — 6. *jantūṇa* (für *sattāṇa*). — 12. *emāi*[1]). — *āsāsiyā.* — 13. *tāe.* — 15. *ya* om. — 16. *Avakaṇṇio* (= A). — 19. *ḍikka°.* — 23. *taṃ masāṇaṃ* vor *keṇai.* — 24. *vaṃsakuḍaṃge.* — 34. *kila°.* — *pollaḍā.*

**S. 37.** Z. 1. *hohi-tti.* — 6. Nach *n'ecchai* folgt *bhaṇai ya eeṇa mama kajja-tti.* — 12. *suvantassa.* — 13. *āyareṇa* om. (= A). — 14. *tallakkhaṇa°.* — 15. *āsaṃ.* — 21. *nāmaṃ* nach *°kayaṃ.* — 22. *geṇha.* — 23 f. *dehi mama egaṃ gāmaṃ* (= B). — 25. *taṃ demi.* — 27. *°hariṃ.* — 30. *ei* (für *aii*). — 35. *so vi* (= B) *kira.* — 36. *°vacchagaṃ.* — 37. *duhejjāha.* — *jayā* (= B).

**S. 38.** Z. 2. *°vasaho* (= B). — 9. *°ghaṭṭaṇaṃ.* — 10. *tao taṃ.* — 12. *bhogāvabhogaṇi°.* — 14. *°lehaṃ va* (vgl. A). — 15. *pāuvalaggapaṃsu.* — 16. *°dālenti.* — 17. *ventarā vi.* — *balā geṇhanti dāiyā.* — 19. *vāvi.* — 24. *°ḍu°* (= A). — 27 ff. *jeṇummattapamattau hiṇḍai purapahihiṃ | moḍāuḍi karantau veḍhiu bahunarihiṃ | taṃ jovaṇu aireṇa i jaṇakkhaṇabhaṃgurau | jararogihiṃ sosijjai rakkhaṃ tahaṃ kharauṃ ||* [2]). — 34. *°vidinna°.*

1) Vgl. die von Jacobi angeführte Lesart *pamāi* aus A. Die Zeichen *pa* und *e* lassen sich bisweilen gar nicht unterscheiden.

2) Ich habe den ganzen Vers angeführt, obwohl der Text z. T. mit Ausg. Erz. stimmt. In Skt. würde es etwa lauten: *yena* (= *yasmād*) *unmattapramatto bhramati purapatheṣu . . . . kurvan veṣṭito bahunarībhis tasmād yāuvanam acireṇāpi jana kṣaṇabhaṅguraṃ jarārogābhyāṃ śoṣyate; rakṣas tasya kharaḥ.* Was *moḍāuḍi* ist, weiß ich nicht; die von Jacobi angenommene Bedeutung paßt nicht in den Zusammenhang.

**S. 39.** Z. 2. *°vaṃsubbhavo.* — 5. *tumhaṃ.* — 9. *ya* (für *vi*). — 10. *jahārihaṃ.* — 12. *ya* nach *diṇe.* — 17. *jāyā tise duhiyā.* — 19. *°maṃjari-tti.* — 22. *uvari.* — 27. *nalāgiri°.* — 35. *kameṇa* nach *tao.*

**S. 40.** Z. 6. *sāyaraṃ* (für *gāḍhayaraṃ*). — 10. *tā* ‖ *jai.* — 11. *jalaṇaṃ ti.* — 13. *dhario* om. (= A). — 15 *aiṭṭho °jaṇo.* — 16. *°keū.* — 19. *°raiyamahākavva°.* — 20. *ya* om. — *tambolā* (= A). — 21. *kuṃkuma-kappūra°.* — 22. *muiṃgāiṃ.* — 24. *annaṃmi diṇe* om.

**S. 41.** Z. 1. *Avantī°.* — 2. *Sudaṃsaṇapuraṃ.* — 6. *pavaṇṇo.* — 21. *to* (für *tā*). — 23. *suviṇe.* — 24. *mayaṃka°* (= A). — 25. *ya* om. — 29. *bhoyaṇa°* (= A). — 31. *esa.* — 32. *tamaniyareṇa.* — 36. *nivaṇṇā.*

**S. 42.** Z. 5. *aviyāṇiūṇa.* — *ya* om. — 16. *bhaṇṇuṃ* om. — *pauttā.* — *°bhāva.* — 17. *°samāhī.* — *uvari* (= A). — *ya* om. — 18. *mettī.* — *paḍivajjasu.* — *garihesu.* — 19. *yaṃ* vor *sammaṃ.* — *kamma°.* — *vayaṇaṃ.* — *bhaṇiyaṃ ca* om. — 21. *va* (für *ya*). — 26. *mehuṇa* (= B). — 34. *suhi°* (= Mss.). — 38. *eyaṃ ca.*

**S. 43.** Z. 3. *avassa* (= Mss.) — 11. *phekkāranti*[1]) *bheravaṃ bhasuyāo.* — 12. *paṃcanavakkāra°.* — 19. *jampamāṇī* (für *ruya°*). — 22. *tumae ya.* — 25. *tā* (für *to*). — 26. *Gandhārajaṇavae Rayaṇa°.* — 34. *viyar°.* — 36. *dhīriyaṃ.*

**S. 44.** Z. 2. *muṇei.* — 3. *mae* vor *keṇai.* — 5. *muṇa°.* — 6. *°saradivaṃ.* — 8. *sunda°* (vgl. B). — 19. *°uttī* (= Mss.) — 25. *°ovamā.* — 28. *ya nāmaṃ.* — *ekārasama°.* — 31. *°ovamāū* (= Mss.). — 34. *mihilāe* (= B). — 36. *piyāputtā.*

**S. 45.** Z. 1. *mahilāe.* — 3. *mahā°* om. — 4. *ghariṇī* | *tassa.* — 5. *jāo* om. — 8. *rāya°* om. (= A). — 9. *gao* (für *tao*). — 13. *°jālaravamuhalaṃ.* — *°bahiriya°.* — 17. *dharaṇivaṭṭhe* om. — 27. *°verieṇa.* — *°ppāṇo ya imie* (= A). — 29. *°kahāṇup°.* — 37. *°mil°* (= A). — 38. *eyaṃ ca so°.*

**S. 46.** Z. 1. *pāventi*[2]). — 5. *°soyamaccūvi°* (vgl. A). — 6. *mihilāe* (= B). — 7. *paralogassa hiyaṃ.* — 8. *sā ya Malli° Nami° ti° jammaṇi°.* — 9. *titthabhattie paḍhamaji°.* — 10. *g°ūṇa ya vandiyāo* (vgl. A). — 23. *suhaṃ* om. — *saṃciṭṭhai.* — 27. *kameṇa ya.* — 28. *aṭṭhottarasayassa pāṇiṃ.* — 29. *bhuṃjamāṇo.* — 34. *cautthie.*

**S. 47.** Z. 2. *Viṃjhāḍaie samuhaṃ.* — 3. *°jasa°* (= B). — 4. *puraṃ* (für *nayaraṃ*). — 8. *pavesehа* (für *pesehi*). — 10 ff. *avi ya . . . narindehiṃ* om. — 14. *calio.* — 29. *ajjā* nach *tao.* — 30 f. Die eingeklammerten Worte sind da. — 33. *ai°* om. — 34. *niyaya.* — 38. *nayaraṃ* nach *pavesio.*

**S. 48.** Z. 3. *tao* (= A). — *sāmittaṇaṃ.* — 4. *nāeṇa* om. — 8. *savvāṇi vi.* — 9. *°halenti.* — 12. *mahāduḥkhaṃ.* — 15. *ca*

---

1) Vgl. skt. *phet-kāra-*, *°kārin-*, *°kṛta-* (pw.).

2) A *pāveti.*

*taṃ* om. (vgl. A)[1]. — 17. *puṇo vi.* — *kahaṃ* (= Mss.). — 20. °*mahimāie.* — 23. *puṇa.* — 24. *nayaraṃ* (für *puraṃ*). — 31. *turaṃgamāo* nach *avayario.*

**S. 49.** Z. 10. *vāse* om. — 16. *ya* om. — 23. *mukkha*°. — 27. °*vāho* (= Mss.). — 35. *nirekkhejjā.*

**S. 50.** Z. 1. *Kaṇayama*°[2]. — 12. °*vaḍḍhai* (= B). — 13. *suyai* (= B). — 22. *jāva* (= Mss.). — 23. *sāhesu.* — 30. *aho* (= A). — Die eingeklammerten Worte sind da. — 34. *ya* om. (= B). — 36. *tassa uvari* (= B).

**S. 52.** Z. 3. *pauṭṭhāo* (= A). — 5. *vi* om. — 8. *pīisantiyāṇi.* — 11. *daṇḍikhaṇḍaiṃ*[3]. — 15. *amhāṇa* (= B). — 17. *khudda*°.

**S. 53.** Z. 17. *daṃsiyassa* nach °*vaḍiyāiṃ.* — 18. *vivāijja*°. — 20. °*abbh*° om. — *Vantasureṇa.* — 21. *ya* om. — 23. *mayaga*° (= Mss.). — 25. *Vijayasattū.* — 33. *mayagaṃ* (vgl. Mss.). — 37. *cintantie.*

**S. 54.** Z. 2. *Vijiyasattū.* — 3. *varo* (für *bhattā*). — 9. °*kaṇṭhayāe.* — 15. *taṃ* om. — 20. *Pannatti*°. — 33. *imie* nach *uvāo.* — 34. °*loheūṇāṇiyāo* (vgl. A). — 36. *ca* om. — *karentassa.*

**S. 55.** Z. 1. °*pavālapavāiyaṃ.* — 3. *esa* nach *kiha.* — 5. *tāva . . . riddhīo* om. — 6. *patte ya* vor *saṃbuddho.* — 9. *ca* om. — 13. *annaumuho.* — 16. *kaṇḍūyaṇaṃ.* — 18. *jayā.* — 23. *kṛtāḥ.* — 24. *na* nach *kartuṃ.* — 26. °*cintāto.* — 28. *mokkhāya.* — 37. *catvāro 'pi.*

5. *Mūladeva* (Ms. fol. 60ᵇ ff.).

**S. 56.** Z. 7. *pahāṇa*°. — 9. *khohaṇ*° (= B). — 16. *ya* om. — 17. °*jaṇa*° om. — 24. *vimhiya*°. — 27. *māhavie.* — 33. *tāe* om. (= A). — 36. °*gabbhā* (= A).

**S. 57.** Z. 1. *pāhāṇayo.* — 5. *tie pesio.* — 11. *auvvo karayalaphāso.* — 14. *uttima*°. — 18. *mohanto* (= A). — 28. *ya* nach *niddhaṇesu.*

**S. 58.** Z. 2. *vubbhanti.* — 6. *koḍi.* — 15. °*hara* (vgl. B). — 18. °*mosaṇu* (= B)[4]. — 21. °*tāvaṇi.* — °*pahi.* — 27. *tao* (für *tassa*). — 30. *davvaṃ* (= A). — 35. °*kārassa* (= A).

**S. 59.** Z. 4. *ya* (für *eso*). — 11. *Devadattāe* om. — *me* om. — 13-14. *ya* om. (an drei Stellen). — 15. *tāṇi* (= B). — 19. *eseva* (vgl. B). — *tie* nach *bhaṇio.* — 22. *ceṭṭhaha.* — 24. °*nibheṇa* (= B). — 33. *tāli.* — *gaṇḍuyayaṃ.* — 34. *ahaṃ* vor *annaṃ.*

**S. 60.** Z. 3. *vairi*°. — 11. *vimaṇa*°. — 16. *labbhai.* — *tā* (= Mss.). — *chijjae.* — 18. *pucchio so : bhaṭṭa ke*[5]. — 25. *vaṭṭammi.* — 34. *nitthiṇṇā* (= A).

1) Hier ist wohl *seyaṃ* (nicht *S*°) zu schreiben: „auf Mandara (sah er) sich selbst einen weißen Elefanten besteigen“.

2) *Mayaṇama*° bei Jacobi ist wohl nur ein Druckfehler.

3) A B *daṇḍi*°.

4) So Jacobi, S. 158.

5) Für *kiṃ*; so auch A.

**S. 61.** Z. 7. °*āsayasamuhaṃ.* — 9. *M°eṇa* om. — 16. *mutti°* (= Mss.). — 20. °*saddhā°* (= B). — 22. *ceva* nach *se.*

**S. 62.** Z. 10. *ya* om. (an beiden Stellen). — 12. *suviṇaya°* (= B). — 18. *pattavarā* (für *pattā pavarā*, Mss. *patta*, A *varā*). — 22. *bhāṣitam* (für *jalp°*)[6]. — 31. °*antare.*

**S. 63.** Z. 3. °*gao* (= B). — 10. *vesā ahaṃ.* — 13. *vaḍiuṃ.* — 31. *lihiyaṃ.* — 33. *tā* (= A).

**S. 64.** Z. 9. *Ayaleṇa* om. — *uvarigo* (= B). — 16. *ukkallā°.* — 23. °*yāṇāsi.* — 32 ff. Die Sätze von *bhaṇiyaṃ ca* an bis *paramāyareṇa* in Z. 37 fehlen. — 38. *parihāvio* (= A).

**S. 65.** Z. 7. *suviṇaṃ.* — 8. *so* vor *puṇo.*

6. *Maṇḍiya* (Ms. fol. 101ᵃ f.).

**S. 65.** Z. 9. *Viṇṇā°.* — °*nirao* (= AB). — 10. *mi* om. (= AB). — *jaṇeṇa.* — °*uddese* (vgl. Mss.). — 12. °*jivai.* — *vi* om. — *kīlam°* (= AB). — 13. *ca* om. — *davvaṃ* (für *d° jāyaṃ*). — 14. °*kkhivai.* — 15. *ciṭṭhai.* — *ya* nach *tassa.* — 16. *āṇei.* — 18. *tattheva* nach *vi.* — 19. *vaccai.* — *taṃ* om. vor *na*, vor *geṇhiuṃ* eingesetzt (= AB). — 20. *bahū.* — 22. *tirae.* — 23. *devo* nach *kareu.* — 24. *ṭhavei.* — *sakkai.* — 25. *niggao.* — *so ya* (= AB). — 27. *bhaṇṇai.* — 28. *maṇussaṃ* (= B).

**S. 66.** Z. 2. *ya* om. — 4. *aiva.* — 6. *tie.* — *tti* om. (= B). — 10. *so asiṃ* (= AB). — 11. *vihiṃ* (= P). — 13. *sa esa* (vgl. P). — 14. °*bhāsiuṃ.* — 15. *vivāhiyā | rāiṇā ya se bhogasaṃpayā dattā* (= AB). — 19. *davāviyaṃ.* — *bhagiṇī.* — 21. *davvaṃ* om.

7. *Agaḍadatta* (Ms. fol. 89ᵇ ff.).

**S. 68.** Z. 29. *tāe.*

**S. 69.** Z. 2. °*vanda°.* — 8. *jaṇṇa* (= B). — 10. °*pavaṭṭiyā.* — 12. *Vārāṇasiṃ.* — 15. *purīya.* — 38. *ca* vor *kuṇemāṇo.*

**S. 70.** Z. 6. °*leḍḍue* — 9. °*guru°* (= B). — 10. *ya* (für *u*). — 23. *M°-tti nāmaṃ* (= A). — 27-28. om. v. 36. — 34. *hohi* (= Mss.) — 36. °*aṃgā.*

**S. 71.** Z. 1. *avi ya* vor v. 42. — 5. *hou.* — 27. *valanto.* — 31. *bhaṇiyaṃ* (= A). — 35. *turiyaṃ.* — 39. *paṭṭhi* (vgl. Mss. *paṭṭha°*).

**S. 72.** Z. 1. *uddhāvai* (= A). — *valai.* — 6. *varanarindeṇaṃ.* — 27. *esa* (= B). — 35. *u* (für *hu*). — 38. *na* (= Mss.).

**S. 73.** Z. 12. *rorassa*[7] *va* (vgl. A). — 32. *ne* (= B).

**S. 74.** Z. 1. *cayau.* — 14. °*muṇento.* — 15. °*suṇḍā°* (= Mss.). — 19. *pi hiehim* (für *piehi*). — 22. *bhavāmi.* — 31. *piṭṭhiṃ.* — 33. *doṇha* (= B). — 34. *thevaṃ.* — 37. *joe vi bhittisandhiṃ.*

---

6) Vgl. Böhtlingk, Ind. Spr. I, 162, wo *bhāṣaṇam* steht.

7) Vgl. Deśīn. 7, 11: *roro roghaso roṃkaṇo trayo 'py ete raṅkārthāḥ.* In Hem. Pariśiṣṭap. VIII, 291 steht *roravṛddhā.*

**S. 75.** Z. 2. *dariddī*°. — 5. *imaṃ*. — 9. *doṇha*. — 14. *be* (= A). — 16. *alīyaniddāe sutta-tti*. — 34. *rasa*° (= B).

**S. 76.** Z. 4. *dummiyā*. — 16. *na ya*[1]) *gheppahiṃ*. — 17. *māṇeṇa*. — *sayehiṃ*. — 18. °*vayaṇi*. — 19. *cintaha*. — 27. *pahaṭṭha*°. — °*bhāsai*. — 30. *gahiuṃ*. — 32. °*chaṭṭhiṃ* (= Mss.).

**S. 77.** Z. 2. *savvajaṇa*°. — 17. *ni* (= A). — 26. *variyārūḍhā*. — 28. °*vattī* (= B). — 36. *ucchuya*°[2]).

**S. 78.** Z. 7. *agge*. — 9. °*maṃjarī* (= Mss.) *tattha* (= B). — 12. *Mayamaṃjarīe* (für *niyasāmiṇīe*). — 28. °*vanaraṃ*. — 31. *tā balaṃ savvaṃ* (= B).

**S. 79.** Z. 11. *viyāsiya*°. — *so jampai*. — 13. *bāṇehiṃ*. — 17. *ne*. — 18. *niyayapura*°.

**S. 80.** Z. 2. °*vokkāṇa*. — 3. °*cāraya*°. — 4. *teyassī*. — 10. °*nivalo* (vgl. A). — 11. *naravara*° (= Mss.). — 18. *pāhuṇṇaṃ* (= A). — 36. °*yandeṇaṃ*.

**S. 81.** Z. 3. °*yannasu*. — 5. *sajjiyā* (= A) *sujanteṇaṃ*. — 14. °*ruhiuṃ*. — 31. *pecchai tā* (vgl. B).

**S. 82.** Z. 8. *samuhaṃ* (= B). — 17. °*vaya*° (= A). — 28. °*mandirammi*. — *pi* om. — 38. °*geyanaṭṭa*°.

**S. 83.** Z. 6. °*savva*°. — 20. *pi* om. — 22. *kairo*. — 23. °*iṇī jhatti* (für *tassa*). — 38. °*vaṭṭe* (= B).

**S. 84.** Z. 7. °*suhi*° (= Mss.). — *vi* (für *sā*). — 26. °*jutteṇaṃ*. — 27. *suha*. — 32. *sā* (für *taṃ*).

**S. 85.** Z. 7. *joventā* (= A).

**S. 86.** Z. 8. *ya* om. (an der ersten Stelle). — 10. *nimbe kūre* (vgl. A). — 17. *citti*. — *lajji*. — 20. *maṇa*° (= A). — 25. *emāi*.

## II. Varianten zu anderen Texten aus Devendragaṇi's Uttarādhyayanaṭīkā.

1. Die Legende von dem Untergange Dvāravatī's von H. Jacobi (ZDMG. 42, 493 ff.) Ms. fol. 34 ff.

**S. 495.** Z. 1. °*vatī* (= B). — 3. °*vibhūi*°. — 5. *putta-tti*. — *Pajjunnāi*° (= A). — 11. *ya* om. nach *āgayā*. — 15. *hohii* (= A). — 19. *Pārāsayo*. — 20. °*naī*°. — 24. *duṭṭham*.

**S. 496.** Z. 3. *cintentā aniccaṃ*. — 5. *kāyamba*° (= A). — 11. *bhaṇṇai-tti*. — 14. °*pariṇāmo*. — 19. °*tavaca*° (= A). — 24. *āsāeuṃ*. — 32. *vāruṇī* (= AB). — *ya* om. — 37. °*sakkaṃtehiṃ* (= A).

**S. 497.** Z. 4. *dharaṇi*°. — 7. °*nirūvittaṇaṃ*. — *imāṇa* om. — 10. *risi* vor *koho*. — °*viṇāso*. — 11. °*sattā*. — 16. *palattaṃ*. — *narīsara* (= A). — 23. *pupphadhūya*(= B)*gandha*°. —

1) = Mss.

2) Über *utsuka*- im Prākrit vgl. Vr. 3, 42 und Hec. 2, 22, der Formen mit °*cch*° zugibt; vgl. Pischel, Gr. § 327 a.

28. *thāmesu* (= B). — 29. *saṃsāra*°. — 36. °*sāmī*. — *Bāravatī* (A B °*vaī*).

**S. 498.** Z. 2. °*sattiu* (= A). — 3. *aṇuṭṭhaha*. — 6. *vi* om. — 8. °*vairam*. — 10. *devayā*°. — 11. *vi* om. — 13. *kao* om. — *kao* vor *nibbhaho*. — 16. *ya* om. — °*vattaya*°. — 17. *palāyanta* (= A) — 18. *ya* add. (= A). — *kīrante*. — *abbhintare* (= A). — 22. *maṇāha*° (= A). — 23. °*saṃsohiyā*. — 30. *juyā* (für *juttā*).

**S. 499.** Z. 4. *tumhehiṃ*. — 8. *ghaṭṭeūṇa* (= A). — 11. *niyaya*°. — 15. *carama*° (= B). — 17. °*samīvaṃ*. — 21. *nayarīe* vor *daḍḍhāo*. — 24. *ḍajjhantiṃ*. — *puriṃ* om. — °*papphuyacchā* (= A). — 27. °*suraselo*. — 30. *kahigaṃ*. — 31. °*yārehiṃ*. — 34. *bhayapuṇṇa*° (vgl. A B). — 36. *mahāpuriṃ*. — 39. °*haraṇā*.

**S. 500.** Z. 6. *soentā* (vgl. A). — 12. *nayaraṃ* (= A). — 13. *nāma* vor *rāyā*. — 19. *aṃgulegaṃ*. — 20. *surā* om. (= A). — 29. *mahā*° om. — 34. °*aṃsu* (= A) *papphuya*°. — 38. *jīmi*°.

**S. 501.** Z. 1. *paseyāo* om. — 21. *se* nach *kahemi*. — 24. *u* om. (= A). — 28. *Jaṇaddaṇo* vor *bhāyā*. — 29. *saṃrakkhaṇa*°. — *iha-m*°.

**S. 502.** Z. 1. *garahā* (= A). — 3. *rāiṇo* (= B). — 5. *narinda*. — 7. °*saya*° om. — 12. *kuṇa*. — 18. °*haraṇā*. — 19. °*jaṇattā* (= B). — 24. *turiya-turiyaṃ*. — 27. *ari*° (= B). — 31. *vatthehiṃ*. — 32. *samo*° (= A).

**S. 503.** Z. 2. °*kkhalijjanto*. — 7. *uvaṇei* (= B). — 8. *dhasatti* om. — 10. °*laviūṇa cāraddho*. — 11. *ekkalla*° (= B). — 13. *na sappuriso* om. — 16. *hā suhaḍa hā mahāraha Hariyanda*. — 21. *uva*°. — 32. *jīva*°. — °*devayāo*. — 25. *evaṃ* (für *eha*). — 26. *sahoyara* (= A). — 31. *pabhaṇai*. — 32. *ṇaṃ* om. — 41. *ya* om.

**S. 504.** Z. 3. *jujjhasaesu*. — 7-8. *jayā bhāyā*. — 8. *pa*° om. — *thovam antaram*[1]). — 10. *vi* om. — 11. *muṃcehii*. — 14. *tao* vor *deveṇa*. — *esa* om. — 22. *pariccaya*. — *dhīriyaṃ*. — 26. °*parikkhamba*°. — 31. *gahu*. — *mukku*. — 32. *cukku*.

**S. 505.** Z. 2. *Paṇḍavajaṇāṇaṃ*. — 5. *puliṇammi jhāmemo*. — °*sagara*° om. — 11. *gandhapuppha*°. — 14. *ya* om. — 26. *bārasaehiṃ*. — 28. °*sāmī* (= Mss.). — *pabhāe ya rayaṇie tehiṃ*. — 30. *to* (= B). — 38. *taṃ ca sattasattamiyārūvaṃ tattha ca satta*°.

**S. 506.** Z. 11. *vakkāo*. — 16. *kiccaṃ* (für *vijjaṃ*). — 28. °*sasa*° (für °*sūyara*°, vgl. A).

**S. 507.** Z. 1. Die eingeklammerten Worte sind nicht da (= A). — 7. *maggao aṇulaggo* (= A). — 15. *tao* vor *teṇa*. — 20. *mandabhāgī*. — 41. *vairiyāṇa* (= B).

---

1) So auch in 2. 12.

2. Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage von R. Fick (Ms. fol. 229a ff.).

**S. 1.** Z. 1. *atthi aojjhāe nayarīe ikkhāga°*. — 2. *ca* om. — 4. *nāmaṃ* (= B). — 5. *ya* (für *vi*). — 13. *kahiṃci*. — 14. *°kumāro*.

**S. 2.** Z. 3. *savvasahoyarasameo* om. — 12. *ceiharaṃ*. — 13. *nirūv°*. — 18. *laggā pāsesu khaṇium*.

**S. 3.** Z. 2. *bhīyā*. — *ābhettā*. — 9. *bhavaṇammi*. — 11. *uvasamaṇa°*. — 15. *jalaṇappaho*. — 16. *pharihā d. vi.*

**S. 4.** Z. 1. *nāya°* om. — 5. *tā te* (für *to tehiṃ*). — *āḍhattā* (= A). — 7. *pesiyā tavvahaṇatthaṃ*. — 15. *esa* nach *ceva* (= B).

**S. 5.** Z. 4. *rāyarāyassa*. — 5. *amha* om. (= Mss.). — 12. *jaṃ saṃsāre*. — 13. *p°aṃ ca tehiṃ*.

**S. 6.** Z. 2. *kuru*. — 5. *bhūi* (= B). — 7. *nimittaṃ* (für *niyaputtaṃ*). — 13. *deva jāṇāmi*. — 15. *ya* (vor *devo*).

**S. 7.** Z. 1. *°paharagammi* (vgl. B). — 9. *°laṃghalo* (= Mss.). — 10. *°vaṭṭhe*. — 14. *dehi* (= B) *me tumhe* (= A). — 16. *kiṃ na phuḍḍasi* om. (= B).

**S. 8.** Z. 5. *narindamaraṇaṃ* (= B). — 8. *jae* om. — 14. *dhīravio*. — 16. *aṭṭhāvayassa ā°*.

**S. 9.** Z. 2. *°potto*. — 4. *°bhūsaṇa°*. — 15. *gaṃgāsāyaraṃ ti°*. — 16. *gaṃgā viṇhuṇā āṇīya-tti jaṇhavī jāyā*.

**S. 10.** Z. 1. *appaṇā*. — 8 f. *vatthaṇadhaṇaharaṇāi°* (= B). 10. *kammaṃ*.

**S. 11.** Z. 1. *uppannā pārāḍavīe* (= A). — 4. *aṇantara°*. — 6. *takkammaseseṇa* (= A). — 10. *ya* vor *paḍivanno*. — 12. *vandiuṃ*.

3. *Ariṣṭanemi* (ZDMG. 64, 397 ff.; Ms. fol. 269b ff.).

**S. 397.** Z. 15. *°puttao* (vgl. C). — 16. *°kāle*. — 18. *°regeṇa* (= AB). — 23. *ya* om.

**S. 398.** Z. 3. *nivittiṃ* (= Mss.) — 13. *ya* om. — 14. *uppajjanti* (= C). — 17. *°saya°* (= AB). — 19. *deha* (= C). — *°ociyaṃ* (= C). — 24. *°bhāsiyāiṃ*. — 25. *hoi jattha* — 30. *°kālaṃ pi* (= AC).

**S. 399.** Z. 5. *tāiṃ vi* (vgl. C). — 6. *kāleṇa* nach *tehiṃ*. — 13. *°nāma* (= A, vgl. C). — 14. *Rayaṇavaī* om. (= AC). — *tasseva* (= C). — 18. *Āraṇe* (= BC). — 24. *°vijayassa* (= C). — 31. *Jīvajasā°* (= BC).

**S. 400.** Z. 1. Add. nach *rāyā*: *tayā gayā pacchimasamuddaṃ Jāyavā* (vgl. C). — 5. *rāyāṇo jāyā*. — 14. *apphāliyā*. — 16. *jantuyaṇā* (= C). — 27. *paṇaiṇa* (= C). — 28. *gheccai* (vgl. C). — 29. *puvva°*. — *esa* vor *bāvī°*.

**S. 401.** Z. 5. *vinjaṇapasaṃsa°*. — 6. *daharaeṇāvi*[1]). —

1) Das sinnlose *uharaeṇa*, das ich leider aus Versehen in den Text ein-

12. *vi* (= C). — 13. *th°* *pi na sā caliyā.* — 18. *jhatti jahā.* — 20. *tāhiṃ.* — add. *sahāsaṃ saviṇayaṃ* (= C). — *he* om.

**S. 402.** Z. 2. *ciya* nach *sayaṃ.* — 13. *sahariseṇa.* — *esa aṇu°* (= C). — 17. *°vāsaro.* — 31. *kaluṇo* (= C). — *ee* (für *pae*).

**S. 403.** Z. 13. *sukuluppattī* (= C). — 18. *tāventi.* — 20. *bhavaṇaṃ.* — 21. *niyaṃ.* — 25. *vi siddhi°* (= C). — 26. *°mettehiṃ* (= A C). — 27. *°sahi.* — 28. *devva°.* — 31. *suviṇe.* — 34. *sārīra°.*

**S. 404.** Z. 1. *mamāvi.* — add. *dinnāṇi ya teṇa* nach *imāṇi.* — 2. *piyasahi* vor *muha°.* — 5. *bhaṇiūṇa.* — 7. *°cāragāo* (= C). — 14. *jāya jo e°.* — 21. *athirattaṃ* (= C). — 25. *tā aṇu°.* — 27. *Nemī | kumāra* (= A).

**S. 405.** Z. 2. *agāra°.* — 7. *na.* — 11. *bhayavao ceva.* — 14. *°pāṇeṇa* (= A C). — 15. *°kaccole* (= C). — 17. *jāṇase.* — 22. *°diṇāi.* — 26. *u* (= B C). — 28. *°joibhāvaṇa°.* — 31. *°aiṇṇā* (= C).

**S. 406.** Z. 3. *paḍirūvaparamatoraṇa°.* — 6. *iyaresu.* — 9. add. *titthapaṇāmaṃ ca kāūṇa* (= C). — 10. *jāo c° m° c° vi surasaṃghā* (vgl. C). — 13. *ghuṇanti* (= A). — 17. *tuhu.* — 18. *tujjhu.* — 21. *jhūrai.* — *°yaṇu.* — 33. *iha paiṃ parasāmi pasanta* (= C).

**S. 407.** Z. 3. *°sabhavaṇa°.* — *°devidevā.* — 5. *uccatthā.* — 11. *°yogake* (= C, vgl. B). — 13. *°praṣṭa°.* — 15. *°āughe.* — 24. *parituṭṭhā.* — 26. *°vuṭṭhie.* — 28. *°paraṭṭho* (= C). — 33. *so diṭṭho.* — 34. *āvariya.* — *°saṃghophaṃ.*

**S. 408.** Z. 8. *maṇasamāhiṃ.* — 12. *maṇassa* (= A C). — 15. *atitta°.* — *jiyassa* (= C). — 16. *emāi.* — 17. *nindiūṇa.* — 21. *°hariuṃ* (= A). — 22. *āuyaṃ.*

---

geführt habe, ist zu tilgen. Deśīn. 4, 8 (auf S. 412, Anm. 3 zitiert) lautet natürlich *ḍaharo śiśuḥ.*

# Bibliographische Notizen über zwei nordarische und zwei sanskritische Fragmente.

Von

**Ernst Leumann.**

Die vier Fragmente gehören dem Geographen Prof. Ellsworth Huntington in New-Haven, der sie aus Khadalik (nördlich von Khotan) nach Amerika gebracht hat. Je eine Seite der vier Stücke ist photographiert in seinem Werke 'The Pulse of Asia' (London 1910) auf den zu p. 204 und 206 gehörenden Illustrationsblättern: die beiden nordarischen Stücke führen da die Signaturen 'I' und 'K', die andern beiden die Signaturen 'F' und 'J'.

## Über die Stücke '**I**' und '**K**'.

'**I**' ist das wohlerhaltene Blatt 214 jener unvollständigen Handschrift E, über die ich in meinem Buche 'Zur nordarischen Sprache und Literatur' p. 11 ff. gesprochen habe, wo es p. 12 Mitte als in St. Petersburg fehlend erwähnt wird. Es enthält die Strophen E VII 24—35 und vervollständigt (wie ebenda p. 14 zu ersehen ist) in willkommener Weise das im Ganzen aus 60 Strophen bestehende Kapitel E VII. Huntington's Photographie zeigt die Rückseite des Blattes.

'**K**' ist ein beidseitig von derselben Hand beschriebenes Stück aus einer Rolle; Höhe 41 cm, Breite $17\frac{1}{2}$ cm. Aus dem Inhalt läßt sich erkennen, daß selbst in den vollständigst erhaltenen Zeilen links noch je etwa 6 Silben fehlen, so daß die volle Breite der Rolle ungefähr $23\frac{1}{2}$ cm betragen haben dürfte; die volle Höhe mag — nach den in London und Paris vorhandenen Tunhuang-Rollen zu schließen — eine sehr beträchtliche gewesen sein.

Vorderseite: 19 Zeilen; die ersten drei in größerer Schrift und mit weiterm Abstand.

Rückseite: 25 Zeilen; in dem genannten Werke Huntington's kann man auf dem eben diese Seite darstellenden Bilde (das umzudrehen ist) von den Zeilen 20—25 fast nichts erkennen, weil das Fragment, ehe es zu mir kam, an der entsprechenden Stelle (Vorderseite oben = Rückseite unten) ganz zerknittert war.

Auf beiden Seiten zeigen sich oben und unten noch geringe Spuren von weitern Zeilen.

Das Vorstehende besagt, daß 'K' aus dem Werke, welches in der Rolle aufgeschrieben war, bloß zwei weit auseinanderliegende und wegen der Unvollständigkeit aller Zeilen äußerst lückenhafte Zusammenhänge enthält. Ich werde auf diese beiden Zusammenhänge an anderer Stelle zurückkommen.

## Über die Stücke 'F' und 'J'.

**'F'** bildet das rechte Ende eines 14zeiligen Saddharmapuṇḍarīka-Blattes; wiederum ist Huntington's Photographie (sie bietet die Rückseite des Fragmentes) umzudrehen. Höhe 18 cm. Auf dem Blatte hat, als es noch vollständig war, von Saddharmap. XIII 65[d] an der ganze Schluß des XIII. Kapitels samt einem Teil der Unterschrift gestanden, woraus sich berechnen läßt, daß es etwa 53 cm breit gewesen ist. Es dürfte wie 'I' einer Handschrift angehört haben, die in St. Petersburg durch zahlreiche Blätter vertreten ist. Auf den einzelnen Zeilen des vollen Blattes haben durchschnittlich 28—30 Silben gestanden, und vorhanden sind nun von diesen auf unserm Fragment immer nur die letzten 7—10. Diese Zeilenreste lauten (ich setze Silben, die kaum lesbar sind, und solche, die ich ergänze, in Kursivdruck):

. . . . . . . . . . *kṣe*traṃ vipulaṃ bhaviṣyati[1] pare-
. . . . . . . . . . *anā*srava sa-gauravā bhūtva
. . . . . . . . . . *giri*-kandarasmi bhāvitva dharmaṃ
. . . . . . . . . . . varṇaṃ śata-puṇya-lakṣa-
. . . . . . . . . . *parṣa*di saṃprakāśayet sva-
. . . . . . . . . . *praja*hitva sarvam antaḥpuraṃ
. . . . . . . . . . *upa*saṃkramīd[2] yena ca bo-
. . . . . . . . . . . *b*odhi-arthikaḥ divasāna
. . . . . . . . . . . *ca* prāptas tada utthahi-
. . . . . . . . . . ca[3] dharma deśayed acintikā
. . . . . . . . . . . . . nāsrava nirvāpayitvā
. . . . . . . . . . . . . nā sya bhoti imi e-
. . . . . . . . . . . . *gho*ṣaḥ sada tasya bhonti, ya-
. . . . . . . . . . . . iti || Saddharmapuṇḍarīke

1. °vipy° Fragm. 2. im Fragm. ist *r* wie *rr* geschrieben und die Silbe *mī* irrtümlich wiederholt. 3. oder *va*.

**'J'** bildet das rechte Ende eines 18zeiligen Blattes; Höhe 10 cm. Auch hier ist bei Huntington die Rückseite photographiert. — Das Fragment dürfte aus einer Handschrift des Saṃghāṭa-sūtra oder eines ähnlichen Prosa-Werkes stammen; ungenannte Buddha's schildern die Bedeutung des Śākyamuni unter Zuhilfenahme des bekannten Bildes vom Sumeru und dem Senfkorn.

---

# Die Quitte als Vorzeichen bei den Persern.

Von

**A. Fischer.**

Herr P. Schwarz hat im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 473 ff.) die von mir vor sechs Jahren aufgeworfene Frage wieder aufgenommen, ob De Goeje die Worte Ṭabarī I, ١٠٤٩, 14: السَّفَرْجَلة التى تأويلها الخَيْر „die Quitte, deren Bedeutung ist: ‚das Gute'" richtig verstanden hatte, wenn er auf Grund dieser Stelle im Gloss. Ṭab. s. سفرجل schreibt: „سفرجل apud Persas symbolum erat boni (الخير)". Trotz aller Mühe, die er sich gegeben hat mich ins Unrecht zu setzen, ist Herrn Schwarz ihre Lösung nicht gelungen (er selbst ist freilich offenbar vom Gegenteil überzeugt). Ich freue mich, sie jetzt selbst liefern zu können.

Sie ergibt sich ohne weiteres, wenn man sich — was ich s. Z. zu tun versäumt hatte — gegenwärtig hält, daß die betr. Erzählung bei Ṭabarī (eine Episode aus seiner Darstellung der Entthronung und Ermordung des Sasanidenfürsten Chosrau II Parwēz) letzten Endes auf persische Quellen zurückgeht. In diesen Quellen hat an Stelle des arab. *safargala* das pers. *bihī* (möglicherweise auch *bih*) „Quitte" gestanden. *bihī* und *bih* konnten ohne weiteres mit الخير (oder natürlich eigentlich mit einer persischen Entsprechung davon, wie نيكى ,نيكو oder خوب) zusammengebracht werden, weil sie zugleich — ja sogar gewöhnlich — „Güte, Vortrefflichkeit" bezw. „gut (besser), vortrefflich" u. ä. bedeuten. Es liegt also ein regelrechtes omen ex nomine vor, eine superstitiöse Ausdeutung des genannten persischen Namens der Quitte, vermutlich eine Ausdeutung, die nicht von Chosrau II Parwēz improvisiert worden ist, sondern die in Persien bereits volkstümlich war.

Daß diese Lösung richtig ist, bestätigt das *Schāhnāme*, wo die Erzählung von Chosrau Parwēz und der Quitte wiederkehrt, und zwar in einer Gestalt, die deutlich verrät, daß sie derselben Quelle entstammt, wie die Darstellung des Vorgangs bei Ṭabarī. Die Quitte heißt hier nämlich tatsächlich بهى *bihī*, auch wird ihr Name hier einmal ausdrücklich in eine innere Beziehung

zu به *bih* „gut" gesetzt. Ich zitiere die wichtigsten in Betracht kommenden Verse (ed. Macan IV, ۲۰۳۹, ult. ff.):

بهی تنآور گرفته بدست    دژم خفته بر جایگاه نشست

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

ببالین نهاد آن گرامی بهی    بدان تا بپرسد زهر دو رهی

بهی زان دو بالش بنرمی بگشت    بی آزار گردان بمرقد گذشت

بدین گونه از شادورد مهی    همی گشت تا شد بروی زمی

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

پر اندیشه شد نامدار مهی    ندید اندرو هیچ فال بهی

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

نهان آشکارا بکرد این بهی    که بی بر شود تخت شاهنشهی

„Eine große Quitte in der Hand haltend, saß er (Chosrau Parwēz) mit trauriger Miene, zurückgelehnt, auf seinem Sitze..... Auf das Polster legte er jene prächtige Quitte, um an beide Sklaven Fragen zu richten. Die Quitte aber glitt von den zwei Kissen sacht hinab und ruhig dahinrollend bewegte sie sich über die Ruhestatt. Auf diese Weise glitt sie von dem Throne der Majestät hinunter, bis sie auf den Fußboden gelangte ...... Sorgenvoll wurde der ruhmvolle Herrscher; er sah darin kein gutes (*bih*) Omen...... ‚Das Verborgene hat diese Quitte offenbar gemacht: Keine Frucht trägt mehr der Thron des Königs der Könige'"[1]).

Vgl. noch das Sinnspiel in dem Verse des Ǵāmī (den schon Herr Sch., S. 492 ob., angezogen hat und der ihn auf die richtige Lösung der Frage, die uns hier beschäftigt, hätte bringen können):

1) Das in unserer Erzählung vorausgesetzte enge lautliche Verhältnis der Ausdrücke für „Quitte" und für „gut" scheint mir übrigens zu beweisen, daß sie nicht einer Pehlewi-Quelle entstammen kann, denn im Pehlewi berühren sich, soweit ich momentan festzustellen vermag, die betr. Wörter nicht nahe genug; „Quitte" heißt hier nach Roediger und Pott in Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. VII, 106, unt. *bé*, — „gut" dagegen nach Bartholomae, Altiran. Wörterbuch, Sp. 1399 und Horn, Grundriß d. neupers. Etym., Nr. 241 *vēh* (*vēhī*; im Pazend nach Bartholomae, Zum altiran. Wörterbuch, S. 56, § 45 *vah*). Man muß wohl notwendig bereits eine neupers. Quelle annehmen. [Korrekturzusatz. Chr. Bartholomae, desen Hilfe ich nachträglich noch in Anspruch genommen habe, schickt mir freundlichst folgende genauere Auskunft über das Pehlewi-Wort für „Quitte": „Das mittelpers. Wort für „Quitte" ist *bēh* (*bīh* ist mir weniger wahrscheinlich); cf. Junker, The Frahang i Pahlavīk, 101b, ob. .... Das Wort kommt begreiflicherweise selten vor; doch s. Jamasp, Vendidad II, 58 und Catal. codd. bibl. Monac. I, 7, 2 (noch unter der Presse), S. 49, 21".]

اندر كف تو بهى چه نيكوست[1]

„Wie gut in deiner Hand ist die Quitte (oder Güte)!" Rückert, Gramm., Poet. u. Rhet. der Perser, S. 214, ٢٠.; ferner die Angabe in dem apokryphen, dem Muḥammad b. Sīrīn untergeschobenen *Muntaḫab al-kalām fī tafsīr al-aḥlām* (am Rande von Bd. I des *Taʿṭīr al-anām* von ʿAbd al-Ḳanī an-Nābulusī, ed. Kairo 1306, S. ٢٣٠, 5): وقال بعضُهم انّ السفرجل محمود فى المنام لِمَن رآه على أىّ حال يَراه لأنّ اسمه بالفارسيّة بهى وهو خير, und dazu den parallelen Passus in den *Išārāt fī ʿilm al-ʿibārāt* des Ḫalīl b. Šāhīn aẓ-Ẓāhirī (am Rande von Bd. II des soeben genannten Werkes, S. ١٩٣, 11 v. u.): وقيل رؤيا السفرجل فى الجُمْلة على أىّ وَجْه كان محمود لأنّ تفسير اسمه بالفارسيّة بِرّ ومعناه محمود („Güte" ist hier بِرّ natürlich Übersetzung von pers. بهى).

Ganz genau hat also De Goeje den Sinn der Ṭabarī-Stelle nicht erkannt.

Ich muß im nächsten Hefte dieser Zeitschrift noch einmal auf den Aufsatz des Herrn Schwarz zurückkommen. Er enthält Unzulänglichkeiten und Fehler in so großer Zahl und von z. T. so befremdlicher Art, daß mir ihre Kritik und Richtigstellung schon im Interesse des Ansehens der ZDMG. geboten scheint. Verschiedener Umstände halber kann ich mich dieser Aufgabe leider nicht sofort unterziehen.

---

1) Bei Rückert der Druckfehler نيكوست.

# Die כלמו-Inschrift aus Sendschirli.

Mit 1 Tafel.

Von

**Hans Bauer.**

Die vor zwei Jahren durch v. Luschan veröffentlichte und von Littmann(-Nöldeke) zuerst[1]) dem Verständis erschlossene phönikische Inschrift aus Sendschirli ist seitdem auch von verschiedenen anderen Orientalisten behandelt worden. Aber obwohl jene Inschrift die am besten erhaltene von den alten Buchstabeninschriften darstellt, — kaum drei Zeichen darin sind zweifelhaft — so ist doch das Verständnis derselben noch recht unbefriedigend. Nicht nur, daß eine Reihe von Einzelheiten noch unklar sind, auch über die Gesamtauffassung, wenigstens des ersten Teiles, ist noch keine Einigung erzielt. Ich bin beim Studium dieser Inschrift zu einer Reihe von neuen, von den bisherigen abweichenden Auffassungen gekommen, die ich im folgenden dem Urteil der Fachgenossen unterbreiten möchte. Zugrunde lege ich den Text von Lidzbarski in der Ephemeris für semitische Epigraphik III, 218 ff., wo man auch ein vollständiges Verzeichnis der bis August 1912 über unsere Inschrift erschienenen Literatur findet[2]).

Über die ersten drei Zeilen ist man im ganzen und großen einig. כן in Z. 3 möchte ich aber doch כֵּן punktieren, nicht כָּן, wie Lidzbarski vorzieht; der Sinn wird übrigens dadurch nicht berührt. — Als zweites Wort von Z. 3 liest L. wohl mit Recht במה statt בנה, also denselben Personennamen, der in der letzten Zeile in Parallelismus mit גבר steht.

Die 4. Z. bereitet schweren Anstoß. Während der Verfasser der Inschrift sich in Z. 1 und Z. 9 „Sohn des חיא" nennt, steht

---

1) Sitz.-Ber. der Berl. Ak. 1911, 976 ff.

2) Die unserm heutigen Aufsatze beigegebene Tafel, eine Verkleinerung der Originalreproduktion in den „Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen" (Heft XIV, S. 375), ist daselbst ebenfalls angebracht. Die treffliche B. Herder'sche Verlagsbuchhandlung in Freiburg i. Br. hat, wie Herrn Prof. Lidzbarski, so auch uns gestattet, das in ihrem Besitze befindliche Klischee zu verwenden, welches zuerst den Aufsatz von Hehn, „Die Inschrift des Königs Kalūmu" in der „Bibl. Zeitschrift" X, 113—124 (Freiburg i. Br., 1912) illustriert hat.

hier כלמו בר תם. Littmann vermutet eine Auslassung von חיא oder er möchte die Worte gegen die Interpunktion der Inschrift anders abteilen. Lidzbarski will תם zu תמת ergänzen und darin den Namen der Mutter sehen. Aber beide Auswege sind offenbar sehr bedenklich. Ich glaube auch nicht, daß nach בר ein ת gestanden haben kann, man müßte sonst doch wohl den unteren Schaft davon sehen. Es ist m. E. alles zu belassen, wie es steht und mit v. Luschan zu lesen בר תם. תם kann entweder als Adjektiv aufgefaßt werden: תָּם „ganz, vollkommen“, auch im ethischen Sinne „fromm, rechtschaffen“ oder aber als Substantiv: תֹּם „Ganzheit, Vollständigkeit, Frömmigkeit“. Der sonstige semitische Sprachgebrauch spricht mehr für die zweite Auffassung, wonach also zu übersetzen wäre „der Sohn der Ganzheit, Vollkommenheit“ d. h. „der ganze, vollkommene Mann bezw. der das Ganze, alles macht“. Wie kommt aber כלמו dazu, sich auf diese Weise zu bezeichnen? Des Rätsels Lösung ergibt sich m. E. daraus, daß *kalāmū* im Assyrischen „alles“ heißt, eine Weiterbildung von *kalū* st. constr. *kal* „Allheit, Ganzheit, Gesamtheit“ (Delitzsch, Handwörterbuch 329). בר תם ist also nichts anderes als die Übersetzung von *kalāmū*, d. h. eine etymologische Deutung des Namens כלמו aus dem Assyrischen. In Wirklichkeit ist כלמו wohl ebensowenig ein assyrischer Name wie פנמו, aber ein glücklicher Zufall hat es gefügt, daß er an das assyrische *kalāmū* anklingt und da כלמו wahrscheinlich Vasall des Assyrerkönigs ist, so mußte es ihm hohe Befriedigung gewähren, seinen Namen aus dem Assyrischen deuten und zwar in einer für ihn so schmeichelhaften Weise deuten zu können. Ob כלמו wirklich *Kalāmū* zu sprechen ist, halte ich damit noch nicht für ausgemacht. Wenn wir bedenken, wie im Alten Testament ganz entfernte Anklänge zu etymologischen Spielereien benutzt werden, so könnte auch unser Mann wohl *Kilamu* geheißen haben, wie Lidzbarski vermutet, eine Lesung, die sich weder beweisen noch widerlegen läßt. Dagegen halte ich die auf das Assyrische gegründete Lesung und Deutung *Kalūmu* (Littmann, Hehn) für unwahrscheinlich, denn כלמו ist, wie gesagt, kaum ein assyrischer Name. Die Erkenntnis aber, daß wir es hier mit einer etymologischen Namenserklärung zu tun haben, ist m. E. von fundamentaler Bedeutung für die ganze Auffassung der Inschrift. Jetzt erst verstehen wir den so befremdenden Eingang derselben, wonach die Vorfahren alle nichts geleistet haben. Sie durften eben nichts geleistet haben, weil כלמו der בר תם ist, „der Mann der Ganzheit“, der allein alles gemacht hat; daher auch die emphatische Wiederholung seines Namens an dieser Stelle. Aus unserer Lesung und Deutung ergibt sich weiterhin die wichtige Folgerung, daß wir in den nächsten Zeilen tatsächlich die Aufzählung von Leistungen, vor allem von politischen Erfolgen zu erwarten haben, wenn diese auch in Wirklichkeit recht bescheiden gewesen sein mögen. Keineswegs haben wir also im folgenden, wie dies z. B. auch Lidzbarski

annimmt, eine „schwarz in Grau gemalte Schilderung" der Verhältnisse zu suchen.

Z. 5. 6. „Es war mein Vaterhaus mitten zwischen mächtigen[1]) Königen und jeder streckte die Hand aus לל(ח)ם". So lese ich das letzte Wort mit Lidzbarski; im Unterschied von ihm glaube ich aber nicht, daß wir darin ein sonst nicht belegtes Verbum „verzehren" zu suchen haben. Es wird vielmehr das gewöhnliche Substantiv לחם sein, das in seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung „Nahrung, Speise" auch im Hebräischen noch ziemlich häufig ist. Die „Nahrung", oder wie wir sagen würden „der Fraß, die Beute", ist eben das Ländchen des כלמו. Also „jeder streckte die Hand nach der Beute (לְלָחֶם) aus". — Das folgende ו ist gegensätzlich zu verstehen, wie oben in Z. 4 ואנכ כלמו. Da, wie bereits bemerkt, im folgenden die Rede sein muß von Leistungen und Erfolgen, so kann auch die schwierige Stelle כמאש אכלת זקן וכמאש אכלת יד nicht die Beschreibung einer Erniedrigung enthalten, sondern gerade das Gegenteil. Es ist daher mit Halévy, Lagrange, D. H. Müller אש als אֵשׁ „Feuer" zu fassen und zu übersetzen: „Aber ich ward in der Hand der Könige gleich einem Feuer, das Bart und Hand verzehrt". Er will sagen, der Versuch der genannten Könige, sich an ihm zu vergreifen, sei ihnen übel bekommen, sie hätten sich dabei, wie wir uns ausdrücken würden, „die Finger verbrannt". Auf „Bart" und „Hand", die zu so vielen auseinandergehenden Deutungen geführt haben, ist überhaupt hier kein Gewicht zu legen, das ist nur eine rhetorische Spezialisierung, wie sie uns im folgenden noch öfters begegnen wird. Es hätte genügt, zu sagen, er sei für sie „ein verzehrendes Feuer" geworden, aber eine primitive Redeweise gebraucht nicht gern ein transitives Verbum im absoluten Sinn, sondern lieber mit einem Objekt; man vergleiche das hebräische אכל לחם, das wir einfach mit „essen" wiedergeben.

Z. 7. 8. „Es erhob sich gegen mich der König der ד[נ]נים. Aber ich bot den Assyrerkönig wider ihn auf". Darin besteht in Wirklichkeit die ganze große Leistung unseres כלמו. Weil er allein sich des Königs der D. nicht erwehren kann, ruft er nach bekanntem Muster den Großkönig zu Hilfe, der wohl den Bedrücker züchtigt, aber auch den Bedrückten (hier eben כלמו) zum Vasallen macht, wenn er es nicht schon vordem gewesen ist. Man muß indes gestehen, daß in dieser Darstellung die Worte nicht ungeschickt gewählt sind. Denn שכר, eigentlich „mieten", erweckt in der Tat den Eindruck, als habe er den Assyrerkönig in seine Dienste genommen und durch ihn seinen Feind züchtigen lassen. In echt lapidarem Stile berichtet er dann in fünf Worten vom Erfolg des Feldzuges: „Eine Jungfrau mußte er geben (der König der D.) für

---

1) Nach ואדר in Z. 7 ist vielleicht auch hier אדרם in üblem Sinne, etwa als „gewalttätig" zu fassen.

jedes Schaf, einen Mann für jedes Gewand". Diese schon von Halévy gegebene Deutung ist m. E. die einzig mögliche. Man braucht auch keineswegs „um die Ecke zu lesen", um zu verstehen, daß damit die Genugtuung bezw. Entschädigung gemeint ist, die dem כלמו zuteil wird. Daß K. es war, der Jungfrauen und Männer hingegeben, um sich die Hilfe des Assyrerkönigs zu erkaufen (so auch Lidzbarski), paßt gar nicht in den Zusammenhang. Man müßte dann etwa erwarten: „Eine Jungfrau gab man hin für einen Bogen, einen Mann für eine Lanze"; denn Waffen brauche man zum Krieg. Aber was soll „Schaf" und „Gewand" in einem solchen Zusammenhang?

Haben wir so im ersten Teile der Inschrift die politischen Erfolge unseres כלמו nach außen hin kennen gelernt und gesehen, daß er seinem Namen בר חם alle Ehre macht, so erfahren wir im zweiten von seiner Wirksamkeit im Innern, wie er da als ein wahrer Landesvater waltet und seinen von den früheren Königen mißachteten Untertanen „alles" zu sein bestrebt ist.

Z. 10 a. Große Schwierigkeiten bereitet die Stelle: יתלכן משכבם כם כלבם, weil darin fast jedes Wort seiner Bedeutung nach unsicher ist. Indes kann über den allgemeinen Inhalt dieses Satzes doch kaum ein Zweifel obwalten, denn der Parallelismus mit dem ersten Teil der Inschrift legt es nahe, daß wir hier eine ähnliche Liebenswürdigkeit gegen K.'s Vorfahren suchen dürfen. Wie sie dort allesamt nichts geleistet haben, so müssen sie hier ihre Untertanen schlecht behandelt haben, und nur das kann in der fraglichen Stelle ausgedrückt sein. An Stelle des früher angenommenen יחלכן glaubt Lidzbarski יתלכן lesen zu dürfen, und mit dieser Lesung läßt sich tatsächlich ein befriedigender Sinn gewinnen. Wichtig für das Verständnis des ganzen zweiten Teiles ist die Bestimmung der darin viermal vorkommenden משכבם. Daß hier an eine bestimmte Menschenklasse zu denken ist, haben mehrere Erklärer ausgesprochen. Einmal scheint dies daraus hervorzugehen, daß in Z. 10 vom Verhältnis der früheren Könige zu ihren Untertanen die Rede sein muß und daß für „Untertanen" kein anderes Wort in Betracht kommen kann als eben משכבם. Ferner steht dieses Wort in Z. 14 und 15 im Gegensatz zu בעררם, das Nöldeke mit dem syrischen ܒܥܝܪ̈ܐ „wild, unkultuviert" zusammenstellt, hier wohl von der nomadischen Bevölkerung gemeint. Sonach muß wohl auch משכבם eine Bevölkerungsschicht bedeuten und zwar wäre es im Gegensatz zu בעררם die ansässige Bevölkerung. Vielleicht sind מִשְׁכְּבָם ursprünglich die „Niederlassungen" und es steht hier wie auch sonst oft die Wohnung für die Bewohner (man denke an die Verbindungen von בית, assyrisch *bît*, im Sinne von „Stamm"). Ich übersetze das Wort vorläufig mit dem dehnbaren Ausdruck „Landesbewohner". Freilich sollte man vor משכבם den Artikel erwarten, aber dieser steht ja auch bei בעררם nicht und scheint überhaupt nicht mit der Regelmäßigkeit gesetzt zu sein wie im Hebräischen

und im späteren Phönikischen. So fehlt der Artikel auch in Z. 6 מלכם, wo doch von den bereits genannten Königen die Rede ist. Die ganze Stelle ist mithin zu übersetzen: „Angesichts der früheren Könige wandelten die Landesbewohner umher gleich Hunden". יתלכן wird von Lidzbarski ansprechend aus יִתְהַלְּכֻן durch Assimilation erklärt. Vielleicht hatte übrigens dieses Verbum seine ursprüngliche konkrete Bedeutung zum Teil schon eingebüßt, so daß es wie das französische „passer pour" oder das holländische „doorgaan" geradezu im Sinne von „gelten" steht. Also „vor den früheren Königen galten die Landesbewohner Hunden gleich".

Z. 10b. 11. 12. Im folgenden hat man besonders an dem Fragewort מי Anstoß genommen. „Man mag den Sinn nüancieren wie man will", meint Lidzbarski, „als לְמִי paßt das Wort schlecht in den Zusammenhang"; er möchte daher „ihnen" übersetzen, hebr. לָמוֹ. Aber eine dreimalige Wiederholung von „ihnen" entspricht nicht den kanaanäischen Stilgesetzen. Es ist vielmehr an der Lesung לְמִי festzuhalten, nur heißt ... מי, ... מי nicht „wer ..., wer ...?", sondern „der eine ..., der andere ...". Genau die gleiche Entwickelung des Fragewortes liegt z. B. im Italienischen vor: *chi?* „wer?", dagegen: *chi* ..., *chi* ... „der eine ..., der andere ...". Auch mit dem ungarischen *ki* ist's nicht anders. Wir übersetzen somit: „Ich aber war dem einen Vater, dem anderen Mutter, dem dritten Bruder". Das Folgende ist klar, schwieriger wieder Z. 13.

Z. 13. ואנך steht gegensätzlich zum Anfang des zweiten Teiles, wo von der unwürdigen Behandlung der משכבם durch die früheren Könige die Rede ist. Es sieht sogar aus, als habe in der ursprünglichen Anlage diese Stelle sich gleich hinter כלבם angeschlossen und das dazwischen Liegende sei erst später eingefügt worden. Z. 11 und 12 sind ja in der Tat nur eine in epischer Breite gehaltene Ausmalung des in Z. 13 Gesagten: „Ich hielt die Landesbewohner ליד". Das letzte Wort kann kaum etwas anderes bedeuten als „zur Hand" d. h. „zur Seite", nämlich „mir zur Seite" d. h. „ich hielt sie mir nicht vom Leibe, wie die früheren, sondern zog sie an mich heran", wie im folgenden weiter ausgeführt wird. — והמת שת נבש כם נבש יתם באם hat man übersetzt: „Und sie zeigten eine Gesinnung (נבש = נֶפֶשׁ), gleich der Gesinnung einer Waise gegen ihre Mutter". Man faßt also המת als Pron. 3. masc. Pl. wie in den j ü n g e r e n phönikischen Inschriften. Das ist möglich. Vielleicht hat aber in diesen letzteren die Schreibung mit ת nur graphischen Charakter gleich dem ה in hebr. הֵמָּה. Dann hätten wir wohl in המת ein Verbum zu suchen und zwar die 1. Pers. sing. von המה, המם, הום oder הים (vergleiche die Bedeutung dieser Wurzeln im Neuhebräischen und Arabischen) etwa im Sinne von „sehnsüchtig verlangen". Also: „es war mein sehnlicher Wunsch, daß man eine Gesinnung zeige bezw. Vertrauen hege" (dann ist שת als Infinitiv zu fassen!) usw. Eine wesentliche Änderung des Sinnes wird durch diese andere Auffassung, wie man sieht, nicht bedingt.

Z. 14—16. In diesen Zeilen liest man allgemein eine V e r w ü n s c h u n g gegen solche, die die Inschrift entweder beschädigen oder ganz zerstören. Littmann führt wohl die Möglichkeit an, daß Z. 14 einen Segenswunsch enthalte, glaubt aber mit Nöldeke diese Möglichkeit verwerfen zu müssen. Ich meine aber, daß, wenn von einem doppelten Verhalten die Rede ist, das die Nachfolger der Inschrift gegenüber betätigen können, dies entweder ein freundliches oder ein feindliches sein muß. Daß dem Z e r s t ö r e r der Inschrift der Tod, dem B e s c h ä d i g e r hingegen nur ein kleineres Übel auf den Hals gewünscht wird, ist nicht recht wahrscheinlich und hat m. W. in den sonstigen Inschriften keine Parallele. Ich möchte somit daran festhalten, daß in Z. 14 e i n S e g e n s w u n s c h s t e h t f ü r d e n, d e r d i e I n s c h r i f t i n E h r e n h ä l t. Dann haben wir aber die Worte ויזק בספרז anders zu erklären, als es bis jetzt geschehen ist. Man leitet allgemein יזק von נזק ab und übersetzt „wer diese Inschrift beschädigt". Aber dann sollte man doch הספרז erwarten; diese Schwierigkeit hebt auch Lidzbarski ausdrücklich hervor, meint aber, ein Versehen des Schreibers sei nicht undenkbar. Ich glaube, daß alles zu belassen ist, wie es steht, und daß uns die richtige Erklärung durch assyrische Inschriften an die Hand gegeben wird. Dort wird dem, der eine Inschrift findet und sie dann mit Öl s a l b t und eine L i b a t i o n a u f i h r d a r b r i n g t, die Erhörung seiner Gebete verheißen (man vergleiche die Prisma-Inschrift Sanheribs VI, 66 f.). Ich möchte daher annehmen, daß wir es hier mit einem Verbum יזק „ausgießen" zu tun haben, daß im Hebräischen als יצק vorliegt und u. a. auch vom Ausgießen des Salböls gebraucht wird, z. B. Ex. 29, 7; Lev. 8, 12. Das hebr. יצק erklärt sich durch Assimilation von ז an ק, wie ja auch z. B. צעק „schreien" neben זעק steht. Zu übersetzen ist demnach: „Wer auf (bei) dieser Inschrift Libationen darbringt". Bei der bisherigen Deutung von Z. 14 wußte man auch mit dem folgenden nichts Rechtes anzufangen. „Die M. sollen nicht die B. ehren und die B. sollen nicht die M. ehren", erscheint matt und nicht recht verständlich. Fassen wir die Stelle hingegen als Segenswunsch auf, so wird darin gesagt sein, die beiden Bevölkerungsklassen mögen in gutem Einvernehmen mit einander leben, einander nicht befehden. Ausgedrückt wird letzteres durch אל יכבד „sie mögen nicht schwer (lästig, unangenehm) sein" oder als Kausativ gefaßt „sie mögen es nicht schwer machen", etwa „sie sollen einander das Leben nicht schwer machen". Der Begriff „einander" ist ein primitiv-umständlicher oder vielleicht auch absichtlicherweise durch Wiederholung ausgedrückt: „Die M. sollen den B. nicht unangenehm werden und die B. sollen den M. nicht unangenehm werden". Wenn wir wirklich unter משכבם die ansässige Bevölkerung und unter בעררם die Nomaden zu verstehen haben, so werden tatsächlich wohl die letzteren der angreifende und somit unangenehmere Teil gewesen sein. Aber K. muß mit beiden rechnen

und drückt sich deshalb ganz unparteiisch aus. Wir entnehmen aber aus dieser Stelle, daß der Kampf der beiden heterogenen Elemente dem Herrscher schwere Sorgen bereitete, anscheinend schwerere als selbst die äußeren Feinde.

Der Schluß ist klar. גבר und במה sind als Personennamen zu fassen und der letztere mit Lidzbarski auch in Z. 3 zu lesen. Ich gebe im folgenden noch einmal den vollständigen Text mit zusammenhängender etwas freier Übersetzung, für deren Begründung ich auf den vorausgehenden Kommentar verweise.

I.

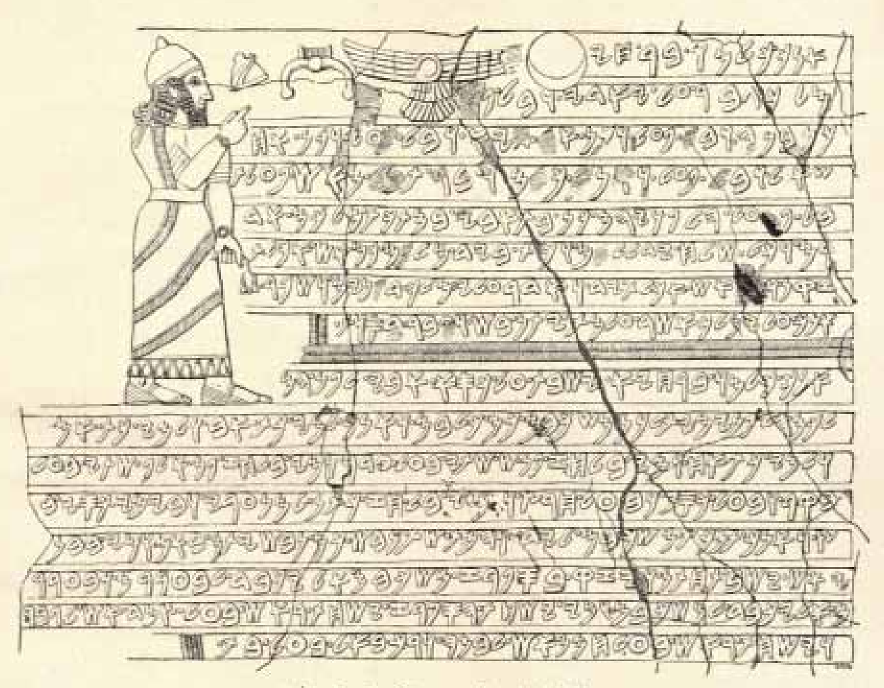
[1]אנך · כלמו · בר · חי[א] · [2]מלך · גבר · על · יאדי · ובל · פ[על] · [3]כן
במה · ובל · פעל · וכן · אב · חיא · ובל · פעל · וכן · אח [4]שאל · ובל ·
פעל · ואנך · כלמו · בר · תם · מאש · פעלת [5]בל · פעל · הלפניהם · כן
בת אבי · במתכת · מלכם · [6]אדרם · וכל · שלח · יד לל[ח]ם · וכת · ביד ·
מלכם · כמאש · אכלת [7]זקן · ו[כמ]אש · אכלת · יד · ואדר · עלי מלך ·
דננים · ושכר [8]אנך · עלי · מלך אשר · עלמת יתן · בש · וגבר · בסות ·

II.

[9]אנך · כלמו · בר חיא · ישבת · על · כסא · אבי · לפן [10]המלכם · הלפנים ·
יתלכן משכבם · כם · כלבם · ואנך למי · כת · אב · ולמי · כת · אם ·
[11]ולמי · כת · אח · ומי · בל חז · פן · ש · שתי · בעל · עדר · ומי · בל
חז · פן · אלף · שתי · בעל [12]בקר · ובעל · כסף · ובעל · חרץ · ומי · בל ·
חז · כתן · למנערי ובימי · כסי · [13]בץ · ואנך · תמכת · משכבם · ליד · והמת ·
שת · נבש · כם · נבש יתם · באם · ומי · [14]בבני אש · ישב · תחתן · ויזק ·
בספרז · משכבם · אליכבד · לבערם · [15]ובערם · אליכבד · למשכבם ומי ·
ישחת · הספרז · ישחת · ראש · בעל · צמד · אש · לגבר [16]וישחת · ראש ·
בעלחמן · אש · לבמה · ורכבאל · בעל · בת ·

I.

[1]Ich bin Klmu, der Sohn des Ḥajā. [2]Es herrschte Gbr über Ja'di und leistete nichts,[3] desgleichen Bmh und leistete nichts, desgleichen mein Vater Ḥajā und leistete nichts, desgleichen mein Bruder [4]Š'l und leistete nichts. Ich aber bin Klmu, der „Allesmacher"; von dem, was ich geleistet, haben die [5]früheren nichts geleistet. Es lag mein Vaterhaus mitten zwischen gewalttätigen [6]Königen, und jeder streckte die Hand aus nach der Beute. Doch ich wurde in der Hand der Könige wie ein [7]Bart und Hand verzehrendes Feuer. Als der König der D. sich gegen mich erhob,



כלמו*-Inschrift aus Sendschirli.*

*Berlin, Kgl. Museum. (Nach „Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen", Heft XIV, S. 375.)*

(Zu S. 690.)

da bot [8]**ich** den Assyrerkönig wider ihn auf. Eine Jungfrau mußte er (der König der D.) geben für jedes Schaf, einen Mann für jedes Gewand.

II.

[9]Ich Klmu, der Sohn des Ḥajā, bestieg den Thron meines Vaters. Vor den früheren [10]Königen galten die Landesbewohner Hunden gleich. Ich hingegen war dem einen Vater, dem anderen Mutter, [11]dem dritten Bruder. Wer noch nie das Angesicht eines Schafes gesehen, den machte ich zum Besitzer einer Herde, und wer noch nie das Angesicht eines Rindes gesehen, den machte ich zum Besitzer von [12]Vieh und zum Besitzer von Silber und Gold, und wer in seinem Leben noch keine Leinwand gesehen, den bedeckte in meinen Tagen [13]Byssus. Ich hielt die Landesbewohner (mir) zur Seite und wünschte sehnlichst, daß sie Zuneigung hegen sollten wie eine Waise zur Mutter. — Wer unter meinen Nachkommen, [14]der an meiner Statt regieren wird, an dieser Inschrift Libationen darbringt, (unter dem) sollen Landesbewohner und [15]Nomaden einander nicht befehden. Wer aber diese Inschrift zerschlägt, dem soll das Haupt zerschlagen der Ba'al-Ṣmd des Gbr und [16]der Ba'al-Ḥmn des Bmh sowie Rkb-el, der Hausgott.

---

# Zu arab. *lāta*. — Arab. *ḏati*.

Von **A. Fischer.**

I. In J. Barth's Aufsatze über لَاتَ im vorigen Hefte dieser Zeitschrift, S. 494 ff., vermisse ich einen Hinweis auf Bergsträßer, Die Negationen im Ḳur'ān (Diss.), § 15: *lāta* (mit einem Zusatze aus meiner Feder), wo nicht nur bereits die von Barth zur Beurteilung dieser Partikel angezogene Literatur im wesentlichen gebucht ist, sondern auch noch allerlei andere, vielleicht doch nicht ganz gleichgültige, Angaben stehen. — S. 494, 4 des genannten Aufsatzes zitiert B. den „Jaškuriten Ibn Ḥilizza". Er hat dabei wohl übersehen, daß es sich nur um den Verfasser der siebenten Muʿallaqa handeln kann, den wir doch gewöhnt sind al-Ḥāriṯ b. Ḥilliza oder bloß al-Ḥāriṯ zu nennen. Weshalb er *Ḥilizza* statt des herkömmlichen *Ḥilliza* schreibt, ist mir unklar. *Ḥilliza* ist vollkommen in Ordnung, wie übereinstimmend die Wörterbücher s. حلز, die Kommentare zu den Muʿallaqāt, Sībawaih II, ٣٥٩, 9 (vgl. ٣٦٠, 1), Zubaidī, ed. Guidi, 26, 9 f. u. a. zeigen[1]). Als Verfasser des (vielzitierten) Verses, den B. dem Jaškuriten zuschreibt, wird übrigens sonst überall Abū Zubaid aṭ-Ṭā'ī genannt; s. Kaššāf zu Sure 38, 2 und dazu Šarḥ Šawāhid al-Kaššāf; Muḥ. al-Amīr, Ḥāšija zum Muġnī (ed. Kairo 1302), I, ٢٠٤, pu.; Šarḥ Šawāhid al-Muġnī ٢١٩, 7; Ḫizāna des ʿAbd al-Qādir II, ١٥١ ff.; ʿAinī ibid. ١٥٩ ff.; LʿA[2]) und TʿA s. أون; Lane s. أَوَانٌ; Howell § 109 u. a.[3]). Unverständlich ist B.'s Bemerkung zu diesem Verse (طَلَبُوا صُلْحَنَا وَلَاتَ أَوَانٍ): „so hier mit dem Genitiv des Nomens im Reime auf قَدِيمِ, بَقَاءِ". أَوَانٍ (so ist für أَوَانِ bei B. zu lesen) steht überhaupt nicht im Reim; ein قَدِيمِ vermag ich in der Nähe unseres Verses nicht zu entdecken; und wie könnten قَدِيمِ, أَوَانٍ

---

1) Ibn Duraid, Ištiqāq ٢٠٥, 13 f. ist حِلِّزَةُ und حِلِّز für حِلِزَّةُ und حِلِزّ zu setzen. Falsch ist auch حِلِزَّةُ Freytag, Lex. I, 417 a, 2 (desgl. جِلَّق statt جِلِّق ibid. 297 b).

2) Für زبيد hier versehentlich زيد.

3) Vgl. auch Aġānī[1] XI, ٣٩, 3 ff. — Im ʿIqd, den ich in der Ausg. von 1293 besitze, kann ich den Vers in der von B. angegebenen Gegend nicht finden.

und بقاء auf einander reimen? Vgl. noch Mufaṣṣal § ٦٠٨ und dazu Ibn Jaʿiš; LʿA XX, ٣٥٧; Mutanabbī, ed. Diet., ٥٩, Komm. zu v. ١٨ (hier مصطبر[1]) لاتَ und لاتَ مقتحم, also gleichfalls der Genitiv nach لات); Maidānī, ed. Freyt. II, 36[2]) = ed. Būl. I, ٣٨٠. — Zu dem Verse Z. 14 vermißt man das Zitat. — Z. 20 lies 18, 3 statt I, 3 und 337, 17 statt 337, 13. Daß in dem Verse des Aʿšā nicht ذِكْرَى, sondern هَنَّا von لات regiert wird, beweisen die von mir bei Bergsträßer namhaft gemachten Stellen Ḥamāsa ٢٢٨, 3[3]) (حَنَّتْ نَوارُ ولاتَ هَنَّا حَنَّتِ „Nawār stieß Sehnsuchtsklagen aus, als es für ihre Sehnsuchtsklagen nicht die rechte Zeit war") und Mufaḍḍ., ed. Thorb., Nr. ٢١, 7[4]) (hier für sich stehendes لاتَ هَنَّا „es ist nicht die rechte Zeit!"), sowie der von Howell a. a. O. an letzter Stelle mitgeteilte Vers (hier gleichfalls absolut stehendes لات هنّا). Vgl. noch das Sprichwort: حَنَّتْ ولاتَ هَنَّتْ وأَنَّى لَكِ مقروع „Sie wurde von Liebessehnsucht ergriffen, als es dafür nicht die rechte Zeit war; und wie sollte Maqrūʿ dir angehören?" (Maid., ed. Freyt., I, 343; II, 525, ob.; Lane s. ليت). هَنَّتْ sieht hier fast so aus, als wäre es die zum Verb gewordene Partikel هَنَّا[5]). —

II. In seiner Notiz über ذَوات S. 385 dieses Jahrgangs der ZDMG., wie auch schon in seiner Schrift „Pronominalbildung" § 28 d schweigt Barth von der einfachen, für ihn doch recht interessanten Form ذات „diese", auf deren Existenz ich schon vor acht Jahren hingewiesen habe, und zwar an einer Stelle, die gerade B. kaum übersehen haben kann (ZDMG. 59, 448).

1) So ist offenbar mit ed. Būl. 1287 (mit dem Komm. des ʿUkbarī; II, ٣٣٧) zu lesen; s. die Kommentare.

2) Hier falsch إِنْ statt أَنْ.

3) Dieser locus probans auch Mufaṣṣal § ١٢٣ = Ibn Jaʿīš ٣٣٥ ff.; Ibn Qutaiba, Šiʿr, ed. De Goeje, ٣٠, 3 (= Nöldeke, Beitr. z. Poesie 51, 3. 38, M.); Muġnī II, ١٥٠, 4 v. u.; ŠŠMuġnī ٣١١, 2; Ḫizāna II, ١٥٩ ff.; ʿAinī I, ٢١٨ ff.; Howell a. a. O. und Nöldeke, Gesch. d. Qorāns[1] 248, Anm. 1.

4) = Ibn Qutaiba, Šiʿr ١٠٧, 12 und Jāqūt II, ٩١٨, 3 v. u.

5) Einen Beleg zu لاتَ s. noch Aḍdād ١٠٩, 1.

## Anzeigen.

*Deutsche Aksum-Expedition. Hg. von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin. Bd. IV. Sabaische, griechische und altabessinische Inschriften. Von Enno Littmann.* Mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen. Berlin 1913. (94 S. Folio.) M. 17.—.

In diesem Bande gibt uns Littmann alles, was er in Abessinien an Inschriften selbst aufgenommen hat, und ergänzt es noch durch einiges, das er nur älteren Abzeichnungen entnehmen konnte. Außer zahlreichen kurzen Graffiti erhalten wir mehrere bisher ebenfalls unbekannte alte Steininschriften, darunter einige große. Und die schon bekannten haben wir hier bedeutend genauer, als sie noch D. H. Müller geben konnte. Der in meiner Besprechung von dessen Werk[1]) in dieser Zeitschrift 48, 376 geäußerte Wunsch, es möchte noch einmal ein Kenner die aksumitischen Inschriften sorgfältig untersuchen und wiedergeben, ist durch Littmann in weit höherem Maße erfüllt worden, als ich damals annehmen konnte. Er hat, so weit es irgend möglich war, die Inschriften abgeklatscht, photographiert und nachgezeichnet. Von den großen erhalten wir je ein direktes Lichtbild und ein überzeichnetes, auf dem sich die Linien der Schrift deutlicher von den zufälligen Rissen auf dem Steine abheben, und von vielen noch eine Handzeichnung[2]). Wesentlich mehr als er mit größter Anstrengung, oft unter Lebensgefahr, geleistet hat, wird hier nicht zu erreichen sein, und wenn auch jetzt noch Text und Sinn vieler Stellen recht unsicher bleiben, so hat das unüberwindliche Ursachen. Ist es doch fast ein Wunder, daß Hitze, Frost, tropischer Regen und feuchter Boden, sowie die Mißhandlung durch Menschen die alten Monumente nicht noch mehr zerstört haben. Dazu waren einige von ihnen nur ziemlich oberflächlich eingegraben oder eingekratzt. Und der Sinn ist oft unklar wegen der Vokallosigkeit, die, wie wir jetzt erfahren, auf Inschriften auch noch in späteren Zeiten beliebt war. Wir sind eben

1) Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Wien 1894.

2) Durch Littmann's Güte standen mir auch einige Handzeichnungen zur Verfügung, die in dem Werke nicht wiedergegeben sind.

gewohnt, das Geez mit voller Vokalisation zu lesen[1]). Dazu kennen wir dessen Wortschatz nur ziemlich unvollständig. Die ausschließlich theologische Literatur in einigermaßen reinem Geez gibt uns zu dem, was die äthiopische Bibel enthält, nicht allzuviel. Der Inhalt der alten Inschriften bringt aber allerlei Ausdrücke mit sich, die in den bekannten Literaturwerken nicht vorkommen[2]). So muß der, welcher sie behandelt, oft auf Ergänzung der Lücken und Deutung verzichten oder ist auf mehr oder weniger plausible Vermutungen angewiesen. Nur in seltenen Fällen dürfte da jedoch ein anderer in Bestimmung der Lesung und Auslegung weiter kommen als Littmann. Zuweilen kann ja freilich ein guter Einfall mehr helfen als die angestrengte Mühe des besten und scharfsinnigsten Kenners. Zu Hilfe kam Littmann seine Kenntnis der lebenden abessinischen Mundarten, namentlich des Tigrē und des auf dem Boden von Akṣūm heutzutage gesprochenen Tigriñā. Die Arbeiten seiner Vorgänger hat er gründlich benutzt. Dabei stellte sich heraus, daß Dillmann, dem nur ganz unzulängliche Zeichnungen vorlagen, manches besser gesehen hat als D. H. Müller, der ihm zwar an Scharfsinn überlegen, aber nicht so bedächtig und in äthiopischen Dingen nicht entfernt so zu Hause war wie jener, der, von Ewald angeregt, als erster (und bis jetzt einziger) des großen Ludolf's Werk in umfassender Weise wieder aufnahm[3]).

Das Fragment einer griechischen Inschrift, etwa aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. (Nr. 2), zeigt ganz die Art der von Adulis und der äthiopischen des 4. Jahrhunderts. Der Name des Aksumitenkönigs, der sie setzte, kommt leider auf dem Fragment nicht vor.

Die kurze, vollständig erhaltene, griechische Inschrift des Königs *Σεβρούθης* oder *Σεμβρούθης* (Nr. 3), aus dem 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr., konnte Littmann nur nach der Zeichnung des verdienten schwedischen Missionars Sundström geben.

Alle übrigen Königsinschriften schreibt Littmann demselben König ʿEzānā zu, der im 4. Jahrhundert regierte. Und mit Recht; höchstens für Nr. 9 wäre vielleicht noch ein Zweifel zulässig. Alle verkünden, welche Kriegstaten dem Herrscher gelungen seien, welche Beute er gemacht und wie er dafür seinen Gott gedankt habe. In

1) Wenn nun hier die wahre Form und daher oft auch das Verständnis unsicher oder ganz unerreichbar bleibt, während wir doch die Vokalisation des Geez gut kennen, so ist nicht zu verwundern, daß uns ganz oder höchstens sehr dürftig vokalisierte Inschriften in Sprachen wie der phönizischen oder sabäischen, von denen wir so sehr wenig wissen, Rätsel auf Rätsel bieten.

2) Unsere Kenntnis des phönizischen oder sabäischen Wortschatzes ist aber auch wieder sehr viel geringer als die des äthiopischen. — Die Sprache der äthiopischen Chroniken ergänzt sich wesentlich aus dem Amharischen, nicht aus der klassischen Sprache.

3) Ich selbst habe die Befriedigung, daß einige bescheidene Vermutungen, die ich in meiner Besprechung von Müller's Buch gemacht habe, durch die authentischen Faksimiles bestätigt worden sind. Selbstverständlich haben diese aber auch mehrere Vorschläge von mir als falsch erwiesen.

der genauen Zählung der Beutetiere, der getöteten und gefangenen Feinde, öfter mit Additionen, zeigt sich eine eigentümliche Pedanterie. Ob so ein aksumitischer König die Inschrift, in der von ihm in erster oder dritter Person geredet wird, selbst auch lesen konnte, mag zweifelhaft sein. Griechisch verstand er doch wohl kaum, und dennoch braucht ʿEzāna auch diese Sprache[1]). Ja, es ist nicht einmal gewiß, daß diesen Königen, deren Namen so wenig semitisch aussehen, die Sprache der Aksumiten selbst geläufig war. Hätte der bedeutendste neuere Großkönig von Abessinien, Theodoros, ein Agau aus Quora, eine Inschrift setzen lassen, so wäre sie gewiß in Geez abgefaßt worden, und doch wird er von dieser heiligen Sprache höchstens geringe Kenntnis gehabt haben. Ich will hier gleich hervorheben, daß, wie bei den alten abessinischen Königsnamen, so auch bei anderen die Vokalisierung zuweilen wechselt, vermutlich weil die Laute sich nicht genau in das Schriftsystem des Geez fassen ließen, z. B. **እሌ፡ዐሚዳ** und **እሌ፡ዐሜዳ** (oder **ዐሜዳ**); **ሐሴን** und **ሐሰን**. So schwankt z. B. auch in neuerer Zeit die Schreibung der Namen großer Landschaften wie *Schoa* und *Begemedr*.

In Nr. 4. 6. 7[2]) erhalten wir den dreifachen Text einer Inschrift: einen griechischen, einen äthiopischen in sabäischen und einen äthiopischen in vokallosen äthiopischen Buchstaben. Den dritten Text hat erst Littmann entdeckt. Der griechische ist sehr gut erhalten, nur daß einigemal am rechten und am linken Rande je ein Buchstabe weggefallen ist, den man aber durchweg sicher ergänzen kann.

Leider steht es mit den beiden äthiopischen Texten nicht so gut. Sie sind arg beschädigt. Immerhin läßt sich jetzt aber viel mehr damit machen, als man bisher meinen mußte. Große Hilfe gewährt uns natürlich die zweifache Schreibung, die zwar nicht in jeder Kleinigkeit, aber doch in allem Wesentlichen denselben Wortlaut ergibt, während der griechische Text etwas kürzer ist[3]).

Diese Inschrift berichtet eingehend die großen Erfolge des Königs über die Buga und deren planmäßige Verpflanzung ins Innere seines Reichs. Es kann sich dabei allerdings nur um einen Teil der Beǧa-Stämme handeln, deren Gebiet sich nördlich von Abessinien weit ausdehnt.

Ich erlaube mir nun zu diesen wie nachher zu anderen Inschriften einige Bemerkungen, habe aber durchaus nicht vor, jede Stelle anzuführen, deren Lesung oder Deutung mir zweifelhaft ist.

6, 12 brauchte in der Transkription zu **እክሱም** nicht das **ሃ**

---

1) Allerdings bezeugt der Periplus maris Erythraei § 5, daß der zu seiner Zeit (im 1. Jahrhundert) in Adulis und weithin herrschende König Zoskales γραμμάτων Ἑλληνικῶν ἔμπειρος war.

2) Nr. 5 ist der Rest eines griechischen Graffito aus der Kaiserzeit.

3) Inschriften in zweierlei Sprachen geben nicht immer genau denselben Text doppelt. Das ist zu beachten bei solchen, deren einer Text in einer unbekannten Sprache abgefaßt ist.

ergänzt zu werden; nötig ist es nicht, und es fehlt auch in der äthiopischen Schreibung 7, 14.

6, 8, 10 (und 10, 22) fasse ich **እንስሳ፡ዐውድ** = *κτηνὰ νωτοφόρα* als „Tiere des Gehöftes“: Esel, Maultiere, vielleich auch Pferde. Die bleiben bei der Wohnung und leben nicht auf der fernen Weide wie das Kleinvieh.

**ጠላ** 6, 11. 7, 13 „Bier“ d. i. **ሥዋ(ስዋ)** ist auch tña, s. de Vito und Z. f. Ass. 21, 75 Nr. 206. Kommt auch Gadla Philpos. (Conti Rossini) 38ᵇ, 20 vor.

7, 22. Das als **ነሰተ** aufgefaßte Wort sieht eher wie **ነከተ** aus, aber ein **ነከተ** scheint den abessinischen Sprachen zu fehlen (wenn nicht etwa **መንከተ** 8, 23 dazu gehört). نَكَتَ wird zwar (Kāmil 277, 5; Lisān 2, 406) „umwerfen“ erklärt, welche Bedeutung hier paßte, aber es ist doch eigentlich auch in dem dort aufgeführten Zusammenhang nur „stechen, stoßen“. Und dazu ist es immer mißlich, in solchen Fällen ein arabisches Wort zu Hilfe zu ziehen, das sonst in Abessinien nicht nachweisbar ist. So habe ich noch Zweifel über **ሠረፈ** „es ehrt“ 6, 24. 7, 23, zumal man da annehmen müßte, daß sich im alten Geez gerade wie im Arabischen aus der Grundbedeutung „hoch“ die Bedeutung „ehren“ entwickelt hätte. Vollends bedenklich ist mir die Ergänzung **[ለእበ]ደ** 6, 25 nach أَبِدًا (eigentlich „im Weggehen“). Eher läßt sich **ለይርዒነ** oder **ለይረዒነ** „er verkünde von uns“ 7, 23—24 halten, da ja, wie Littmann nachweist, ورى auch abessinische Verwandte hat. — Somit muß man sich wohl darein finden, daß 7, 22 **ነሰተ** eine Nebenform oder eine falsche Schreibung für das in andern Inschriften an der entsprechenden Stelle stehende **ነሠተ** ist.

Von Nr. 8 kannten wir bisher nur ein Stück der rechten Hälfte; Littmann fand dazu ein längeres Fragment von 10 Zeilen der linken Seite, so daß wir nun für einen großen Teil der Inschrift einen zusammenhängenden, wenigstens im ganzen verständlichen Text haben. Das Geez ist hier sabäisch geschrieben in einer eigentümlich gezierten Schrift die jedenfalls sehr schön sein sollte, aber mit ihren vielen kleinen Dreiecken und Punkten von den üblichen klaren Zügen der Sabäer unangenehm abweicht. Manche Buchstaben sind einander zum Verwechseln ähnlich. Vieles bleibt hier unsicher oder ganz unverständlich.

Die Inschrift schildert die Unterwerfung verschiedener abtrünniger Völker und Landschaften, von denen sich aber nur wenige geographisch bestimmen lassen. Sie war vielleicht viel länger. Gewiß fehlte nicht der vom König dem unbesiegbaren Gotte Maḥrĕm dargebrachte Dank.

8, 7. 10. **ቦአ፡ጋዳ፡ንጉሠ** übersetze ich einfach „da kamen die Geschenke des Königs von …“. „Der König kam mit Geschenken“ geht nicht gut an; das hieße **አብአ**. Die Geschenke bestanden wohl

aus Vieh, so daß „mit seinen Leuten" gut dahinter paßt. Entsprechend 9, 6.

8, 16 steht እመን vielleicht für እእመን. Sicherheit hätte man freilich nur, wenn die Gestalt und Bedeutung des folgenden Wortes feststände.

8, 18 ist mir die Erklärung: „verpflegte . . . . durch die Feinde" sehr bedenklich. Ob wirklich በዐር dasteht, ist zweifelhaft, und ob das einfache በ für jene Auffassung genügt, erst recht. Das wichtigste Wort እሠበጦ „verpflegte ihn" ist freilich sicher, wie እሠበጦ l. 19.

8, 19 vielleicht zu vokalisieren መንደረ፡ በጺሖ?

Nr. 9 ist oben verstümmelt, so daß der Name des Stifters fehlt, aber wahrscheinlich ist die Inschrift ebenfalls von ʿEzānā, da sie einerseits noch heidnisch, also wohl älter als die Bekehrung jenes, und doch in vokalisiertem Geez geschrieben, also wohl jünger als dessen vokallose Inschriften ist. Ganz sicher ist dieser Schluß freilich nicht. Die Schrift sieht aus, als gäbe sie eine flüchtige und nicht elegante Vorlage genau wieder. Beachte die schräge Lage. Gar nicht der Charakter der Steinschrift, den doch noch die schreibenden Mönche in ihren Codices bewahren[1]). — Wieder Bericht über Kriegszüge gegen Rebellen und Feinde. Der Schluß fehlt. Auch sonst vielfach beschädigt.

9, 7. Da die Kamele auf die dürren Sandgegenden östlich oder nördlich vom eigentlichen Abessinien hinweisen, so ist nicht wahrscheinlich, daß das Land der *Atāgan* in dem gebirgigen Lāstā lag. — እውዐልን ist wohl eigentlich „wir ließen bewahren" oder „bestimmten".

9, 8. Man könnte denken, in ለዕለት፡ ዕሥራ „auf zwanzig Tage" noch die uralte Konstruktion zu finden, welche die Ortsnamen קִרְיַת אַרְבַּע, בְּאֵר שֶׁבַע, باخمشا (d. i. בֵּי[ת] חֲמִשָּׁא) zeigen und die sich im Grunde auch in ثلثة اربعين usw. erhalten hat. Doch hat sie sich hier wohl neu gebildet.

9, 10. ዐረዘ ist vielleicht ursprünglich „häuten"; vgl. amh. አሬዘ „Hammelfell". Die privative Bedeutung „entkleiden" (hier und amh.) und andererseits die positive „bekleiden" (sonst im Geez) fügt das Wort zu denen, die ich in meinen „Neuen Beiträgen" 101 ff. behandelt habe.

9, 11. Der Zusammenhang legt allerdings die Bedeutung „nackt" im physischen Sinne für ብሕ nahe; sonst ist sie im Geez nicht nachweisbar. Kaum mit tña *bākāā* „kahl" zusammenhängend. — Die Transkription läßt das auf dem Lichtdruck zu erkennende und auf der Handzeichnung deutliche ወ vor ሞቅሕ[ናሆ] aus Versehen weg.

9, 23. Vielleicht steht ተገሐሡ „sie bogen aus" bei der einen

1) Die hatten freilich viel Zeit!

Truppe im Gegensatz zu ወረዱ „sie zogen hinab" bei der andern (schwerlich zum Wasserholen), wie 28 und 29. Schließlich kommen sie dann wieder zusammen, 24, wie auch wohl 30.

Nr. 10. Diese Inschrift (die erste Rüppell'sche) ist im ganzen sehr gut erhalten; nur wenige Buchstaben fehlen. Wir haben jetzt einen so gut wie ganz gesicherten Text, und noch mehr hat durch Littmann gegen früher die Erklärung gewonnen. Der König nennt hier neben seinem unbesiegbaren göttlichen Erzeuger Maḥrĕm noch die Götter *'Astar, Bĕḥĕr, Mĕdr.* 'Astar ist bei 'Ezānā der Himmel als Gott, d. i. das Wort, das noch an zwei Stellen des äthiopischen Sirach und auf dem Taufbecken 17, 2, ja noch heutzutage im Tigrē den Himmel bedeutet. *Mĕdr* natürlich die Erde. Daneben kann *Bĕḥĕr* nicht die gewöhnliche, auch in diesen Inschriften übliche Bedeutung Land haben. So nimmt es denn Littmann hier als „Meer", wie ja *Ποσειδῶν* an der entsprechenden Stelle in der Adulitana stehe (S. 13). Das leuchtet ein, aber ich möchte hier doch ein Versehen des Steinmetzen oder schon seiner schriftlichen Vorlage annehmen und daß es eigentlich ባሕር (= späterem ባሕር) heißen sollte. Das unvokalisierte ብሐር 6, 21 so auszusprechen hindert nichts. Schade, daß der Name des Landes oder Volkes አ . ን nicht festzustellen, da beidemal, 6—7 und 17—18, der mittlere Buchstabe weggefallen ist.

10, 15. Der Name des Stammes ሰሐተን könnte vielleicht die Zahl „Neun" bedeuten, die im älteren Amharischen ዘሐጠኝ hieß (jetzt ዘጠኝ); ein jedenfalls nichtsemitischer Ausdruck. Littmann weist mir mehrere Zahlwörter als Namen von Gallastämmen nach. Mir fielen die türkischen *Toghuzghuz* ein, in deren Namen freilich das Gezählte auch noch neben der Zahl steht: „die neun Ghuzen".

10, 19. Da wir die Bedeutung von ክበበ (oder ከበበ) nicht bestimmen können, so ist die Verbesserung in ገበዘ nicht zu empfehlen.

Nr. 11. Diese große Inschrift (die zweite Rüppell'sche) mit kleineren Buchstaben ist vielfach undeutlich geworden. Im einzelnen hat Littmann den Text an manchen Stellen gesichert und durch die richtige Lesung einiger Worte das Ganze erst ins rechte Licht gestellt.

König 'Ezānā, der in Nr. 10 noch sein Heidentum bekennt, ist hier ein Christ. Nicht weniger als 8 mal bezeugt er, seine Erfolge habe er erreicht „durch die Kraft des Herrn des Himmels" oder „des Herrn des Landes" (እግዚአ፡ብሔር, der übliche Name des christlichen Gottes). Den Einfluß eines oder mehrerer Missionare möchte ich auch in der tugendhaften Erklärung am Schlusse erkennen: በጽድቅ፡ወበርትዕ፡[1]) እኅዝ፡ኢእዔምፅ፡እሕዛበ „(Ich will herrschen) mit Recht und Gerechtigkeit, ohne das Volk zu drücken". Daß aber der Mann, der dem Maḥrĕm „100 Rinder und 50 Ge-

1) Diese beiden Worte oft so in der äthiopischen Bibel verbunden; s. Dillmann s. v. ርትዕ.

fangene" geopfert hatte (10, 30)[1]), auch als Christ noch ein Barbar blieb, ergibt sich daraus, daß er auch hier wieder sorgfältig die Zahl der getöteten Frauen und Kinder aufführt[2]). — Die Unbesiegbarkeit, die ihm früher Eigenschaft seines göttlichen Erzeugers Maḥrĕm war (neben dem er allerdings auch seinen irdischen Vater *Elē ʿAmīdā* nannte)[3]), übernimmt er nun selbst, und so spricht auch der später als heilig angesehene König Lālībālā (12. Jahrhundert) von sich[4]).

Die Inschrift erzählt ausführlich den Feldzug gegen die Nubier (*Nōbā*), welche die Untertanentreue gebrochen und ihre Nachbarstämme vergewaltigt hatten. Obwohl die meisten Eigennamen wieder nicht sicher zu konstatieren sind, so ist der Schauplatz der Ereignisse doch im ganzen deutlich, da die hier genannte Vereinigung des Takazzē und des Sīdā (oder Sēdā) nur die Stelle bezeichnen kann, wo jener in den Atbara fließt. Die Macht des Königs dehnte sich also recht weit aus.

11, 1. መቀኢ mit Akkusativobjekt läßt sich durch die bei Dillmann angeführte Stelle nicht als zulässig begründen, denn diese Verse auf Heilige tun der alten Sprache vielfach Gewalt an. Aber mit ለ ist die Konstruktion denkbar. Wäre nur das Folgende sicher zu lesen!

11, 5. Vgl. Littmann's Nachtrag. Der Schluß der Zeile und der Anfang der folgenden bleiben leider unklar. Man könnte denken an ዘሊተ፡ ፍ[ቁሩ፡ ያነግ]ሥ „der mir, seinem Geliebten, die Herrschaft giebt", allein das Impf. paßte schlecht; man erwartete das Perfektum, aber das ሥ ist ziemlich sicher.

11, 8. Daß ይቤ nach amharischer Weise hinter dem Ausspruch steht, ist eine glückliche Entdeckung Littmann's. Aber was hier ኢይደለው — wenn das Wort wirklich so zu lesen — bedeutet, ist zweifelhaft. Mit እም kann es schwerlich heißen „wird nicht überschreiten". Müller's Lesung ይዐድው wäre sehr bequem, scheitert aber daran, daß das ለ ganz deutlich ist.

11, 10. Vielleicht ካዕበ „zum zweiten Male", das ganz wie das folgende ሥልሰ gebildet wäre. ከ und ኸ sind auf dieser Inschrift schwer zu unterscheiden.

1) Schreckliche Menschenopfer brachte noch im 6. Jahrhundert König Mundhir von Ḥīra dar, dessen Enkel Christ wurde (s. meine Ṭabarī-Übersetzung S. 171).

2) Freilich dürfen wir hier nicht den Maßstab unserer Humanität anlegen. Es waren ja „Heiden"! Man denke nur an die Abschlachtung der Tausende gefangener Sachsen durch Karl den Großen u. a. m.

3) Cfr. *Διογενὴς Λαερτιάδη*, aber da ist das Epitheton schon ein bloßes, kaum mehr ernst genommenes Ornament.

4) S. Conti Rossini, L'evangelo d'oro 12. 15. *Invictus* nannte sich schon Caracalla (Cagnat, Cours d'épigraphie latine 197). Spätere christliche Kaiser führten das Epitheton *victor ac triumphator*, *νικητὴς καὶ τροπαιοῦχος*, syrisch ܙܟܘܝܐ ܘܡܙܟܝܢܐ.

11, 19—20. ና[ሐ]ስ ist sehr unwahrscheinlich. Neben ብርት „Erz" wird er doch nicht noch „Kupfer" besonders genannt haben. Dazu ist jenes Wort nur aus jungen Texten zu belegen[1]); es kommt freilich auch im Amharischen und Tigriñā vor. Und nun macht mich Littmann selbst darauf aufmerksam, daß am Schluß von 19 hinter dem ወ nur für e i n e n Buchstaben Raum ist. Er hält jetzt ፍሶ für möglich = tigrē *fissō* „Dörrfleisch" (in Riemen geschnitten). Das paßte vortrefflich, da diese Dauerware in jenen Ländern eine große Rolle spielt.

11, 20. ምዕለ፡ (dies wahrscheinlicher als ሥዕለ) አብያቲሆሙ wage ich nicht recht als „die Bilder ihrer (Götzen-)häuser" zu fassen, da dann das erste Wort doch im Plural stehen müßte. Fälle wie [illegible], [illegible], [illegible] sind im Geez kaum nachzuweisen, abgesehen von ቤተ፡ክርስቲያናት (neben häufigerem አብያተ፡ክርስቲያናት „Kirchen"). Aber freilich, das von Dillmann zitierte ምዕለ፡ቤት *διάγραμμα τοῦ οἴκου* Ez. 43, 42 hilft uns hier nicht.

11, 24 ist wohl አርክብት zu lesen. Im Kĕbra Nagast öfter ሬኩብት, welche Form Dillmann nur nach Ludolf angibt.

11, 27. Gern wüßte man, welche Insignien die Krieger des Königs dem Priester abgenommen haben. An ሕቀተ፡ወርቅ „goldene D o s e" kann ich nicht recht glauben, wenngleich حُقَّةٌ und حُقٌّ schon bei den altarabischen Dichtern mehrfach vorkommen, namentlich als Behälter für Aromata[2]). Eher möchte ich, Dillmann folgend, hier ein Versehen für ሕልቀተ annehmen. Ein goldener Arm- oder auch Stirnring wäre jedenfalls ein angemesseneres Amtszeichen als eine Dose. — ቀደድ ist möglicherweise „Krone" (oder sonst eine auszeichnende Kopfbedeckung); vgl. ambar. ተቀዳጀ „gekrönt werden", dessen ጀ auf ein vermittelndes Nomen hinweisen könnte.

11, 30. ደመወ፡ወፈልሐ፡ወጸፉእ bleibt rätselhaft. Das letzte Wort ist hier ziemlich, 11, 35 ganz sicher (nicht so 9, 34). ደመወ wird im Münchener Glossar fol. 16ª erklärt: ደም፡ሆነ „war Blut". ፈልሐ ist nicht „brennen", sondern „sieden" (intr.)." Aber damit kommt man nicht weiter. Man müßte zunächst eine plausible Erklärung von ወጸፉእ haben.

11, 47. Beachte, daß hier ወእደ, l. 17 ውእደ. Beide Schreibungen kommen auch in den Handschriften vor. Die erstere widerspricht den sonst üblichen Lautregeln. Sah man volksetymologisch vielleicht in dem ወ die Konjunktion?

11, 48—49. Hier erwartet man durchaus die 1. Person. Da aber für አመሐጸ[ንኩ] kein Raum ist, wird አመሐጸኮ, oder was

---

1) Dillmann hat nur eine Stelle dafür, aber es findet sich auch in mehreren Schreibungen und Umformungen bei Zotenberg, Catalogue p. 34 und 35.

2) Amraalqais 20, 13; Ham. 555, v. 2; 'Amr's Mo'allaqa v. 15 (da von Elfenbein); Ibn Dor., Ishtiqāq 144, 4. Vgl. noch Tab. 1, 824 f.

sonst da steht, wohl ein Versehen für jenes sein. Daß diese Inschrift nicht ohne grobe Fehler ist, beweist ja መግንሥት für መንግሥት 11, 45 und እጊዮሙ für እጊውዮሙ 11, 24. Wahrscheinlich verdunkeln uns solche Fehler auch noch an mehreren Stellen dieser und der anderen Inschriften das Verständnis.

Die alten Königsinschriften zeigen, so weit sie vokalisiert sind, mit geringen Ausnahmen die Formen, die uns die Grammatik bietet. Einige ältere Formen z. B. mit Bewahrung des kurzen *a* vor Gutturalen in geschlossenen Silben (hier immer so, ausgenommen ይትመቀእ, ይትመቀ) kommen auch in den alten Handschriften noch vor. Vielleicht stößt eine genaue Untersuchung da auch noch einmal auf ein Beispiel der Schreibung *uwō* usw., wie አዘዙዎ 9, 26, 27; ዐበእኩዮሙ 11, 14, die sich hier neben der später allein herrschenden *ēwō* usw. findet, ganz wie man später promiscue *ijō* und *ējō* usw. schreibt. Die Verschiedenheit der Schreibweisen bedeutet natürlich keinen Unterschied in der Aussprache. Auffällig sind die Formen እሐማሬሆሙ „ihr Schiff" 11, 22 und እሐዘበ 11, 8. 3. 9. 38, እሐዘቢሆሙ 10, 23 „Völker". Vielleicht zeigt sich hier eine Lautneigung wie in إِفْعَالٌ (zu أَفْعَلَ), فِيعَالٌ, فِعَالٌ (zu فَاعَلَ). Die Verwechslung der verschiedenen Kehl- und Zischlaute kommt in diesen Inschriften noch nicht vor, abgesehen vielleicht von dem einen Fall ነሰት für ነሥት.

Die von Littmann entdeckten 12—14 sind zusammengehörende Inschriften eines Gewalthabers, dessen bedeutend spätere Zeit sowohl die Vernachlässigung der etymologischen Schreibung bei den eben genannten Lauten wie der Inhalt zeigen. Alle drei stehen auf einem Thronsessel „sehr flüchtig und dünn, sowie in äußerst mangelhafter und kunstloser Schrift", dazu meist ohne Vokalisation. Die Photographie ist völlig unleserlich. Scheint die Sonne direkt auf den Stein, so ist nach Littmann überhaupt nicht zu erkennen, daß Schrift darauf steht. Die Handzeichnung hat sehr viel Mühe gekostet. So bleibt hier das einzelne zum großen Teil sehr unsicher. Und doch hat die Inschrift großes Interesse. Darin spricht ein bis dahin unbekannter ሐፄኒ ፡ ጸንአል, Sohn des ደብረ ፡ ኤፍሬም 12, 4—5 oder ደብረ ፡ ፈርም 13, 4—5[1]), worin möglicherweise ein ደብተራ ፡ ኤፍሬም „Priester Ephrem" steckt. Er ist ein Gewalthaber, aber nennt sich nicht König. ሐፄኒ kommt als Titel eines Statthalters noch unter König 'Amda Ṣijōn (14. Jahrhundert) vor, s. dessen Chronik, ed. Perruchon 11, 4. Denselben Titel gibt unser Mann auch einem Gegner[2]). Wir sehen hier den Kampf usurpatorischer Häuptlinge um die

1) Die Vokale fehlen zum Teil und sind zum Teil undeutlich.

2) Da sich auch Lālībālā als ሐፄኒ bezeichnet (Conti Rossini, L'evangelo d'oro 12 und 15), so war auch der wohl kein Erbkönig, sondern ein Usurpator. Die Periode, welche die der Zāguē heißt, mag überhaupt mehrfachem Wechsel von Dynastien und einzelnen Herrschern erlebt haben.

Macht und die klägliche Rolle des legitimen Königs ነገሰ (sic) von Aksūm, der sich seiner Hauptstadt wieder bemächtigen will, aber ohne Blutvergießen in die Hände des Siegers gerät. Alles weist auf den Untergang einer Dynastie hin, ähnlich dem der „Salomonischen“ in der Neuzeit. Die Inschrift fällt jedenfalls vor das Auftreten des ersten dieser Salomonier Jĕkūnō Amlāk; man mag sie ums Jahr 1000 ansetzen. Dieser Daniel berichtet u. a. auch von einem Kampf mit den Bewohnern von Wolqāit, die selbst Aksūm angegriffen hatten. Auch er gibt, wie der König der Adulitana und wie ʿEzānā, genau die Zahlen der erbeuteten Tiere und der Gefangenen an. Übrigens beginnt er als frommer Christ zweimal mit „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“.

12, 33. 13, 10 kommt መሀር und 12, 8—9 vielleicht der Plural አመሀረ (አምሃር) vor. Viele Tausende sind davon erbeutet (12, 33: 178, 30). Da das also nicht مُهْر „junges Pferd“[1]) bedeuten kann, möchte Littmann es als „Kamelfüllen“ nehmen. Aber auch von solchen sind so hohe Zahlen unwahrscheinlich. Vielleicht „Kamele“ schlechthin? Oder „Ziegen“? Ein Fremdwort ist hier nicht undenkbar.

13, 11—12. ሰብአ : አውራኅ : ወጊዜያተ ist wohl „7 Monate und einige Zeit“.

13, 13—14. በሐረ : አበነሰ nehme ich als „das Land des ABNS“, wie einer der Feinde 9, 5. 9. 11 አበአልከየ heißt. Es könnte freilich auch Name eines Volkes sein.

14, 4 ist die Bedeutung von በነደየ, dessen Lesung ziemlich feststeht, recht zweifelhaft. Daß በነዳይ „als armer Mann“ heißen könne, möchte ich nicht zugeben. Das folgende Wort kann nicht ጸወወነ d. i. ጼወወኒ sein; der dritte Buchstabe ist ein መ. Also wohl ጼዎሙኒ für ጼወዎሙኒ = ፄወዎሙኒ, wie 11, 28 in አፄዎሙ ein ው ausgelassen ist. Das ኒ in diesem Worte steht wohl in Beziehung zu dem in የነገሠነ (= ይነግሠኒ) *et* — *et*.

14, 9 – 10 kann kaum etwas anderes sein, als „ich sandte ihn hin, daß er sich Aksūm als das Land meiner Herrschaft ansehe“. Bitterer Hohn! „Verwalten“ ist ነጸረ schwerlich.

Nr. 15. Daß diese Inschrift vollständig erhalten ist, ergab sich schon aus der Zeichnung bei Heuglin, Reisen in Abessinien, Tafel zu S. 149 (151), da sie da vorne auch das Kreuz hat. Das wird durch die genaue Zeichnung bestätigt. Jeder Buchstabe ist ziemlich deutlich, und doch ist der Sinn dunkel. Zu übersetzen ist m. E. nur: „Dieser Stein ist das ጉብጉብ des Bāzēn“. Aber was ጉብጉብ ist, wissen wir nicht. Dillmann verzeichnet es allerdings im Lexikon als Wiedergabe von προσκήνιον Judith 10, 22, aber in seiner Ausgabe der Apokryphen liest er mit dem besten Codex

1) Bei den alten Dichtern ist مُهْر oft das Streitroß, also nicht „Füllen“.

ግብጋብ; andere haben ገብጋቡ, ገብጋቤ, nur einer ገብገብ. ገብጋብ ist „Versammlung" (glossiert durch amh. ሸንጎ, das im N. T. *συνέδριον* übersetzt), wie denn auch andere Formen[1]) der Wurzel גבגב im Geez und Ambarischen auf die Bedeutung „sammeln" weisen. Das führt uns aber auch zu keiner hier passenden Bedeutung. Ich habe daran gedacht, unser Wort mit غَبْغَب „Opferstein" oder „Opferstelle"[2]) zu identifizieren, das dann wieder ein äthiopisches Lehnwort im Altarabischen wäre. Aber dagegen sprechen die beiden, allem Anschein nach schon ursprünglich zu der Inschrift gehörenden, Kreuze, die sie als christlich bezeichnen, wie denn schon die Vokalisation darauf deutet, daß sie, obwohl alt, nicht aus der Heidenzeit stammt. Hoffentlich findet sich noch einmal eine Lösung dieses Rätsels.

Zu den kurzen, teils eingemeißelten, teils aufgetragenen und zum Teil fragmentarischen Inschriften aus späterer Zeit, 16—25, läßt sich nicht viel sagen. Zu der Inschrift auf einem Taufbecken, 17, ist bemerkenswert, daß da በለኔ d. i. ብለኔ *βαλανεῖον* eben „Taufbecken" heißt[3]) und daß auf ihr auch ዐስተር „Himmel" vorkommt. Für die andere Taufbeckeninschrift, Nr. 18, mußte sich Littmann mit ungenügenden Abbildungen begnügen, die keine befriedigende Lesung ergeben[4]).

Interessant sind die Steinmetzzeichen im Grabe des Königs Gabra Maskal (Nr. 26), 6. Jahrhundert.

In der kurzen, vorzüglich erhaltenen, nicht vokalisierten, von Littmann als sehr alt geschätzten Inschrift Nr. 34 ist zwar die Hauptsache, die Errichtung der Stele (ሐውልተ) für die Väter (oder die Eltern አበዊሆሙ) des 'GZ deutlich, aber nicht so die zweite Hälfte. ወሰሐበ፡ መሐዘተ nimmt Littmann als ወሰሐበ፡ ሙሓሰተ „und er zog die Kanäle" (mit folgenden Ortsnamen). Aber abgesehen davon, daß diese Angabe auf der Grabstele befremdete, muß ich auch bezweifeln, daß ሰሐበ so gebraucht werden kann. Man sagt zwar „fossam ducere" (wovon unser „einen Graben ziehen" wohl nur eine Übersetzung ist), aber ሰሐበ ist „trahere", nicht „ducere". Ich habe daran gedacht, zu vokalisieren ወሰሐቡ፡ መሐዘት „und die jungen Leute schleppten herbei (das Material zu dem Grabdenkmal)". Aber die folgenden Worte passen kaum dazu. So bleibt auch diese crux bestehen.

---

1) Ich könnte allerlei Material geben.

2) Jaq. 3, 772 f.; Ibn Hishâm 55; Ham. 486; Lisān 2, 1881. Nicht, wie Wellhausen, Reste², 103 annimmt, die Höhle unter dem Opferstein.

3) Diese Bedeutung oder auch die eines Beckens überhaupt, verzeichnet Ducange nicht, und auch die aramäischen entsprechenden Formen scheinen sie nicht zu haben.

4) Vielleicht könnte hier Rüppell's Originalkopie etwas helfen, wenn sie noch aufzutreiben ist. Ich habe ja seiner Zeit gefunden, daß seine Handzeichnungen der großen Inschriften von Aksūm besser sind als deren Wiedergabe in seinem Reisewerke.

Littmann gibt uns dann noch eine Menge Graffiti aus altchristlicher Zeit, die er mit großer Anstrengung abgezeichnet hat. Meistens bestehen sie bloß aus dem Namen des Schreibers mit oder ohne እነ; hier und da ist noch ein kleiner Zusatz. Vielfach sind die Buchstaben der Namen zu künstlichen Gebilden verzogen, nach gewissen zierlichen Schemata. Man kennt ja ähnliche Spielereien in arabischer Schrift. Dadurch wird es aber oft schwer, den Namen zu erkennen. Littmann hat da geleistet, was irgend zu leisten war, und sollte er vielleicht einmal einen unbekannten Gajus als Sempronius gedeutet haben, so wäre der Schaden auch gering.

Aus der Menge dieser Einzeichnungen hebe ich Nr. 68 heraus. Da steht in einfacher Schrift እነ ፡ ሐርማዝ „ich bin Ḥarmāz", und darüber ist ein Elephant gezeichnet. Dadurch würde die Bedeutung „Elephant" für ሐርማዝ gesichert, wenn sie nicht jetzt schon ohnedies feststände[1]).

Regelmäßig geschrieben ist auch Nr. 63 እነ ፡ አርከዳ ፡ ቀተልኩ ፡ በገይስ ፡ ዐርክተ „Ich, Arkadā, habe am Morgen (?) eine Freundin getötet". Nach Littmann's sehr wahrscheinlicher Vermutung ist „Freundin" hier ein euphemistischer Ausdruck für „Schlange". Vgl. meine „Neuen Beiträge" S. 89.

Die nicht zahlreichen kurzen, durchweg fragmentarischen sabäischen Inschriften, welche der Band noch enthält, entziehen sich meiner Kompetenz.

Zum Schluß weise ich noch auf den auch von Littmann, aber unter Mitwirkung des geschickten Regierungsbaumeisters Theodor v. Lüpke, verfaßten ersten Band dieses Werkes hin, der den Reisebericht, die Topographie und die Geschichte von Aksūm enthält, mit vielen vorzüglichen Abbildungen von Gegenden und Personen, sowie genauen Plänen. Hier erfahren wir auch, mit welchen Schwierigkeiten und Gefahren die Expedition und speziell Littmann bei der Aufnahme der Altertümer Aksūms zu kämpfen hatte. Die natürlichen Verhältnisse standen ihm und seinen Genossen oft entgegen, aber noch weit mehr die Torheit und Bosheit der Menschen. Ohne den energischen Schutz des trefflichen Statthalters Gabra Sĕllāsē hätten sie wenig ausrichten können, ja wären sie kaum mit dem Leben davongekommen.

Littmann behandelt im ersten Bande auch die aksumitischen Münzen, auf denen außer ʿEzānā noch verschiedene alte Könige

1) Das Wort bedeutet „Elephant" im Tigrē und Tña, kommt aber so auch im Alexanderbuch (Budge) 130, 15 vor und ebenfalls in den schon von Dillmann angeführten Stellen. አዕጽምተ ፡ ሐርማዝ geht auf ܓܪܡܐ ܕܦܝܠܐ „Elfenbein" zurück, wie ja selbst Ǧauharī العاج durch عظم الفيل erklärt. Die Abessinier wußten freilich, daß nicht die Knochen des Elephanten das Elfenbein liefern, sondern die Zähne (oder wie sie sagen „die Hörner"), aber gedankenlose Mönche übertrugen ihre arabische Vorlage wörtlich.

vorkommen. Zu der Geschichte der Stadt übersetzt und erläutert er die von Kosmas aufgeführte Inschrift von Adulis. Deren griechischen Text hätte ich gerne in dem Inschriftenbande gesehen, der ein standard work bleiben wird.

Th. Nöldeke.

---

*Monuments of Arabic Philology by Dr. Paul Brönnle. Vol. I. II: Commentary on Ibn Hisham's Biography of Muhammad according to Abu Dzarr's Mss. in Berlin, Constantinople and the Escorial (Wuestenfeld's Edition p. ٥٣.—١). Edited by Dr. Paul Brönnle.* Cairo 1911, F. Diemer (Finck & Baylaender Succ.). 484 Seiten.

Der Herausgeber hat sich nach S. 10 und 16 der Vorrede zum 1. Bande seiner Ausgabe das hohe Ziel gesteckt, durch seine Arbeit einer „Wiedergeburt der arabischen Litteratur" und zugleich einer „Verbrüderung von Orient und Okzident" die Wege zu ebnen. Nun ist schon wiederholt[1]) darauf hingewiesen worden, daß der Hauptwert von Abū Ḏarr's Kommentar darin besteht, daß er uns eine Menge Varianten zum Text des Ibn Hišām mitteilt, die anderswo nicht erhalten sind. Seine Worterklärungen findet man zum allergrößten Teile ebenso und noch besser im Lisān und anderen Wörterbüchern, woraus sie abgeschrieben sind. Also eine Art orientalischer „Krafft und Ranke"; nur daß deren Präparationen zu Homer usw. zuverlässiger sind. Skeptischen Gemütern dürfte es zweifelhaft erscheinen, ob die Herausgabe eines derartigen Werkes das geeignete Mittel sei, um die oben bezeichneten Ideale zu verwirklichen. Man könnte diese Frage auf sich beruhen lassen, wenn nur Brönnle wenigstens eine gute Textausgabe geliefert hätte. Aber leider ist das ganz und gar nicht der Fall. Ich habe zunächst 50 Seiten des ersten Bandes genau durchgearbeitet. Dabei ist mir folgendes aufgefallen. (NB.: Druckfehler, die das Verständnis des Textes nicht wesentlich erschweren, übergehe ich stillschweigend):

S. 1—2 wären die Reimwörter des Saǧʿ wohl besser ohne Endvokale zu lesen, ebenso S. 2, Z. 2 يَحِلُ und وَيَسْتَقِلُّ ohne Tašdīd. — Mit لَمْ يَقْصِدْ (S. 2, Z. 2) und يَنْحُو (Z. 3) gegenüber قَصَدْتُ (S. 1, ult.) fällt der Autor anscheinend aus der Konstruktion. Z. 6 ist der Apokopatus يَنْفَعْنَا wohl durch den

1) Zuletzt von I. Goldziher in seiner sehr milden Besprechung der Brönnle'schen Abū Ḏarr-Ausgabe in der *Deutschen Literaturzeitung* 1912, Spalte 1892 f.

Indikativ zu ersetzen. Z. 7 lies ثَوَابَنَا statt ثوانا. — S. **3**, Z. 5 l. سنة ثلاث عشرة st. ثلاثة عشرة. — S. **4**, Z. 4 l. القَرَارة st. القرّارة. — S. **5**, Z. 1 vokalisiere مَآرِب (als Plural!). — S. **7**, Z. 6 und 5 v. u. vok. هو أَفْرَكُ und اسمُهُ أَفْرَكُ statt أَفْرَكَ. Z. 3 v. u. l. وقولُ سطيحٍ st. وقولُه سطيحٍ. — S. **8**, Z. 9 (zu Ibn Hišām, ed. Wüstenf., I, 11, 8) l. لأَنَّ الحُمَمَةَ هنا الآكِلَةُ وليست المأكولة „weil die Schwarzen (die Abessinier) hier die Essenden und nicht die Gegessenen sind" statt des sinnlosen لأَنَّ الجُمْجُمَةَ هنا الآكِلَةُ وليست المأكولة. Z. 2 v. u. (zu I. H. 12, 2) l. أَمْصَ st. أَمَصَ; so auch *Lisān* s. v., wo allerdings die I. H.-Stelle fälschlich mit لَحَقٍ statt لَحْقٍ abgedruckt ist. — S. **9**, Z. 7 (zu I. H. 13, 11) l. الكَبَاسة st. الكياسة; vgl. *Lisān* s. v. عذق. Z. 5 v. u. (zu I. H. 14, 7) vok. الحَرْبُ أَوَّلَ ما تكونُ فَتِيَّةً st. أَوَّلُ und فَتِيَّةٌ; statt فَتِيَّةٌ auch فُتَيَّةٌ, vgl. *Lisān* XX, 4, 4 v. u. Z. 4 u. 2 v. u. (zu I. H. 14, 8) l. الزَّفْرَة u. الزُّفَرَة statt الزَّفْرَةُ u. الزُّفَرَةُ. — S. **10**, Z. 3 v. u. (zu I. H. 15, 17) vok. (mit Wüstenf.) الحَصَف st. الحُصْف. — S. **13**, Z. 2 v. u. (zu I. H. 26, 11) vok. الدَّمْعُ (Subj. zu يَرُدُّ!) st. الدَّمْعَ (auch der im Besitz der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft befindliche „Codex Prym-Socin" des I. H.[1]) hat الدَّمْعُ!). — S. **14**, Z. 7 (zu I. H. 26, 19) l. وأَراد به هاهنا مَوْضِعَ الراهب المرتفعَ st. المرتفعِ (به bezieht sich auf أُسْطُوان). — S. **15**, Z. 5 v. u. (zu I. H. 27, 14) vok. والسَّعَالِي st. والسَّعَالَى (als Plur. zu سِعْلاة). Ult. (zu I. H. 28, 6) vok. المَقَارِف st. المُقَارِف (als Plur. zu مَقْرِف). — S. **16**, Z. 5 (zu I. H. 29, 15) vok. القُلَّيْس (mit Tašdīd) st. القُلَيْس; vgl. *Lisān* VIII, 64, 1. Z. 10 (zu I. H. 30, 16) l. الرجوع من مكة إلى بلادهم st. أي بلادهم. —

1) Im folgenden als *CPS.* bezeichnet.

S. **17**, Z. 2 (zu I. H. 32, 19) l. أَنزَلَهُ st. أُنزِلَهُ. Z. 3 vok. وَقَدْ حَكَى فيه القَتْمُ st. وقد حَكَى فيه القَتْمَ. Z. 9 (zu I. H. 35, 2) vok. والمَحَال st. والمُحَال (*Lisān* XIV, 141). Z. 6 v. u. (zu I. H. 35, 7) l. وجراء, ohne Tašdīd (Metrum!). Z. 4 v. u. (zu I. H. 35, 8) l. أَخْفَرَ معناه أَنقَضَ st. أُنقِضَ. — S. **17**, ult. (zu I. H. 36, 16) vok. والعَشْرُ st. والعُشْرُ (*Lisān* VI, 250 f.). — S. **19**, Z. 3 (zu I. H. 37, 3) l. إِبِيل وإِبَوْل st. أبيل وأبول (als hypothetische Singularformen zu أَبابيل!). Z. 4 (zu I. H. 37, 13) vok. مِذْنَب st. مذنب (als Sing. zu مذانب; *Lisān* I, 376 f.). Z. 9 l. وقول الراجز st. وقول الرجز. Z. 2 v. u. (zu I. H. 37, 18) l. الأَدْماء مِن الظِباء السَمْراء الظَهْرِ آلخ statt السمراء (vgl. *Lisān* XIV, 277). — S. **20**, Z. 7 (zu I. H. 38, 4) l. هذا المُعِيمُ لنا المُرْجِلُ st. المِرْجَلُ und Z. 8 والمُرْجِل, Z. 9 المُرْجِل (vgl. *Lisān* XV, 329). Z. 10 vokalisiere لِطَلَبِ الخِصْبِ st. الخَصْبِ. Z. 5 v. u. (zu I. H. 38, ult.) l. mit I. H. تنكّلوا st. تنكّبوا (zu letzterem würde zwar die Erklärung ارْجِعوا passen, aber nicht der Zusatz اخْوَفا! vgl. *Lisān* XIV, 201). — S. **21**, Z. 4 v. u. (zu I. H. 39, 11) vok. وكَلْمٍ جَرَحْ (Reim!). Z. 2 v. u. (zu I. H. 39, 13) l. وللحاصب st. وللخاصب. Ult. (zu I. H. 39, 13) l. والقَزَمُ st. والقَرَمُ (*Lisān* XV, 377, 3 v. u.). — S. **22**, Z. 2 (zu I. H. 39, 17) l. فَصَلُّوا رَبَّكُم st. فَصَلُّوا. — S. **23**, Z. 6 (zu I. H. 40, 16) l. والقُطْرُ الجانب st. والقَطْرُ (*Lisān* VI, 418, 2). — S. **24**, Z. 7 (zu I. H. 44, 4) l. (vermutlich!) وَنَقِيءٍ تَغْتَمّ st. ونُقِيءٍ (vgl. *Lisān* I, 121, 4 v. u.). — S. **25**, Z. 3 v. u. (zu I. H. 45, 5) l. والمَحَارِب st. والمحاريب (Metrum!); ibid. l. والعَرَى st. والعُرَى (vgl. *Lisān* XIX, 277, 5 v. u.). — S. **26**, Z. 8 (zu I. H. 45, 14) l. كِرامٍ st. كَرِمٍ. Ult. lies أُحْكُمْ st. أَحْكُمْ (Imperativ!). — S. **27**, Z. 3 v. u. (zu I. H. 49, 3) l. (entsprechend dem رَبِيَّة Wüsten-

feld's) رِبَّتَهُ st. رِبَّتَهُ. — S. **28**, Z. 9 f. (zu I. H. 49, 18) l. الفُرافِصَةُ .الّا الفَرافِصَةُ والدِ آلخ st. بضمّ الفاء . . . الّا الفرافصة والدَ نائلة Z. 6 v. u. (zu I. H. 50, 1) l. تَصْرَعُ st. إنّكَ إنْ يُصْرَعْ أخاكَ تُصْرَعِ أُخاكَ تُصْرَعِ; vgl. Wright[3] I, 249, Anm. und Ibn ʿAḳīl, Komm. *Alfiya* Vers 30. Brönnle hat offenbar die folgende grammatische Bemerkung Abū Ḏarr's nicht verstanden: وهذا يُخَرَّجُ على لغة الحرث بن كعب فإنّهم يجعلونه بالألف فى الاحوال الثلاثة = dies (nämlich أخاكَ als Nominativ!) ist unregelmäßig nach dem Dialekt der Banu 'l-Ḥāriṯ b. Ka'b (d. h. ist eine dialektische Eigentümlichkeit derselben), denn sie sagen in allen drei Kasus أخاكَ. Übrigens ist تَصْرَعِ mit *i* als Reim auf أَقْرَعُ ein إقواء! — S. **29**, Z. 10 f. (zu I. H. 53, 14) l. الإبِل . . . المُتَّخَذة للاكتساب st. المتخَذة (اتّخذ ist nur Aktiv!). Z. 3 v. u. (zu I. H. 55, 7) l. قَدَعَتْ عينُه st. قَدِعَتْ (vgl. *Lisān* X, 133, 6). — S. **30**, Z. 3 v. u. (zu I. H. 58, 18) l. المشقوقة الآذان st. الأذان. — S. **31**, Z. 9 (zu I. H. 59, 16) l. وشَقَّتْ فرقت st. وشَتَّتْ (vgl. *Lisān* XVII, 109, 7; auch *CPS.* hat وشَقَّتْ!); شَتَّ bedeutet „zersprengen", was hier nicht paßt! Z. 10 vok. قَتْبَلة (vgl. *Lisān*, s. v.). Z. 2 v. u. (zu I. H. 60, 19) l. (mit Wüstenf. und *CPS.*) والحَشْلِ st. والحَشْلُ. — S. **32**, Z. 3 vok. والمُقْلِ und والحُتَات st. والمَقْل und والحَتَات. — S. **33**, Z. 1 (zu I. H. 62, 10) vok. فانْتَمُوا st. فانْتَمُوا (Imperativ!). Z. 6 f. (zu I. H. 63, 5) l. المِشْفَرُ للبعير بمنزلة الشفة للإنسان st. المشفر البَعيرُ آلخ (vgl. *Lisān* VI, 88, 1). — S. **34**, Z. 6 (zu I. H. 64, 18) l. (mit Wüstenf.) السَّحابا st. السجايا (Reim!). — Z. 10 l. وحَشٌ رواحة . . . رَحْلى يعنى قَوَانى st. قُوَانى (vgl. *Lisān* VIII, 171, 14 f. und 173, 7 v. u.). Z. 6 und 5 v. u. (zu I. H. 65, 8) l. (mit Wüstenf.) وأنتم بمُعْتَلَجِ البَطْحاء، st. بمعتلِجِ und المعتلِج المُعْتَلَجُ الموضع السهل آلخ (Nomen loci!). —

S. **35**, Z. 4 f. (zu I. H. 65, 19) druckt Brönnle: يوم الهَبَاءات . . . وكذلك روايةُ من رواه الهَبَاقَيْن انّما أَراد الهباءتين فقصره ضرورةً. Offenbar ist hinter مَنْ etwas ausgefallen. Ich möchte einfügen: رواه مجموعًا ومن.... Z. 7 f. (zu I. H. II, 21, Anm. zu I, 65, 20!) l. (mit Wüstenf., *CPS.*, dem Būlāḳer Druck des I. H.[1]) und *Lisān* XIII, 94, 5) ورُحْمَةً للوالداتِ فإنْ ورحمة للوالدات مُشْكِلَةٌ st. مُتْكِلَةٌ. Z. 10 (zu I. H. 66, 15) l. تَقْوِ اى تقفر المُوراةُ مِنْهم ، تَقُو st. تَقْوِ المُورات und (vgl. *Lisān* XX, 144, 9 v. u.). Z. 5 v. u. (zu I. H. 67, 9) l. انْدَرَءوا . . . اى واندفعوا . . . خَرَجوا st. انْدَرِعوا und ودفعوا (vgl. *Lisān* I, 65 u.). — S. **37**, Z. 6 f. (zu I. H. 71, 9) vok. (mit Wüstenf.) حَسْيًا und لِلْحِسْى st. حَسْيًا und لِلْحَسَى (vgl. *Lisān* XVIII, 192 f.). Z. 8 f. (zu I. H. 72, 20) l. المُناواةُ ,يناوِئون und نَاوَأَتْ st. المُناواة ,ينَاوون usw.; Beweis: das folgende ومَن رواه يناوون فانّه ترك الهمز. Z. 2 v. u. (zu I. H. 73, 7) l. النَاشِفة النَاشِفَة st. اليَاشِفة. — S. **38**, Z. 5 (zu I. H. 73, 17) l. كَأَنْ st. كَأَنَّ (Metrum! Satzkonstruktion! Übrigens schon von Wüstenfeld in den Anmerkungen verbessert!). Z. 8 (zu I. H. 74, 3) l. (vermutlich) mit *CPS.* und *B.* مِن خَيْرِ شَخْصٍ statt Wüstenfeld's مِن غَيْرِ شَخْصٍ. Ult. (zu I. H. 74, 9) l. والمَشاعِر . . . المواضع التى تُعَبَّدُ بها statt تُعْبَدُ بها (vgl. *Lisān* VI, 82, 2 v. u.—83, 4). — S. **39**, Z. 7 (zu I. H. 75, 3) vielleicht وصِرْم und والصِرْم (mit *CPS.*!) st. وَصَرْم und والصَرَم zu vokalisieren (vgl. *Lisān* XV, 230 f.). Z. 9 (zu I. H. 75, 11) vok. قُرْعة st. قَرَعة (vgl. *Lisān* X, 139, 5). Z. 7 v. u. vok. صُوفةُ st. صوفةٌ (Eigenname!). — S. **40**, Z. 5 (zu I. H. 77, 5) l. أَجِيزِى صوفةُ st. صوفةَ (als Vokativ!). Z. 6 l. جارَ المَوْضِعَ اذا خَلَفَهُ st. جار الوضع اذا خَلَقَهُ (vgl. *Lisān* VII, 191, 12-13). Z. 9 l. مِن أَغْرَبِ ما يُذْكَرُ st. مِن أَغْرَبَ. — S. **41**,

1) Im folgenden als *B.* bezeichnet.

Z. 1 (zu I. H. 77, 16) l. عَذِيرَ الْحَيِّ st. عَذِيرُ الْحَيِّ (vgl. *Lisān* VI, 222, 5). Z. 4 (zu I. H. 77, 16) vok. كان أَهْلُ الأرض يَهابونهم st. أَهَل. Z. 10 (zu I.H. 78, 5 f.) vok. مُسْتَقْبِلَ القِبْلَة (wie Wüstenf.!) st. مستقبَل. Z. 2 v. u. (zu I.H. 78, 12) l. (vermutlich) . . . أَعْضَلَ أي أَشَدَّ انْكالًا st. انتكالًا. — S. 42, Z. 2 f. (zu I. H. 79, 19): die Worte ولم تجعل له حَظًّا verstehe ich nicht. Z 4 (zu I.H. 80, 8) füge vor السِقاية und الرِفادة je ein وَ und vor حِجابةُ البيت etwas wie الحِجابة (als Subjekt!) ein. — S. 43, Z. 6 v. u. (zu I.H. 81, 13) vok. الحَقْر st. الحَقِر (Metrum!). Z. 2 v. u., ult. (zu I.H. 81, 17) l. (mit Wüstenf.) تُخْبِرُهم st. تُخَبِّرُهم (vgl. *Lisān* VII, 210, 12). — S. 44, Z. 1 (zu I.H. 81, 17) l. (mit Wüstenf.) بِصِلاب النُسور يعنى الخَيلَ والنسور جمع نَسْر st. نَشْر . . . والنُشور . . . النُشور (vgl. *Lisān* VII, 59 f.). — S. 47, Z. 7 (zu I.H. 89, 12) l. اِنْهَمِرِى, ohne Hamza! Z. 9 (zu I.H. 89, 13) l. أي أَجْمَعِيه st. أي أَجْمَعِيه. Z. 6 v. u. (zu I.H. 89, 13) l. تَلُمْ بِالإِنْسانِ st. الإنسان. Z. 4 v. u. (zu I.H. 89, 15) l. والمُخْتَلِف st. والمُخْتَلَف. Ult. (zu I.H. 89, 16) l. يَتَّكِلُ على غيره st. يَكِلُ. — S. 48, Z. 6 (zu I.H. 90, 4) l. السَرايا st. السَرايات (als Plur. von سَرِيّة). Z. 7 (zu I.H. 90, 5) l. وأَوْرادُ المَنِيّات . . . الذين يُرِيدون الموتَ st. يَرِدون المَوْتَ. — S. 49, Z. 6 (zu I.H. 90, 16) l. والأَلِيّاتُ الشَدائدُ التى يَقْصُرُ الإنسانُ بِسَبَبِها st. يَقْصُرُ. — S. 50, Z. 3 (zu I.H. 91, 18) l. فَأَدْمَمْتُ البِئْرَ اذا وَجَدْتُها دَمَّةً st. فأَدْمَمتْ . . . نَمّة (vgl. *Lisān* XV, 110 ult.—111, 5 und 112, 5-3 v. u.). Z. 3 v. u. (zu I.H. 92, 9) l. وسَمَّيتْ (يعنى المَفازة) مفازةً على جِهَةِ التَفاؤل st. على جهة التفاوز.

Soviel zu den ersten 50 Seiten von Brönnle's Ausgabe! Um mich davon zu überzeugen, was der Herausgeber bei seiner Arbeit hinzugelernt hat (in der Vorrede zum ersten Bande gibt er an,

sie habe ihn beinahe zehn Jahre lang angestrengt beschäftigt!), habe ich mir noch S. 458—466 genauer angesehen. Das Ergebnis war folgendes: S. **459**, Z. 3 f. (zu I. H. 997, 4) vok. إيهًا ... حَسْبُكَ كلمةٌ بِمَعْنَى حَسْبُكَ st. حَسْبِكَ (vgl. *Lisān* XVII, 366, 9 v. u. ff. Z. 6 v. u. (zu I. H. 999, 3) vok. وانْطَوَتْ بطونهم أى صارت فيها طرائقُ الشَّحْم وعُكَنُهُ st. وعُكَنِهِ. Z. 6 v. u. (zu I. H. 999, 6) l. (mit Wüstenf.!) سَمَلَ und سَمَلْتُ st. شَمَلَ und شَمَلْتُ. Z. 5 v. u. (zu I. H. 1000, 19) l. استعزّ به أى غَلَبَهُ وَجَعُهُ st. عليه وَجَعُهُ (vgl. *Lisān* VII, 246, 10 v. u., wonach an dieser Stelle auch die Vokalisation أُسْتُعِزَّ möglich wäre). — S. **460**, Z. 10 (zu I. H. 1009, 19) l. أَفْرَقَ ... أى بَرِئَ st. بُرِئَ. Ult. f. (zu I. H. 1013, 2) vok. (mit Wüstenf.) فَعَقَرْتُ يعنى دَهِشْتُ يقال عَقِرَ الرجل statt der Passiva (vgl. *Lisān* VI, 275 f.). — S. **461**, Z. 2 (zu I. H. 1014, 3-4) wahrscheinlich الرَّعاع سُقَاط الناس والغَوْغاء سُقَال الرجل zu vokalisieren, statt سِقاط und سِفال. Z. 8 (zu I. H. 1015, 19) l. الداقّةُ الجماعةُ تأتى من البادية إلى الحاضرة st. إلى الحاطرة. Z. 7 v. u. (zu I. H. 1016, 1) l. أنّه كان st. أنّ كان; ibid. vok. فى خَلْقِهِ st. فى خُلُقِهِ. Ult. (zu I. H. 1016, 9) l. للرَّجُل يَشْتَفِى بِرَأْيِهِ st. يُسْتَشْفَى (vgl. *Lisān* XIII, 112, unten). — S. **462**, Z. 2 (zu I. H. 1016, 9) l. والمُرَجَّبُ الذى تُبْنَى الى جانبه دِعامةٌ تَرْفِدُهُ st. وعامةٌ تَرْفِدُهُ, (vgl. *Lisān* I, 397, 9-6 v. u.). Z. 4 l. يُعَظِّمُهُ قومُهُ st. يُعَظَّمُ قومَهُ; ib. l. واسمُ الدِّعامة الدِّعامة ... تُدْعَمُ بها النَّخْلَةُ الرَّجَبَةُ st. الَّتى تُدْعَمُ ... الرُّجَبِيَّة (الرُّجَبِيَّةُ könnte höchstens die gestützte Palme sein, aber nicht die Stütze!, vgl. *Lisān* I, 397, 1-6). Z. 8 (zu I. H. 1018, 2) l. وَحْشِىٌّ st. وَحْشِىَ. Z. 6 v. u. (zu I. H. 1019, 9) vok. صُحَارٍ st. صَحَارٍ (vgl. *Lisān* VI, 114, ult.) und l. حَىٌّ ... مدينةٌ ... مِن اليَمَن st. اليَمَن. — S. **463**, Z. 1 (zu I. H. 1021, 14) l. إذا مَدَّ ... أشرابَّ

عُنُقُهُ st. اذا صَدَّ (vgl. *Lisān* I, 475, 7-6 v. u.). Z. 4 (zu I. H. 1021, 17) l. أَمْرَهُ عَلَيْهَا st. أَمْرِهِ. Z. 5 v. u. (zu I. H. 1022, 13) l. (mit Wüstenf.) وشَقُّهَا أَى أَضْعَفَهَا st. وشَقّهَا. Z. 3 v. u. (zu I. H. 1022, 15) l. (mit Wüstenf.) والطَّلَلُ ما تَشَخَّصَ مِن الآثار st. والطَّلَل, (vgl. *Lisān* XIII, 432, 3). Z. 2 v. u. (zu I. H. 1022, 17) l. (mit Wüstenf.) والصَّفِيح st. والصَّفْح (Metrum!). — S. **464**, Z. 3 (zu I. H. 1023, 12) vok. (mit Wüstenf.) مُقْصَدٌ مُصِيبٌ st. مَقْصَدٌ. Z. 4 (zu I. H. 1023, 13) l. entweder جِنّ الْمُرْسَلَاتِ oder جِنٌّ مُرْسَلَاتٌ; letzteres wäre grammatisch vermutlich so zu rechtfertigen, daß man sich die Totenklage auch im Ǧinnenreiche als Aufgabe w e i b l i c h e r Wesen gedacht haben wird. Möglicherweise ist aber gar nicht جِنّ sondern جُنّ zu vokalisieren, und ebenso bei Wüstenfeld حُقّ, als Plur. zu *أَجَنّ und أَحَقّ; denn wenn schon an erster Stelle جِنّ zu lesen wäre, würde der Autor Z. 5 schwerlich mit وكذلك fortfahren: وكذلك سُمِّى الْجِنّ جِنًّا لاستتارهم عن الأبصار. Übrigens muß nach الْمُرْسَلَات (Ende der Z. 4) etwas ausgefallen sein; denn mit وبُرِيد kann unmöglich der Nachsatz zu مَن رواه anfangen! Z. 8 (zu I. H. 1023, 15) l. (mit Wüstenf.) والغَرْقَد شَجَر st. والفَرْقَد, (ebenso S. 465, 5). Z. 10 (zu I. H. 1024, 3) ist vor والتَّلِيد, (wenn man nicht ändern will) doch mindestens والتالد, einzufügen, da تليد im Verse nicht vorkommt und auch metrisch unmöglich ist. Z. 6 v. u. (zu I. H. 1024, 4) l. st. والصيت الذِّكْرُ الْحَسَن النّاس etwa فى الناس. — S. **465**, Z. 4 (zu I. H. 1024, 13): zum Plur. المآقى kann natürlich nicht der Sing. مَأْق oder مُوق gehören, sondern nur مَأْقٍ oder مُوقٍ; zum Überfluß vgl. *Lisān* XII, 212, erste Hälfte der Seite. Z. 10 (zu I. H. 1025, 3): Brönnle druckt: ثَنَى الشَّىْءُ اذا ارتفع ورَجَع; statt ثنى dürfte ثُنِى oder انثنى, statt ارتفع etwa اندفع zu lesen sein.

— S. 466, Z. 7 f. l. وهو (يعنى المِبْذَل) الثوب الذى يُبْتَذَلُ فيه st. يُسْتَتَرُ فيه (möglicherweise ist aber das فيه ganz zu streichen; vgl. *Lisān* XIII, 52, 4 v. u.).

Nach einer solchen Fehlerliste ist jede wertende Bemerkung überflüssig. Der Herausgeber hat in den zehn Jahren, die er dem Abū Ḏarr gewidmet hat, leider keine Zeit gefunden, den *Lisān* oder auch nur Wüstenfeld's Text und Anmerkungen gewissenhaft zu Rate zu ziehen. Dadurch ist seine Ausgabe so gut wie unbrauchbar geworden. Das ist um so bedauerlicher, als eine zuverlässige Ausgabe des Abū Ḏarr ein wertvolles Hilfsmittel wäre, um einen authentischen Ibn Hišām-Text herzustellen. Wenn die anderen Bände von Brönnle's *Monuments of Arabic Philology* nicht besser ausfallen, möchte man beinahe wünschen, daß sie nie erschienen.

A. Schaade.

---

*Religiöse Stimmen der Völker herausgegeben von Walter Otto: Die Religion des Alten Indien II. Übertragen und eingeleitet von Leopold von Schroeder: Bhagavadgītā, Des Erhabenen Sang.* Jena, Eugen Diedrichs, 1912. XVI u. 86 S. Mk. 2.— (geb. Mk. 3.—).

Die Sammlung „Religiöse Stimmen der Völker" ist offenbar für einen weiteren Leserkreis bestimmt. Um so mehr ist es anzuerkennen, daß Leopold von Schroeder sich nicht mit allgemeinen Worten zur Einleitung seiner Bhagavadgītā-Übersetzung begnügt hat, sondern dem Leser konsistentere Speise bietet. Neben längst Bekanntem, das ja hier wieder gesagt werden mußte und mit Präzision und anziehender Wärme gesagt worden ist, findet sich eine Darstellung und Abwägung der Lösungen, welche „die großen Rätsel" der Gītā betreffen. Dahlmann, Holtzmann, Garbe und Deussen haben vor allem an diesen Lösungen gearbeitet, eine communis opinio ist aber noch nicht eingetreten. Da ist es bei dem Gewicht, das der Stimme des Verfassers zukommt, von besonderem Interesse, daß er seine Parteinahme im Laufe der Zeit geändert hat, wie er selbst freimütig bekennt (S. XIV A. 4). In einer Besprechung von Garbe's Bhagavadgītā sagte er vor Jahren (WZKM. 19, 412): „Es mag vielleicht manchem, wie dem Schreiber dieser Zeilen, schon früher der Gedanke gekommen sein, daß der springende Punkt hier am Ende in einer vedantistischen Überarbeitung eines ursprünglich auf Sāṃkhya-Yoga-Lehren basierten, den Kṛṣṇa verherrlichenden Gedichtes zu suchen sei". Und im Verlauf hat er dem Garbeschen Standpunkt seine Billigung ausgesprochen. Jetzt aber hat er sich der Deussenschen

Ansicht zugewandt; wir lesen (S. XIV): „Sie (Deussen's Ansicht) hat vor der letzteren (Garbe's Auffassung) den unleugbaren Vorzug, daß unter diesem Gesichtspunkt die Philosophie der Bhagavadgītā, wie diejenige des Epos überhaupt, als ein ganz natürlich und einfach, organisch gewachsenes Gebilde sich darstellt .... Die Annahme gewaltsamer Konstruktionen und Überarbeitungen, die geflissentlich bemüht gewesen wären, den ursprünglichen Charakter der ursprünglich hier verkündeten philosophischen Gedanken zu verwischen und zu verdecken, die Annahme der ganz unnatürlichen Zusammenschweißung einer theistischen Religion mit einer ebenso ausgesprochen atheistischen Philosophie, kommen in Wegfall .... Man hat den Eindruck einer durchaus gut möglichen Entwicklung". Im Anschluß hieran findet es v. Sch. natürlicher, daß sich der kraftvolle Theismus der Kṛṣṇareligion mit der Ātman-Brahman-Lehre der Upaniṣads verband als mit der ausgesprochen atheistischen Sāṃkhyalehre. So wertvoll mir nun des Verfassers Abwendung von der Überarbeitungstheorie scheint — auch ich vermag mich nicht zu ihr zu bekennen — so wenig möchte ich ihm in der Betonung der vedantistischen Seite als der für den Theismus geeigneteren folgen. Manche Stelle aus den philosophischen Teilen des Mahābhārata ließe sich anführen, die auch das Sāṃkhya einer theistischen Färbung leicht zugänglich zeigt. Dann aber scheint es mir überhaupt untunlich, den Gegensatz von Sāṃkhya und Vedānta, der in den vollendeten Systemen zutage tritt, im Bereiche des großen Epos allzu scharf zu betonen. Vor den unklaren Augen jener Dichter verfließen die Unterschiede: Ātman und Puruṣa, die Welt des Vedānta und die Prakṛti des Sāṃkhya, das Aufgehen in Brahman und die aus der Prakṛti befreiende Erkenntnis des Puruṣa — all das ist für die epischen Philosophen bald parallel bald identisch. Daß die Bhagavadgītā in ihren ethischen Lehren einen Kompromiß darstelle, habe ich an andrer Stelle zu zeigen versucht; sollte nicht — wenn auch vielleicht weniger bewußt — in ihren philosophisch-religiösen Lehren etwas Ähnliches vorliegen[1])?

Ich wende mich zur Besprechung einzelner Stellen in der Übersetzung. 2, 46 lautet:

*yāvān artha udapāne sarvataḥ saṃplutodake* |
*tāvān sarveṣu vedeṣu brāhmaṇasya vijānataḥ* ||

In dem Streit über diesen Vers kann man drei Parteien unterscheiden. Die erste Gruppe (Pavolini im Album Kern 141 f. und Schrader, ZDMG. 64, 336 f.) will etwa übersetzen: Wieviel Nutzen man von einem (kleinen) Brunnen hat, wenn von überall her Wasser zusammengeströmt ist, soviel ist in allen Veden für

1) Vgl. B. Faddegon, Śaṃkara's Gītābhāṣya, Leidener Dissertation, Amsterdam 1906.

einen erkennenden Brahmanen. (d. h. für einen das höhere Ideal erkennenden Brahmanen sind die Veden völlig nutzlos.) Die zweite Gruppe (Belloni-Filippi, ZDMG. 58, 379 f. und Jacobi ib. 383 f.) zieht *sarvataḥ saṃplutodake* zu *udapāne* und übersetzt: „Wieviel Nutzen (d. h. wenigen Nutzen) man aus einem (großen) Brunnen, worin Wasser von allen Seiten zusammenfließt, ziehen darf, ebensoviel ist aus allen Veden von Kennern des Brahman zu ziehen". (d. h. der erkennende Brahmane soll die Veden nur mäßig und mit Vorsicht benutzen; ähnlich Vier philos. Texte des Mhbh. S. 42.) Diesen beiden syntaktisch und inhaltlich voneinander abweichenden Auffassungen ist gemeinsam, daß sie unter *artha* einen idealen Wert verstehen.

Eine dritte Gruppe ist durch Garbe und v. Schroeder vertreten. Garbe übersetzt: „So viel Nutzen, als ein Sammelteich bietet, in den von allen Seiten das Wasser zusammenströmt, zieht ein kluger Brahmane aus allen Veden". Hier ist *artha*, wenn ich recht sehe, als materieller, praktischer Nutzen verstanden und *vijānataḥ* im Sinne etwa von „geschäftskundig" gefaßt. Und in diesem Sinne scheint auch v. Schroeder den Vers deuten zu wollen: „Soviel ein Brunnen nützt, in den das Wasser strömt von allerwärts, so groß ist für die Priesterschaft der Nutzen, den der Veda bringt". Diese Auffassung finde ich bestechend, weil sich so ein schöner Gegensatz ergibt zwischen dem Werk ohne Lohnabsicht, das die Gītā lehrt, und dem lohnsüchtigen Werkdienst der Brahmanen, die auf den Veden fußen. Die Übersetzung von *brāhmaṇasya vijānataḥ* nur durch „die Priesterschaft" scheint mir in feiner Weise die hier beabsichtigte verächtliche Schattierung zum Ausdruck zu bringen.

3, 14—15:

*annād bhavanti bhūtāni parjanyād annasaṃbhavaḥ |*
*yajñād bhavati parjanyo yajñaḥ karmasamudbhavaḥ ||*
*karma brahmodbhavaṃ viddhi brahmākṣarasamudbhavam |*
*tasmāt sarvagataṃ brahma nityaṃ yajñe pratiṣṭhitam ||*

Wir haben hier eine der so beliebten genealogischen Begriffsreihen vor uns: *bhūta*'s — *anna* — *parjanya* — *yajña* — *karma* — *brahma* — *akṣara*. Indem v. Sch. *yajñaḥ karmasamudbhavaḥ* übersetzt: „Das Opfer ist des Menschen Tat", verwischt er die Absicht der Gītā, welche den Begriff *yajña* aus dem weiteren Begriff des *karma* ableiten will. Wenig glücklich scheint mir auch die Übersetzung von *brahma* durch „Gottheit"[1]). Garbe, der *brahma* nicht übersetzt, gibt Jacobi recht, der *brahma* mit *prakṛti* identifiziert. Es will mir nicht einleuchten, daß *akṣara*, das beinahe als Vedāntaterminus bezeichnet werden kann (vgl. z. B. 8, 3 und 12, 1), Ur-

1) So noch öfter: z. B. 4, 24; 5, 6. 10 (hier vielleicht ganz passend wegen der theistischen Schattierung). Dagegen „Brahman" 4, 31 u. öfter.

sprung der Prakṛti sein soll. Alles löst sich gut, wenn wir unter *brahma* mit Vier Texten (S. 47) und den Kommentaren (so auch Telang) den Veda verstehen.

5, 15: *nādatte kasyacit pāpaṃ na caiva sukṛtaṃ vibhuḥ* |
*ajñānenāvṛtaṃ jñānaṃ tena muhyanti jantavaḥ* ||

*vibhu* erklärt v. Sch. in einer Anmerkung unter Hinweis auf Deussen vedantistisch. Dies ist ein Mißverständnis. Deussen versteht ebenso wie Garbe unter *vibhu* hier den Puruṣa des Sāṃkhya.

8, 3—4: *akṣaraṃ brahma paramaṃ svabhāvo 'dhyātmam ucyate* |
*bhūtabhāvodbhavakaro visargaḥ karmasaṃjñitaḥ* ||
*adhibhūtaṃ kṣaro bhāvaḥ puruṣaś cādhidaivatam* |
*adhiyajño 'ham evātra dehe dehabhṛtāṃ vara* ||

In der Deutung von *adhyātma*, *adhibhūta*, *adhidaiva*, *adhiyajña* hat v. Sch. sich an Garbe angeschlossen, welcher „das höchste Selbst", „das höchste Gewordene" usw. übersetzt. Mir scheint die Vier Texte, S. 66 gegebene Übersetzung den Vorzug zu verdienen. Wenn man den Gebrauch von *adhyātma* usw. in Mokṣadharma und Anugītā berücksichtigt (vgl. Hopkins, the great epic of India p. 132, Dahlmann, Sāṃkhyaphilosophie S. 89), wird man sich kaum der Einsicht verschließen können, daß der Theismus an unserer Stelle in ein wohlbekanntes Schema eingearbeitet ist, was mir zu der ausgleichenden Gesamttendenz der Gītā gut zu passen scheint. — Der Übersetzung von *svabhāva* durch „sein Wesen" möchte ich nicht beistimmen. Wenn hier wirklich das Wesen des Brahman gemeint sein sollte, so wäre wohl *tadbhāva* zu erwarten (vgl. Vers 5 *madbhāvam*). Sollte *svabhāva* hier nicht terminus technicus sein? Sowohl in der Gītā wie in andern philosophischen Teilen des Epos hat das Wort einen spezifischen Sinn, *svabhāva* steht z. B. 3, 32, 19 neben *haṭha*, *daiva* und *paurūṣa*[1]). In unserm Verse wird wie *brahma* durch den terminus *akṣara*, so *adhyātma* durch *svabhāva* erklärt.

Doch genug der Einzelheiten, über die völlige Einstimmigkeit ja nicht zu erzielen ist. Betrachtet man das Ganze, so darf man sagen, daß hier die schwierige Vereinigung von philologischer Treue mit dichterischer Schönheit gelungen ist. Dies im einzelnen zu erweisen, ist hier nicht der Ort; als Beispiel sei nur auf den feinen Takt hingewiesen, mit dem die zahlreichen störenden Vokative behandelt sind. Die neue Übersetzung steht neben allen früheren würdig da, sie wird in weitesten Kreisen verdienten Beifall finden.

Otto Strauß.

1) Weiteres in meinem Aufsatz: Ethische Probleme aus dem Mahābhārata S. 48 f.

*G. Jahn, Die Elephantiner Papyri und die Bücher Esra-Nehemja. Mit einem Supplement zu meiner Erklärung der hebräischen Eigennamen.* Leiden, E. J. Brill. 106 S. 8°. M. 3.—.

Das Bedürfnis, der Rezension seines Buches über Esra und Nehemia, die Bertholet in der „Theol. Literaturzeitung" (1912) veröffentlichte, eine Antwortkritik entgegenzusetzen, wozu ihm die Theol. Literaturzeitung, wie er angibt, ihre Spalten nicht öffnete[1]), hat dem Verfasser Veranlassung gegeben, vorliegende Schrift zu veröffentlichen. S. 1—11 beschäftigen sich mit Bertholet's Kritik und suchen des Verfassers Urteil über Esra und Nehemia und die damit verbundenen literarischen und geschichtlichen Fragen zu befestigen und in Einzelheiten die Schärfe seiner Äußerungen über Vorgänger in der Arbeit an diesen Büchern zu rechtfertigen bezw. sich gegen scharfe Kennzeichnungen seiner allerdings überaus radikalen literarischen und historischen Kritik zu verteidigen. Es kann hier nicht auf einzelnes in seinen Ausführungen eingegangen werden[2]). Nur möchte ich an einem Punkte doch nicht ganz vorübergehen.

Er ist der Überzeugung, daß das Deuteronomium erst nach der angeblichen josianischen Reform geschrieben sei, also nicht das nach dem zweifelhaften Bericht 2 Reg. 22 f. aufgefundene Gesetz gewesen sein könne. Er meint, wenn derartiges, wie dort geschildert werde, wirklich vorgekommen sei, dann sollte man doch erwarten, daß Jeremia und Ezechiel „ein so bedeutendes Ereignis" erwähnt hätten. Daß Jeremia der josianischen Reform auf Grund einer Gesetzespublikation nicht teilnahmlos gegenübergestanden, beweist, wie mir scheint, Jer. 11, 1 ff. Der Verf. aber stützt sich besonders auf Jer. 7, 22. Dort werde geleugnet, daß Jahwe beim Auszug aus Ägypten Brand- und Schlachtopfer geboten habe, und doch fordere das Deuteronomium solche Opfer. Ebenso, meint er, habe Ezechiel in c. 8, bei der Schilderung des Götzendienstes im Tempel jenes Ereignis in Josias Zeit sicher nicht unerwähnt gelassen, wenn es sich dabei um eine wirkliche Tatsache handle. Daraus folge, wie ihm scheint, „zwingend", „daß die Proklamation des Gesetzes unter Josia nicht historisch sein könne". Indes, es ist nicht einzusehen, warum wir in dem literarischen Nachlaß beider Propheten eine ausdrückliche Erwähnung des 2 Reg. 22 f. berichteten Vorgangs erwarten müssen. Wenn Ez. 8 die kultischen Greuel, vielleicht sogar mit absichtsvoller Steigerung, vorgeführt werden, die zu der Zeit, in die das Kapitel gehört, im Tempel zu Jerusalem getrieben

1) Die Redaktion derselben hat sich inzwischen dazu geäußert und ihr Verfahren zu rechtfertigen gesucht (1913, Sp. 285 f.).

2) Ich werde Gelegenheit haben, anderwärts mich mit seinen Arbeiten über Esra und Nehemia zu beschäftigen.

wurden, und der Prophet daraus seiner jüdischen Umgebung in Babylonien die Notwendigkeit des von ihm angekündigten Gerichts über die Heimat und ihr Heiligtum vor Augen stellen will, was sollte ihn denn da zwingen, auf das zurückzugreifen, was 623 geschehen war? Es scheint mir hier der Verfasser doch allzusehr in seinem Urteil von dem beherrscht zu sein, was er selbst für nötig erachtet, also das gleiche Bedürfnis auch bei Ezechiel vorauszusetzen, falls 623 wirklich geschehen war, was 2 Reg. 22 f. berichtet. Im übrigen scheint mir die targumische Beziehung des so rätselhaften 30. Jahres in Ez. 1, 1 auf das Jahr der josianischen Reform durchaus im Rechte zu sein, also zu bezeugen, daß das Jahr in seiner epochemachenden geschichtlichen Bedeutung dem Propheten sehr lebendig vor Augen stand[1]). Aber in seiner Prophetie bei den einzelnen praktischen Anlässen zu seinem Auftreten darauf zurückzugreifen, dazu brauchte er kaum je sich veranlaßt zu fühlen. — Was Jer. 7, 22 anlangt, so ist gewiß zuzugeben, daß der Wortlaut der von vielen geteilten Auffassung Jahn's entspricht, indes; mir scheint v. 23 mit der Forderung an das Volk, „auf dem ganzen Wege", den Jahwe ihm befohlen, zu wandeln[2]), das nötige Korrektiv zu liefern zu der — an sich ja aller alttestamentlichen Gesetzgebung und Geschichte widersprechenden — einseitigen Aussage in v. 22, abgesehen davon, daß die erste Hälfte des Kapitels ganz unmißverständlich lehrt, wie v. 22 f. wirklich gemeint ist. Es scheint mir überaus gewagt zu sein, auf Grund der neben anderem auf die genannten Prophetenstellen sich stützenden Beweisführung Jahn's die Behauptung zu verteidigen, das Deuteronomium sei „zur Zeit des Nehemja durchaus nicht so alt und bekannt", wie wir anzunehmen gewohnt sind, „ja vielleicht noch gar nicht bekannt" gewesen. Wir hätten hier nur wieder einen der „immer noch nicht genug anerkannten Versuche, das Gesetz, um ihm höhere Autorität zu verschaffen, zu antedatieren". Aber 2 Reg. 22 f. lediglich als Frucht eines solchen Versuchs in späteren Zeiten anzusehen d. h. der Erzählung allen geschichtlichen Wert abzusprechen, dazu sehe ich keinen Anlaß. Auch die Geschichte der inneren Verhältnisse Judas nach dem Tode Josias scheint mir, so viel Rätselhaftes sie auch im Hinblick auf die voraufgegangene josianische Reform bieten mag, nichts zu enthalten, das nötigte, jenem Berichte zu mißtrauen; wenigstens in seinen Hauptzügen dürfte er eine treue Wiederspiegelung der wirklichen Vorgänge enthalten.

Auch sein Urteil über den geschichtlichen Wert des Esrabuchs wie über die Ungeschichtlichkeit der Person Esras (S. 8) vermag ich nicht für ausreichend begründet zu halten. Jetzt hierauf näher einzugehen, unterlasse ich, nicht weil es mir unbequem wäre, seine

---

1) Ich darf dazu auf meine Ausführungen zur Stelle in Kautzsch' Die heil. Schrift des A. Test.³ verweisen.

2) Vgl. dazu meine Bemerkungen z. St. in Kautzsch' D. h. Schr.

Gründe nachzuprüfen, sondern weil ich bald Gelegenheit haben werde, mich gründlicher, als es hier geschehen könnte, damit zu beschäftigen.

Das Hauptgewicht vorliegender Schrift liegt in dem zweiten Abschnitt (S. 12—38), der den Elephantinepapyri gewidmet ist. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Texte, die den Jahwetempel in Elephantine betreffen (Pap. 1—3 der Sachau'schen Ausgabe). Jahn ist der Überzeugung, daß wir in ihnen nicht nur keine völlig vertrauenswürdigen Urkunden aus der Zeit, aus der sie datiert sind, besitzen, sondern daß sie in Wahrheit tendenziöse Machwerke einer recht späten Zeit sind, also keinerlei geschichtlichen Wert beanspruchen können. Er stellt sie mit der Mesainschrift auf gleiche Stufe, die er ebenfalls als Fälschung betrachtet. Pap. 1 und 2 gehören, das ist sein Ergebnis, „frühestens ins 2. Jahrhundert vor Chr." (S. 26), ja, er ist geneigt, das in Pap. 1 und 2 enthaltene „Gesuch um den Wiederaufbau des Tempels" anzusehen als „das fingierte Präcedens eines Versuches, für die Juden Oberägyptens dasselbe zu erreichen, was die Juden Unterägyptens mit ihrem Oniastempel erreicht hatten" (S. 15 Note 1). „Auch die ohne Datum gegebenen Kontrakte, Schuld- und Schenkungs-Urkunden und Briefe unter den Papyris" seien „unzweifelhaft jung"; „meist" sollen sie „aus der griechischen Zeit" stammen (S. 30). Die Schrift weise die Papyri in die gleiche Zeit, in die die schon von Gesenius veröffentlichten Papyri gehörten (S. 30). Ist Jahn's Urteil richtig, dann verlieren allerdings die religiösen Papyri erheblich an religionsgeschichtlichem Wert. Indes, auf mich hat seine Beweisführung keinen überzeugenden Eindruck gemacht, wenngleich ich gerne anerkenne, daß er sich ernstlich bemüht hat, sein Urteil zu begründen. Es fragt sich indes, ob die von ihm vorgebrachten Gründe wirklich, objektiv betrachtet, beweisen können, was sie beweisen sollen, ob nicht doch philologische und geschichtliche Erwägungen möglich sind, die sie in ein anderes Licht rücken. Auf alle Einzelheiten einzugehen, kann ich hier nicht unternehmen, aber es sei mir gestattet, das Folgende vorzubringen; der Verfasser möge daraus zugleich entnehmen, daß es mir fern liegt, seine Beweisführung ohne weiteres zu verurteilen.

Zunächst scheint mir schon eine paläographische Erwägung seiner Position nicht günstig zu sein. Aus seiner Ausführung S. 30 ergibt sich, daß er selbst nicht wagt, die datierten Urkunden aus dem bürgerlichen Leben für Fälschungen zu halten. Stammen sie aber aus der Zeit, in die sie die Datierung versetzt, aus dem 5. Jahrhundert, dann ist paläographisch nicht einzusehen, warum nicht auch die religiösen Stücke aus der gleichen Zeit stammen sollen, da die Schrift keinerlei Unterschiede zeigt, die nicht ohne weiteres durch die natürliche Voraussetzung verschiedener Schreiberhände verständlich wären. Jedenfalls finde ich nichts in den charakteristischen Zügen der Schrift, das nötigte, die religiösen Papyri um

rund dreihundert Jahre später anzusetzen. Vielmehr scheint mir dies durch die Gleichartigkeit der Schrift schon von vornherein ausgeschlossen zu sein.

Eine andere allgemeine philologische Erwägung scheint mir auch die von Jahn zu seiner Beweisführung verwerteten sprachlichen Erscheinungen in ein anderes Licht zu rücken. Zunächst dürfen wir doch Schriftstücke der Art, wie die fraglichen Papyri, philologisch und sprachgeschichtlich nicht solchen gleich beurteilen, die als schriftstellerische Erzeugnisse der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollten. Abgesehen von den leider allzu trümmerhaften Resten des Achiqarromans[1]) ist auch nicht ein Stück unter den Papyris, das irgendwelchen Anspruch auf literarischen Wert erhebe, das nicht rein privater, mehr oder weniger persönlicher Natur wäre. Ist es da nun zu verwundern, wenn im sprachlichen Ausdruck Vulgarismen, grammatische und syntaktische Abweichungen von der uns bekannten Literatursprache, auch allerlei Nachlässigkeiten und Schreibfehler begegnen? Dazu kommt doch auch ein wenig mit in Betracht die besondere volkliche und kulturelle Beschaffenheit des Kreises, aus dem die Papyri stammen. Daß die jüdische Gemeinde in Elephantine keine rein jüdische war, bezeugen die Papyri deutlich genug. Daß ihre Mitglieder selbst in rein persönlichen, privatrechtlichen Urkunden und Briefen sich des aramäischen Dialekts bedienen, nicht aber der jüdischen d. h. der hebräischen Sprache, auch das gibt zu denken. Der wirklich jüdischen Bewohner von Elephantine ererbte Sprache war das Aramäische jedenfalls nicht, und wenn sich hie und da ein Hebraismus findet, so ist das eigentlich ganz natürlich, ebenso natürlich aber ist es auch, wenn diese Leute kein reines Aramäisch schrieben. Dazu darf aber auch nicht vergessen werden, daß sich, wie die Eigennamen ja reichlich zu bezeugen scheinen, Elemente anderer Herkunft innerhalb der Besatzung von Elephantine befanden, mit denen die jüdischen Leute in Verkehr standen und von denen aus auch mancherlei schädlicher Einfluß auf ihre Sprache ausgehen konnte. Zu alledem aber kommt dann noch der selbstverständlich auch nicht ohne Folgen verbleibende Verkehr mit den Ägyptern und der kulturelle Einfluß, dem die Juden in den ägyptischen Kolonien von ihrer ägyptischen Umgebung aus notwendigerweise ausgesetzt waren, und von daher kamen sie wiederum leicht auch in Berührung mit den kulturellen Einwirkungen, deren sich Ägypten selbst vom Auslande her erfreute. Seit die Perser die Oberherrschaft über das Nilland hatten, konnten auch die Beziehungen zu ihnen nicht ohne Folgen für das kulturelle Leben der jüdischen Gemeinde bleiben, deren Begründung

1) Diesen beurteilt Jahn literaturgeschichtlich auch nicht so, wie z. B. von E. Meyer geschieht. Er erklärt ihn für „sehr jung, armselig, aber (nämlich besonders von E. Meyer) als sehr alt und wertvoll aufgebauscht", vgl. S. 27 ff. Ich kann seine Beweisführung nicht als stichhaltig anerkennen, muß aber auf ein näheres Eingehen verzichten.

ja nach Pap. 1 sicher in vorpersischer Zeit erfolgt war. Das ist eine lange Reihe von Momenten, die bei der philologischen Beurteilung der Papyri nicht außer Betracht bleiben dürfen, will man nicht zu radikalen Fehlschlüssen geführt werden. Jahn scheint mir darin gefehlt zu haben, daß er bei seinen aus dem sprachlichen Material entnommenen Bedenken allzusehr übersah, daß auch nicht ein Stück der Papyri als ein Literaturdenkmal im strengen Sinn des Worts beurteilt werden darf, daß sie allesamt unliterarisch sind und obendrein aus einem Volkskreise stammen, dessen völkische Zusammensetzung und kulturelle Beschaffenheit erst noch aufzuklären sind, jedenfalls aber derart waren, daß wir nicht ohne weiteres von der Hand selbst eines offiziellen Schreibers ein sprachlich tadelfreies Schriftstück erwarten dürfen.

Nach diesen allgemeinen Erwägungen ergibt sich ohne weiteres, daß ich den zahlreichen sprachlichen Argumenten, die Jahn gegen die Echtheit der besonders wichtigen religiösen Papyri geltend macht, kein entscheidendes Gewicht beilegen kann, ja, ich meine, ein tadelfreies literarisches Aramäisch würde eher geeignet sein, Papyri aus jener Judengemeinde in Elephantine verdächtig zu machen.

Hebraismen wie לֵאמֹר und אֱלָהּ lassen sich jedenfalls in einem Elephantiner aramäischen Schriftstück des 5. Jahrhunderts eher begreifen als in einem solchen des 2. Jahrhunderts. Das Gleiche gilt von רחמן = hebr. רחמים. Warum Schreibweisen wie מפטחיה statt מבט', ferner שרפטא = שׂרבטא (Rute), die Jahn selbst als nach der Volksaussprache gebildet[1]) bezeichnet, ferner „Korruptionen" wie צפליא = צפניה und אבעשׂר statt אבעזר „alles Zeichen sehr später Zeit" sein sollen, ist mir unklar. Natürlich kann man dafür auch nicht offenbare Schreibfehler oder inkorrekte Schreibweisen wie מחתא statt מנחתא, oder aus nichtreligiösen Papyri בעריה = כבריה, oder — wo freilich auch vulgäre Aussprache mit vorliegen kann — עדרבר = עלדבר oder זבריא = זבריה u. a. geltend machen. So ist auch die Ausführung zu זי (= די) und זך (= דך) nicht beweiskräftig. Kennt man denn die Geschichte des aramäischen Dialekts so genau, um sagen zu können, im 5. Jahrhundert sei unter den aramäisch redenden Juden in Elephantine diese Aussprache undenkbar? Gerade die Form des Demonstrativs in ihrer hebräischen Muttersprache (זה, זו, זאת) könnte auf die Aussprache mit ז eingewirkt haben. Es scheint mir auch mehr als kühn zu sein, in חד אלפן (Pap. 1, Z. 3), wofür korrekter על חד אלפן stehen sollte, eine Entlehnung aus Dan. 3, 19, also sogar Entlehnung einer „Inkorrektheit des A. T.", oder in תליהם (Z. 8), das vielleicht nur Schreibfehler statt כליהם ist, eine solche aus Gen. 27, 3 zu erblicken oder כעת und כענת für entlehnt aus Esra 4, 10 f. 17 zu erklären. Auch die Form des Passivs קטילו (Pap. 1, Z. 17) berechtigt m. E. nicht zu der Annahme, der Autor des Briefs sei von den verwandten Formen im biblischen Aramäisch abhängig und gehöre daher einer jüngeren Zeit an, als dem 5. Jahr-

1) Nicht anders ist natürlich נרש = hebr. נחש zu beurteilen.

hundert. Daß das Wort אשרנא auch nur als Entlehnung aus Esra 5, 3. 9 angesehen werden soll, obendrein in einer Bedeutung, die es dort nicht hat, will mir auch nicht in den Sinn. Ebensowenig leuchtet mir ein, daß אגורא, womit das Heiligtum der Juden bezeichnet wird, nichts als das entlehnte griechische *ἀγορα* sein könne. Wird אגורא im Targumischen auch in der Bedeutung von Götzenaltar gebraucht, warum sollte das Wort nicht in der aramäischen Umgangssprache in Elephantine von einem Jahwe geweihten Altar oder Heiligtum gebraucht sein? Analog wäre dazu die Bedeutung von כמרים bei Juden gegenüber der bei Aramäern. Wenn Jahn המונית (Pap. 1, Z. 5) aus dem griechischen *ἁρμονια* (in der Bedeutung „Bund, Vertrag"?) erklären will, so scheint mir das nicht weniger zweifelhaft zu sein als die von anderen vertretene Entlehnung aus dem Persischen. Das Wort widerstrebt noch einer sicheren Erklärung, und sind wir sicher, daß es ohne Schreibfehler ist? Und wer weiß, ob es nicht seine eigentliche Heimat in dem Sprachengemisch hat, das sich in einer solchen Garnisonstadt an der Grenze von selbst herausbilden mußte, und nur formell aramäisch mundgerecht gemacht worden ist?[1] Jedenfalls darf Jahn nicht so bestimmt, wie er es tut, von Gräcismen reden, die nur dann verständlich würden, wenn wir Pap. 1 aus der Zeit nach Alexander M. stammen ließen. Mir scheint auch das Vorkommen des Stater (סתתר) in Pap. 10, Z. 12 nicht für die Annahme der Herkunft des Papyrus aus dem 5. Jahrhundert bedenklich zu sein. Herodot III, 130 bringt *στατηρες* mit Darius I. in Verbindung und redet in Verbindung mit Xerxes VII, 28 sogar von *στατηρες Δαρεικοι*. Das beweist natürlich an sich nichts, sollte es aber wirklich unmöglich sein, daß in Ägypten die griechische Münze im 5. Jahrhundert bekannt gewesen sei? Andere Namen und Worte will Jahn selbst nur wahrscheinlich als griechischer Herkunft ansehen; sie fallen also auch nur wenig ins Gewicht. Daß in מדן das lateinische *modii* stecke, muß vorläufig auch dahingestellt bleiben; sicher ist es jedenfalls nicht. Auch da, wo Jahn die Sprache der Papyri sich der des Talmud nähern sieht, scheint mir übersehen zu werden, daß die Annahme von Nachlässigkeiten oder Versehen der Schreiber ebensogut die einzelnen auffälligen Erscheinungen zu erklären vermag.

Es sei genug damit. Gewiß verdienen alle die Dinge, die Jahn im sprachlichen Gewande der Papyri nachgewiesen hat, sorgfältige Beachtung, aber ich kann mich doch des Eindrucks nicht erwehren, als ziehe er nicht alle ein anderes Urteil begünstigenden Umstände genügend in Betracht und messe er den sprachlichen Tatbestand an einem unberechtigten Maßstabe. Und ob nicht auch ein gewisses subjektives Moment dabei mitwirkt, — eine gewisse Neigung zu Zweifeln, vielleicht auch der gewiß nicht überall unberechtigte Widerspruch gegen die anderslautenden Urteile gewisser Vorgänger? Unbewußt scheint mir dadurch seine Beurteilung der Dinge einseitig und infolgedessen irrig geworden zu sein. Man stößt in seinen Ausführungen nicht ganz selten auf stark subjektiv gefärbte und darum wertlose Urteile, so z. B. S. 23, wo er es für „einfach unglaublich" erklärt, daß eine jüdische Gemeinde „Cedern vom Libanon (wie beim salomonischen Tempel)" beim Bau ihres

1) Es brauchte also in seinen Grundelementen ebensowenig persisch wie aramäisch oder gar hebräisch zu sein. Aber daß ein Wort wie das griechische *ἁρμονια*, und dazu noch in einer sehr abgeleiteten, im griechischen Sprachgebrauch gänzlich unbekannten Bedeutung bis nach Elephantine vorgedrungen sein sollte, glaube ich nimmermehr.

Gotteshauses verwendet habe und daß dies Haus gar fünf Tore gehabt habe, oder S. 26 f., wo er meint, man könne „im Ernst“ doch „nicht glauben, daß Juden des 5. Jahrhunderts im südlichsten Ägypten zur Entscheidung ihrer Gemeindeangelegenheiten sich an die Statthalter von Judäa und Samaria“ gewandt hätten. Mir scheint das nicht so unglaublich zu sein, allerdings darf man das, was sie von Jerusalem her erbaten, auch nicht falsch auffassen. Um ein entscheidendes Eingreifen in ihre Gemeindeangelegenheiten über den Kopf der persischen Behörde in Ägypten hinweg handelt es sich, wie mir scheint, keineswegs. Allerdings wird man zugeben müssen, daß das Verhältnis, in das sich die Juden von Elephantine zu den Behörden in Juda und Samarien stellen, etwas Rätselhaftes an sich hat. Am nächsten liegt zur Erklärung dafür die Annahme, daß Jerusalem bezw. Judäa und Samarien für sie als Quellen der Fürsprache und Hilfe darum in Betracht kamen, weil dort nicht bloß für sie, sondern auch für die Perser der eigentliche Mittelpunkt des religiösen und nationalen Judentums war, also eine Fürsprache von dort her auch für besonders wirksam bei der persischen Behörde in Ägypten betrachtet wurde. Sind also keine unbedingt entscheidenden Gründe gegen die Echtheit der religiösen Papyri beizubringen (die sprachlichen kann ich, wie gesagt, nicht als solche ansehen), dann müssen wir die Tatsache, daß die Juden von Elephantine sich nach Palästina gewandt haben, einfach hinnehmen, gleichviel, ob es uns leicht wird, sie uns glaublich zu machen, oder nicht.

Jahn glaubt aber auch geschichtliche Gründe gegen die Echtheit der religiösen Papyri zu haben, die, wenn sie unbestreitbar wären, freilich entscheidend sein müßten. Er ist der Überzeugung, daß die Voraussetzung der Papyri, um 410 habe sich Bagoas als פחה in Juda befunden und in die Zeit dieses Bagoas gehöre auch der Hohepriester Jochanan und Sanaballaṭ, der Statthalter von Samarien, der Geschichte widerspreche. Die wirkliche Geschichte biete Josephus; danach aber gehöre Bagoas nicht in die Zeit Darius II., sondern in die Artaxerxes' III. und Darius' III., und der Hohepriester Jaddua, der Sohn Jochanans, sei, wie Josephus bezeuge, Zeitgenosse Alexanders des Großen gewesen, sein Vater könne also auch nicht um 410 schon Hoherpriester gewesen sein. Demgemäß seien also die Zeitangaben in den Papyri unrichtig. Wenn dem wirklich so wäre, dann verlören die Papyri allerdings alle Glaubwürdigkeit und sie für Fälschungen zu halten wäre geboten. Nun hebt Jahn selbst sehr nachdrücklich hervor, wie wenig glaubwürdig vielfach jüdische Zeitangaben seien. Gewiß bietet das Alte Testament selbst dafür allzuviel Beispiele[1]. Aber ist Josephus

1) Daß aber auch fast sämtliche Datierungen im Buche Ezechiel „schriftstellerisches Machwerk“ seien, kann ich nicht zugeben. Beim Buche Daniel und den Synchronismen der Königsbücher, auf die Jahn (S. 13 Fußnote) hinweist, liegt die Sache anders.

zuverlässiger? Daß er eine glatte, in die Profangeschichte wohl eingegliederte Darstellung der Vorgänge, in denen Bagoas und Sanaballaṭ usw. ihre Rolle spielen, bietet, garantiert noch nicht ohne weiteres, daß bei ihm die Geschichte nicht eine chronologische Verschiebung — vielleicht ohne seine Schuld — erfahren hat, und daß demgemäß die chronologischen und persönlich-historischen Voraussetzungen der Papyri irrig seien oder ein zweiter Bagoas und ein zweiter Sanaballaṭ zur Zeit Darius II. angenommen werden müsse. Diese Verdoppelung der Personen lehne auch ich ab; sie scheint auch mir allzu unnatürlich, eben weil es keinem Zweifel unterliegen kann, daß es sich in den Papyri und bei Josephus um dieselben Persönlichkeiten handelt[1]). Aber trotzdem glaube ich den Papyri Glauben schenken zu sollen. Leider ist kein zwingender Beweis aus unzweifelhaften Tatsachen möglich. Indes, auf indirektem Wege läßt sich doch, wie mir scheint, in einer Richtung sehr wahrscheinlich machen, daß Josephus' Darstellung der Geschichte nicht entspricht.

Nach Neh. 12, 10 f. war Jaddua der sechste Hohepriester nach dem Exil. Wenn derselbe nach Josephus (Arch. XI, 7, 2; 8, 1. 2) Zeitgenosse Alexanders des Großen war, so umfaßte die amtliche Wirksamkeit der sechs Hohenpriester (von 520 an gerechnet) mindestens 190 Jahre; über 200 Jahre kommen heraus, wenn wir den Josua ben Joṣadaq schon vom Beginn des Opferdienstes in Jerusalem nach der Rückkehr der Exulanten 538 oder 537 an amtieren lassen, was schwerlich unrichtig sein würde. Es würden also im Durchschnitt auf jeden der sechs Hohenpriester mehr als 30 Dienstjahre gerechnet werden müssen. Nun ist aber, da nach 1 Chron. 5, 41 der Vater des Josua als Priester mit exiliert wurde, Josua im Jahre 520 sicher schon ein bejahrter Mann gewesen, und es ist nicht gerade wahrscheinlich, daß er nach der von ihm nach Esra 6 sicher noch erlebten Tempelvollendung 516 noch lange im Dienste war. Beachten wir dies, so würde sich die für die fünf ihm folgenden Hohenpriester ergebende Durchschnittsdienstzeit noch um etwas höher stellen, falls Jaddua wirklich noch um 330 herum im Amte gestanden haben sollte. Gewiß mögen einzelne von ihnen recht lange im Amte gewesen sein[2]), aber daß sie alle gleichmäßig so lange darin gestanden hätten, ist doch nicht ohne weiteres sehr wahrscheinlich. Instruktiv ist dafür folgende Erwägung. Nach

1) Wie über die Differenz in der amtlichen Stellung des Bagoas in den Papyri und bei Josephus zu urteilen ist, bleibt unsicher. Vorläufig wenigstens ist kein bestimmter Ausgleich zu finden, aber an der geschichtlichen Richtigkeit der Papyri ist darum doch nicht zu zweifeln.

2) Die Begrenzung der Dienstzeit der Leviten in Num. 8, 23 f. auf das Alter vom 25. bis zum 50. Lebensjahr oder Num. 4, 3 vom 30. bis zum 50. (wohl ebenso verstanden) oder nach 1 Chron. 23, 24 f. vom 20. Lebensjahr an (dagegen aber v. 3!), kann gewiß nicht auf die Priester übertragen werden, sonst ergäbe sich schon von daher ein gewichtiges Argument gegen die historische Richtigkeit der Darstellung des Josephus.

Neh. 3, 1 war im Jahre 445 Eljašib noch Hoherpriester, im Jahre 432 ist (nach Neh. 13, 28) inzwischen Jojada ins Amt gekommen, und einer seiner Söhne war schon so alt, daß er eine Tochter des Sanaballaṭ heiraten konnte. Der Vater dürfte also im Jahre 432 auch schon über die mittleren Lebensjahre hinaus gewesen sein. Wenn wir nun annehmen, Josua habe etwa bis 510, vielleicht gar bis 500 im Amte gestanden, dann blieben bis 445 für Jojaqim und Eljašib 55 oder gar 65 Jahre, und da Eljašib beim Mauerbau noch kräftig mitwirkte, so ist es vielleicht berechtigt, wenn wir annehmen, daß er bis etwa 440 sein Amt versorgen konnte, so würden dann für die beiden Priester 60 oder 70 Jahre Dienst herauskommen. Ich meine, das wäre recht viel und dürfte dem Durchschnitt der Wirklichkeit reichlich entsprechen. Rechnen wir sodann nach der für die drei ersten Hohenpriester sich ergebenden Dienstzeit von ca. 520—ca. 440 = 80 Jahren auch die Dienstzeit der drei letzten, so würden wir auf das Jahr 360 kommen, und wenn wir selbst 90 (im Durchschnitt auf jeden 30 Jahre) rechnen wollten, kämen wir doch nur auf das Jahr 350, blieben also immer noch erheblich vor der Zeit Alexanders des Großen zurück. Wir rechneten aber bis dahin schon mit so hohen Durchschnittszahlen für die einzelnen Priester, daß es schwerlich natürlich ist, wollten wir diesen Durchschnitt noch je um ein Jahrzehnt oder doch fast ein Jahrzehnt erhöhen. M. E. machen diese Überlegungen es schon recht unwahrscheinlich, daß Josephus' Angaben der Wirklichkeit entsprechen. Nun lehrt Pap. 1, daß um 410 Jochanan, der Sohn Jojadas, Hoherpriester in Jerusalem war. Wie lange vorher er das Amt angetreten, wissen wir natürlich nicht, nehmen wir aber rund 415 an, so würde sein Vater Jojada (von ca. 440 an) etwa 25 Jahre seines Amtes gewaltet haben. Daß das den Eindruck geschichtlicher Natürlichkeit macht, wird man zugeben dürfen. Wie lange alsdann Jochanan im Amte war und wann er seinem Sohn Jaddua den Platz räumte, kann dahingestellt bleiben. Lassen wir letzteren aber, wie oben schon vorgeschlagen, bis etwa 350 im Amte sein, so würde für die beiden letzten eine Amtszeit von rund 65 Jahren herauskommen. Das scheint sich mir auch in den Grenzen geschichtlicher Möglichkeit zu halten. Alles in allem aber, meine ich, machen diese persönlich-chronologischen Erwägungen es mindestens sehr wahrscheinlich, daß die geschichtlichen Voraussetzungen der Papyri der Wirklichkeit entsprechen und daß die geschichtliche und chronologische Verschiebung nicht auf seiten der Papyri, sondern bei Josephus zu suchen ist[1]. Natürlich weiß ich wohl und betone es nochmals, daß das, was ich hier geboten, keine strikte Beweisführung ist; es handelt sich nur um eine Wahr-

1) Eine ähnliche Verschiebung auf die Zeit Alexanders des Großen durch Veränderung einer Zahl in unserem hebräischen Texte (wo LXX noch die ursprüngliche Zahl bietet) finde ich Ez. 4, 5, vgl. meine Bemerkung zur Stelle in Kautzsch' Die h. Schrift des A. Test.[3].

scheinlichkeitsrechnung; sie aber scheint mir insoweit gelungen zu sein, als sie gezeigt hat, daß Jahn's Bedenken gegen die Papyri gleicherweise wie seine Hochschätzung des Josephus unbegründet sind. Im allgemeinen werden wir uns wohl entschließen müssen, das Geschichtsbild des Josephus nach den Papyri und nach dem Buche Nehemia, soweit es hier in Betracht kommt[1]), zu korrigieren.

Jahn nimmt weiter Anstoß an der Bemerkung (Pap. 1, Z. 14), Cambyses habe alle Tempel der Ägypter zerstört und nur den jüdischen verschont. Jene Angabe „trage den Stempel der Übertreibung auf der Stirn", von keinem Schriftsteller sei derartiges sonst berichtet. Es mag eine Übertreibung sein, aber grundlos braucht die Bemerkung doch nicht darum zu sein, weil sonst nichts von ihr berichtet wird. Auch kann man nicht, wie Jahn tut, dagegen die Religionspolitik des Cyrus oder die des Darius geltend machen, eben weil wir nicht wissen, ob nicht Cambyses Anlaß fand, gegenüber den Ägyptern oder vielleicht wenigstens den Ägyptern im Gesichtskreise der Elephantiner Juden gegenüber eine Ausnahme zu machen. Die Umstände, die zur Zerstörung des jüdischen Tempels nach den Papyri führten, lassen jedenfalls einen Rückschluß solcher Art zu. Wenn die Juden in ihrem Briefe an Bagoas auf Cambyses' Verhalten ihrem Heiligtum gegenüber hinweisen, so ist das wohl überlegt gewesen, sie wollten sagen, wenn er für sie eintrete bei der persischen Behörde in Ägypten, so bewege er sich in den Bahnen des Wohlwollens, dessen sie sich schon vor mehr als 100 Jahren erfreut hätten, und er dürfe das, weil sie noch genau dieselbe Treue dem Perserkönige bewahrten, die seiner Zeit ihnen die Verschonung seitens des Cambyses eingetragen hatte. Ich sehe schließlich wirklich nicht ein, wie man bei ruhiger Überlegung zu dem Urteil Jahn's kommen kann, die Angabe, Cambyses habe allein den jüdischen Tempel verschont, als „unglaubwürdig" und als „in majorem gloriam Judaeorum tendenziös erfunden" bezeichnen kann. Sollte wirklich in jenem ersten Teil der Angabe eine Übertreibung vorliegen, so ist damit doch nicht zugleich der zweite Teil derselben als Lüge erwiesen. Ich kann auch nicht erkennen, wie ein Fälscher im 2. Jahrhundert gerade auf diese Dinge in seinem Elaborat hätte verfallen sollen.

Noch schwerer verständlich wäre unter Voraussetzung einer Fälschung im 2. Jahrhundert, daß die Söhne Sanaballaṭs mit Bagoas, dem Statthalter in Juda, in Verbindung gebracht sind. Jahn findet auch hierin einen Grund für sein Urteil und weist auf die Eifersucht der Judäer auf die Samaritaner hin, die der Schreiber der Fälschung unbeachtet gelassen habe. Mir scheint die allerdings

1) Dem Jahn auch mißtrauisch gegenübersteht. Besonders mit Neh. 13, 28 steht Josephus wieder in starkem Widerspruch. Aber auch hier scheint mir Josephus trotz seiner genauen Angaben eine Verschiebung der geschichtlichen Tatsachen zu bieten, die notwendig wurde, sobald der Hohepriester Jaddua und Sanaballaṭ zu Zeitgenossen Alexanders d. Gr. gemacht waren.

zunächst auffällige und in ihrer Veranlassung für uns undurchsichtige Adressierung des Briefes an Bagoas und an die Söhne Sanaballaṭs insofern begreiflich, als ein früheres Bittschreiben nach Jerusalem, das neben Bagoas an die dortige Priesterschaft gerichtet war, keine Antwort erhalten hatte und man sich nun lediglich an die weltlichen, persischen Autoritäten in beiden Teilen des Heimatlandes zu wenden für gut hielt. Die Elephantiner Juden ignorierten dabei den religiösen Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern, falls er ihnen überhaupt in seinem wahren Grunde bekannt war, was ich nicht ohne weiteres behaupten möchte, genau so, wie auch die persischen Behörden sich schwerlich viel um die religiöse Seite des bösen Verhältnisses zwischen Juden und Samaritanern kümmerten oder doch nur soweit darum kümmerten, als es politische Folgen zeitigte. Um dieser Folgen willen dürfte der persische König auch dazu gekommen sein, neben dem פחה von Juda einen solchen von Samarien einzusetzen, was sonst schwerlich für diese kleinen Gebiete innerhalb der westeuphratensischen Provinz eine Staatsnotwendigkeit gewesen wäre. — Wenn Jahn es als „höchst seltsam“ bezeichnet, daß der Statthalter von Judäa dem von Ägypten mitteilt, er gebe „seine Erlaubnis“ zu dem von den Juden gewünschten Neubau, so scheint mir der Wortlaut des Pap. 3, wenn er nach dem Bittschreiben in Pap. 1 verstanden wird, doch nicht ganz so bestimmt die Erlaubniserteilung zu besitzen. Im übrigen darf auch nicht übersehen werden, daß Pap. 3 nur die Aufzeichnung der erhaltenen Antwort bietet, die der Bote selbst gemacht hat. Nichts rechtfertigt daher, in den von diesem geformten Wortlaut mehr hineinzulesen, als das amtliche Verhältnis des Statthalters in Judäa zu dem in Ägypten erlaubte und der Inhalt des Bittschreibens zu erkennen gibt[1]). Mir scheint Jahn hier von den subjektiven Bedenken, von denen er nun einmal beherrscht ist, in seinem Urteil wieder allzusehr, wenn auch unbewußt, bestimmt zu sein und Umstände nicht in Erwägung zu ziehen, die beachtet zu werden wohl beanspruchen dürfen, wenn das Urteil nicht in die Irre gehen soll. Stark subjektiv ist sodann auch, wenn er in dem gleichen Zusammenhang ausruft, wer glauben könne, daß „vor der Zeit des Cambyses, also unter Cyrus“ in Ägypten ein jüdischer Tempel gebaut worden sei! Synagogen (und darauf, meint er, passe auch das Wort אגורא eher) seien gebaut worden, als viele Juden in der Diaspora lebten. Aber daß er gerade zur Zeit des Cyrus gebaut worden sei, davon steht jedenfalls in Pap. 1, Z. 13 nichts; er kann erheblich früher schon gebaut sein. Aber warum sollen die Juden in Elephantine,

---

1) Jahn meint (S. 15), Bagoas habe unmöglich seinen Landsmann (den וידרנג) in der Antwort (Pap. 3, Z. 6) als כלביא („den Verfluchten“) nennen können; das sei unbedachterweise aus Pap. 1, Z. 7 — herübergenommen worden. Aber ist der Bote der Schreiber der ihm gewordenen Antwort, so ist diese Herübernahme menschlich begreiflich und fällt nicht dem Bagoas zur Last.

für die das deuteronomische Gesetz schwerlich Geltung hatte, denen es vielleicht gar nicht bekannt war, nicht zu einem solchen Tempelbau übergegangen sein, wie später man in Leontopolis einen solchen baute und ungefähr zur Zeit unserer Papyri die Samaritaner zu tun beschlossen?1) Mir scheint Jahn in seinen Ausführungen S. 14 ff. nach mehreren Seiten hin von seltsamen Vorstellungen in volks- und religionsgeschichtlicher Hinsicht beherrscht zu sein. Ich kann es beim besten Willen nicht gar so schwer finden, das, was die Papyri uns berichten, aus dem 5. Jahrhundert zu begreifen. Und wenn er hervorhebt, „nach der in den Papyris supponierten Zeit" verschwinde von der „Militärkolonie" „wie von einem Schemen jede Spur", so weiß ich nicht, wie das gegen die Echtheit der Papyri zeugen soll. Das kann doch nur zufällig sein, daß in den uns erhaltenen Quellen davon nichts erhalten ist; die Erinnerung an jüdische Militärkolonien in Ägypten aus der persischen und vorher der ägyptischen Zeit war jedenfalls auch später noch vorhanden, wie der sog. Aristeasbrief beweist.

Am meisten, meint Jahn sodann, werde dem Geschichtsforscher durch Pap. 6, den sog. Passapapyrus, zugemutet. Darius II. solle durch einen Erlaß an den Satrapen in Ägypten den Juden in Elephantine Anweisungen in betreff der Passafeier gegeben haben und zwar im Anschluß an bestimmte Gesetzesbestimmungen im A. Test. Mir scheint derartiges durchaus nicht unmöglich zu sein, wenn es auch schwerlich aus des Königs eigenster Initiative hervorgegangen, sondern von jüdischer Seite ihm suggeriert sein dürfte. Aber das ist nicht ohne weiteres undenkbar; man braucht sich dabei nur an das Verhältnis eines Mannes wie Nehemia zum Großkönig und die ihm von diesem erteilten Vollmachten zu erinnern. Indes, der Pap. 6 ist in seinem Anfang zu versümmelt und unsicher, als daß mit Bestimmtheit gesagt werden könnte, von wem die Initiative zu dem königlichen Erlaß ausgegangen. Aber die Wahrscheinlichkeit ist sehr groß, daß der in Z. 2 genannte Ḥananja (ob der Bruder Nehemias?, vgl. Neh. 1, 2) mit der Entstehung des Erlasses in Zusammenhang stand. Analogien dazu bietet ja das Buch Esra. Freilich traut Jahn diesem auch nicht, aber gleichviel, welche Stellung man zu der Frage nach dem geschichtlichen Werte des Esrabuchs einnimmt, soviel lehrt es jedenfalls, daß man zur Zeit, als dies Buch geschaffen wurde, das autoritative Eingreifen des persischen Königs zugunsten der Religion der Juden, ihrer Einrichtungen und ihrer Übung durchaus nicht für eine Unmöglichkeit oder gar für unerträglich hielt. Und beachtet man dies, so meine ich, müßte man der auffälligen Analogie dieses Papyrus zu dem, wovon wir in den Büchern Esra und Nehemia erfahren, doch

1) Ich habe in Ez. 20, 32 in Kautzsch' Bibelwerk[3] (vgl. z. St. und die Vorbemerkung S. 868) im Anschluß an jüdische Vorgänger geglaubt eine Andeutung finden zu dürfen, daß man auch in Babylonien sich zeitweise mit dem Gedanken trug, sich eine Kultstätte für Jahwe zu errichten.

höheren geschichtlichen Wert zuerkennen, als Jahn glaubt tun zu dürfen.

Ich breche ab. So dankenswert Jahn's Anregung, die Dinge, die ihm Bedenken gegen die Echtheit der religiösen Papyri einflößen, näherer Untersuchung zu unterziehen, auch ist, so wenig kann ich zugeben, daß er mit seiner negativen Beurteilung im Rechte ist. Vielleicht geben ihm meine Bemerkungen Anlaß, seine Position doch noch einmal einer genauen philologisch und historisch umsichtigeren Prüfung zu unterziehen: mindestens aber glaube ich von ihm die Anerkennung erwarten zu dürfen, daß es mir darum zu tun gewesen ist, ihm gerecht zu werden. Schwerlich darf er hoffen, für seine negative Position gegenüber den religiösen Papyri mehr Zustimmung zu finden als für die gegenüber der Mesainschrift. Es sind doch nicht lediglich Interessen orthodoxer Theologen oder nach deren Beifall lüsterner Historiker, die daran hindern, seine Aufstellungen als allein der geschichtlichen Wahrheit entsprechend anzuerkennen. Er scheint mir in seiner Weise, forschend und urteilend vorzugehen, mindestens ebensoviel Angriffspunkte zu bieten, wie die von ihm befehdeten Gelehrten, unter denen E. Meyer in vorderster Reihe seinen zuweilen zornigen Widerspruch herausfordert. Konstruieren diese Geschichte, nun er tut es, wie mir scheint, nicht minder. Zuletzt läuft die Differenz doch nur auf eine gänzlich verschiedenartige subjektive Dispositon gegenüber den historisch zu beurteilenden und zu verwertenden Quellen hinaus. Auf der einen Seite wirkt eine vielleicht übertriebene Neigung zu positiver Wertschätzung derselben, auf der anderen aber eine nicht minder übertriebene Neigung zur Negation des geschichtlichen Wertes derselben auf Grund einzelner anscheinend oder auch wirklich bedenklicher Erscheinungen in ihnen. Zu dieser zweiten Seite gehört, wie mir scheint, Jahn, wenn auch er selbst immer und immer wieder sich als wahrhaft objektiven Historiker fühlt und bekennt.

Von S. 39 an hat Jahn ein Supplement zu dem Anhang zu seinem Werk über Esra und Nehemia, dem „Versuch einer Erklärung hebräischer Eigennamen“ hinzugefügt. Ich finde diesen „Versuch“ in beiden Büchern recht nützlich und dankenswert, wenngleich ich glaube, daß seine Erklärungen, so anregend sie im einzelnen sein mögen, einer Nachprüfung nicht überall stand halten. Es mag sein, daß ursprünglich in den hebräischen Eigennamen religiöse Elemente fremder (besonders auch ägyptischer) Herkunft in größerem Umfange vorhanden waren, als wir ahnen können, und daß diese fremden Elemente nachträglich um ihrer religiösen Bedenklichkeit willen auf mancherlei Weise beseitigt oder doch verhüllt wurden. Indes, in dem Maße, wie Jahn in den Eigennamen z. B. ägyptische Gottheiten entdecken will, scheint mir das doch nicht geschehen zu sein. Die von der LXX gebotenen Namenformen dürfen m. E. auch nicht ohne Bedenken so verwendet werden, wie es zuweilen von Jahn geschieht. Leider muß ich davon absehen, auf einzelnes einzugehen,

nachdem ich für das, was für mich jetzt wichtiger war, soviel Raum in Anspruch genommen habe. Nur eins möchte ich aber doch noch sagen. Religions- und kulturgeschichtlich ist eine solche erneute umfassende Untersuchung der hebräischen Eigennamen zweifellos von hohem Werte, aber dabei wäre es erwünscht, daß nach Möglichkeit zunächst der Zeitraum innerhalb der Entwicklungsgeschichte Israels und Judas festgelegt würde, innerhalb dessen gewisse Eigennamen sicher vorkommen, und erst danach die Elemente, aus denen sie bestehen, und ihre Bedeutung festgestellt würden. Dann ließe sich auch einigermaßen erkennen, welche geschichtlichen Beziehungen darauf hingewirkt haben, bestimmte fremde religiöse Elemente bei der Namenbildung zu verwerten oder auch solche zu vermeiden. So würde die Untersuchung der Eigennamen wirklich religions- und kulturgeschichtlich nützlich und ertragreich. Vielleicht aber auch würde so die Grenze, innerhalb deren die Frage nach dem ursprünglichen Vorhandensein von Götternamen fremder Herkunft bei einzelnen Personennamen aufgeworfen werden könnte, erheblich enger gezogen, als sie bei Jahn zu sein scheint. Doch wie dem auch sein mag, ich betone noch einmal, diesen Teil der Arbeit Jahn's halte ich, wieviel im einzelnen auch darin nicht stichhaltig sein mag, für eine anregende und wertvolle Grundlage zu weiterer Erforschung des reichen Materials, das in den Eigennamen geboten ist.

Jahn beschwert sich (S. 36) darüber, Cornill habe ihm ein überreiches Maß von Druckfehlern (in seinem Werk über „Ezechiel") zum Vorwurf gemacht, ohne einen Beweis dafür zu erbringen, während sonst kein Rezensent so geurteilt habe. Mir widerstrebt es immer, jemandem Druckfehler, falls sie nicht ganz sinnstörend sind, vorzurechnen, da vor solchen niemand sicher ist. Doch gerade mit Rücksicht auf jene Beschwerde Jahn's will ich nicht unbemerkt lassen, daß auch die vorliegende Schrift nicht wenige Druckversehen enthält. Sinnstörende sinds freilich nirgends; man beseitigt sie beim Lesen leicht, aber vorhanden sind sie, vgl. z. B. S. 2, Z. 11 v. o. (ein Änderung), Z. 13 v. u. (auf dem Boden das [statt des] rein Persönlichen); S. 3, Z. 19 v. u. („Auttorderung" statt „Auff.") usw.

J. W. Rothstein.

*Albrecht, K., Neuhebräische Grammatik (Clavis Linguarum Semiticarum ed. H. L. Strack, Pars V.).* München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1913. VII und 136 S. kl. 8°.

Zwischen dem „Lehrbuch der Nh. Sprache" von H. L. Strack und C. Siegfried (1884) und dem vorliegenden Werke liegen volle 30 Jahre: in den meisten Zweigen der Wissenschaft ein ungemein ertragreicher Zeitraum, für die Nh. Grammatik jedoch fast steril. Ein Blick in die unserem Werkchen beigegebene „Literatur" (S. 134 f.) wird uns diese Tatsache so recht zu Gemüte führen; zu bemerken wäre nur, daß das Werk von M. H. Segal, Mišnaic Hebrew (aus JQR. **20**) auch im SA. erschienen ist (Oxf. 1909). „Die vorliegende Grammatik — so heißt es im Vorworte — unterscheidet sich von der Arbeit Siegfried's vor allem dadurch, daß sie sich auf die Mišna beschränkt, aber jede Form quellenmäßig belegt. So bietet sie Einheitlichkeit der grammatischen Betrachtung und ermöglicht jedesmalige Nachprüfung." Man kann sich dieser Anschauung nur anschließen, doch folgt aus dieser Beschränkung erst recht, daß wir eine umfassende nh. Grammatik auch heute nicht besitzen. Einigen Ersatz bietet uns der Umstand, daß mittlerweile das „Lehrbuch der aram. Sprache des babyl. Talmuds" von M. L. Margolis erschienen ist, und zwar ebenfalls unter der Patronanz von H. L. Strack, wie auch vorliegendes ihm gewidmet ist.

Dennoch kann man nicht sagen, daß der Bearbeiter der nh. Grammatik geradezu ein Pfadfinder sei. Der Umfang der bisher erschienenen Werke dieser Art erweist es zur Genüge, daß die Eigentümlichkeiten der nh. Sprache, einer Sprache, die sich ja eng an das Biblischhebräische anschließt, in etwa 100 Paragraphen ganz gut zu erledigen sind. Eine tiefgründige Behandlung des Althebräischen, wie wir sie namentlich in J. Barth's Werken antreffen, macht es sogar zur unabweislichen Pflicht, die nh. Formen stets mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, und schon längst wäre der Übergang von dem einen Gebiete zum andern gefunden worden, wenn nicht das Hindernis wäre, daß leider das Rabbinische an den Universitäten noch immer nicht gehörig gepflegt wird. Manches, was in dem vorliegenden Werke als verfehlt erscheint, geht im letzten Grunde wohl auf dieses Hauptübel zurück.

Ich sehe z. B. (auf S. 41) aus Pe'a **6**, 6 יְפֵי כוחו — eine Verbalform, die mir sehr verdächtig ist. Der Verf. folgt hier offenbar ed. Lowe יופי, wofür jedoch die meisten Texte יפה bieten, und das möchte ich, nach der Lehre von den Verben mit doppelter Schwäche bei Ges.-K. 27. Aufl. § 76, besonders da diese Form ähnlich in der Bibel vorkommt, einfach ייפה (verderbt יופה, יופי wegen opp. הורע) = יָפָה lesen = schön werden. Doch verzeichnet Levy, Nh. Wb. **2**, 253 יָפָה nur im Pi'el, wogegen er allerdings auch

כחה מיופת hat. — Entschieden zu verwerfen ist die Übers. von 'Er. **6**, 8 (S. 38) „Sollten sie in den Höfen den 'Erub gemacht haben, nicht aber in der Straße den Šittuph“ — denn einen Terminus Š. gibt es nicht, und es muß heißen: „ohne sich bezüglich des Gäßchens (nicht Straße!) vereinigt zu haben“. — מעין הטובה (S. 24 aus Ber. **9**, 3) kann nicht heißen: „ohne Rücksicht auf das Gute“, sondern wie bei A. (das.) in zwei anderen Fällen gesagt wird: „nach Art“, d. i. Böses, in welchem etwas Gutes steckt. — על שם סופו „um seiner Zukunft willen“ (S. 25), l. um des Endes (Ausganges) wegen. — Miqw. **8**, 5 טְמֵאָה היא (S. 25) unmöglich; l. טְמֵאָה Adj., wie vorher טהורה. — S. 32 oben כל שנכרת הגיד „jeder der verschnitten ist inbezug auf das Glied“; aber נכרת (wie das. vorher נמצאו) ist reines Verb und kein Partizip! Also l. in all den Fällen, daß verschnitten ist das Glied usw. — Warum soll לְקַצּוֹת Ma'as **3**, 1 [Feigen] „ausbreiten“ (S. 38) heißen? Das Wort duldet doch diesen Sinn nicht! Lies לִקְצוֹת im Qal = aufspeichern (wie מוקצה = Ort der Aufbewahrung, was übrigens bei A. 76 ebenfalls verfehlt ist, s. Levy 3, 226 und s. m e i n e Talm. Arch. **3**, 370). — Die Mindergeübten, für die diese „Clavis“ in erster Reihe geschaffen wurde, werden sich bei einem Satze wie „Auch wenn das Haus Sammaj es gesagt hat, so hat es doch nicht gesagt“ (S. 40 aus Naz. **2**, 1) nichts denken können, es sei denn, daß sie sich sagen werden: Da habt ihr die rabbinische Logik! Aber im Original hat der Satz nichts Auffallendes, und nur die zuweit getriebene Kürze unseres Lehrbuches hat den Widersinn verschuldet. — Der Verf. hat sich (S. 42 unten) mit seiner Vokalisation כְּדֵי מִטַּמְּאָה „so daß sie sich verunreinigen kann“ eine unnötige grammatische Schwierigkeit aufgebürdet; lies כ' טומאה „im Maß der Verunreinigung“. — Ganz schief ist die Auffassung, מאחר ש' drücke die Gleichzeitigkeit aus; die hierfür (S. 48) beigebrachte Stelle aus Bm. **10**, 6 gibt nichts als einen Grund an: „w e i l beide einander wehren können“ usw. Gegenüber diesem bedauerlichen Irrtum erkennen wir es gerne an, daß gerade die Lehre von den Konjunktionen eine der schönsten Partien unseres Buches bildet.

Andere Ausstellungen glauben wir in Bezug auf die E t y m o l o g i e n machen zu müssen. פִּרַח* (den Stern setze i c h) Ab. **2**, 8 wird zu כרע gestellt (S. 7), besser stellt es Jastrow S. 666 zu כרה mit h. Für מדרס Tretung greift A. auf bh. דרש zurück und vermutet, es sei nur künstlich von מדרש Forschung verschieden (S. 8): wie geschraubt! Aber nh. דרס = דרך „treten“ ist ja eines der gangbarsten Worte (s. BJ. 1003). Auf S. 74 gibt übrigens A. unser מדרס mit „Drücken“ wieder. חזם „abkneipen“, wozu B e n - J u d a im Thesaurus S. 1486 auf خلم verweist, wird hier (S. 7) mit bh. גָּזָם = Abschneider (eine Art Heuschrecke) verglichen; näher liegt es, das nh. Verb גמז (BJ. 797) Var. גזם zu vergleichen, schon darum, weil man damit in der Begriffswelt des Pflanzers verbleibt.

Dazu möchte ich auch das häufige גוזמא = Übertreibung (vgl. deutsch „Aufschneiden") stellen, von welchem selbst noch BJ. lehrt, es könne sein Etymon nicht gefunden werden. — Bei קפל = bh. כפל (S. 7) wäre an bh. כובע = קובע zu erinnern gewesen. — Noch immer (wie schon bei Siegfried S. 13) wird טָבַל mit bh. חָבַל zusammengestellt (S. 8), eine Erklärung, die von BJ. 1839 mit Recht abgewiesen wird; BJ. punktiert übrigens טְבַל.

Viel ernster sind die Ausstellungen, die ich an des Verfassers (wohl von Anderen herübergenommenen) griechischen Etymologien zu machen habe[1]. Obzwar meine „Lehnwörter", namentlich deren erster, grammatischer Teil, häufig angeführt werden, so hat er sich den zweiten Teil, das Wörterbuch, dennoch nicht zu Nutzen gemacht, und so behandelt er Worte als griechische, die es gar nicht sind. Ich greife heraus: גימון S. 10 und 14; אספר S. 10. 12. 19; חזינא S. 11; פלפל S. 11. 83; שירים S. 11; אריס S. 15. 16; נפט S. 82; ושט = „Kehle" ist gar semitisch auf S. 9, gr. auf S. 12! Kein Wunder nun, wenn die aus dem Lautbestand der gr. Fremdwörter gemachten Folgerungen mehr oder weniger willkürlich ausgefallen sind. Es kann z. B. gr. φ nicht mit punktiertem פּ wiedergegeben werden (z. B. פְּיָלִי φιάλη S. 12), da erwiesen werden kann, daß man den Hauch zu wahren suchte, wie daraus hervorgeht, daß z. B. neben דלפקי = δελφική auch דולבקי vorkommt (das.). Gleich daneben (vgl. auch S. 7) behandelt A. auf Grund des bekannten כי יונית Menach. 6, 3 (vgl. auch Siegfried S. 12 Anm.) das Gesetz χ = כ; davon gilt nun dasselbe: es ist = כ *aspiratum*. „Selten = ק" (das.) scheint dem allerdings zu widersprechen; doch war in dem angeführten Beispiel אסקריטין = ἐσχαρίτης vielleicht das emphatische ט bestimmend, in dem häufigen קלקנתוס = χάλκανθος hat vielleicht wegen ת eine Dissimilation stattgefunden. מונבז = *Μονόβαζος* wird (S. 17) für Apokope der Kasusendung angeführt; doch scheint mir das Wort gar nicht gr. zu sein.

In der Wiedergabe der Laute von gr. Vokabeln kann nicht das gr. Wortbild allein maßgebend sein; A. schreibt z. B. פסכתר (S. 12 und 18), wo doch in dem häufig vorkommenden Worte ein I-Laut nie geschrieben wird; l. vielmehr פַּסְכְּתֵר, wie סַנְהֶדְרִין, von welchem S. 15 richtig gelehrt wird, der A-Laut habe das υ verdrängt, nur wäre hinzuzufügen, daß es in einer tonlosen Silbe geschehen ist.

Die Identifizierung einiger gr. Vokabeln steht noch — man erlaube mir den Ausdruck — auf einer vor-Krauß'schen Stufe. Für קטיגור ist nicht κατήγορος (S. 11), sondern κατήγωρ anzusetzen (Lehnw. 2, 524); [ס](ט)קרטיס = κράτος (S. 19) l. κράτησις (Lehnw. 2, 568, vgl. in „Hermes" 30, 151); פילוסין Pelusinus (das.) l. Pelusium; אנטיפי tempus (das.) l. νετώπιον usw. In der Vokalisation fehlt

1) אביתוס = εὐθέως S. 27 l. אבתיס.

die notwendige Konsequenz; es heißt z. B. אבטינס = *Εὔθυνος* (S. 11), aber אנדרגינס = *ἀνδρόγυνος* (S. 61).

Zu den rein hebr. Beispielen: נָפַת für נשאת (S. 8) ist äußerst selten. Dagegen hatte A. (S. 50) keinen Grund, das Pronomen הֵם für m. Pl. als „außerordentlich selten" zu bezeichnen und den Befund in den Ausgaben als Textfehler hinzustellen; nicht nur verzeichnen Jastrow S. 336 und BJ. S. 1108 die Formen הם, לָהם, מהם, sondern die Redensart הם אמרו (vgl. Ab. 1, 1) ist in unseren Quellen sogar recht häufig, und kein Text bietet hier הן אמרו. Übrigens hat A. selbst auf einer einzigen Seite (S. 52) dreimal המעות ההם, פרות ההם, איזה מהם! Dagegen hätte A., so glaube ich, Gelegenheit gehabt zu betonen (mehr als es auf S. 106 geschieht!), daß das Nh., sich mit dem Qal wenig begnügend, gern Intensivbildungen macht, z. B. gegenüber bh. זָנָה häufig זִנָּה (vgl. זִנָּת Sanh. 9, 3 auf S. 39). Die Bemerkung (S. 8), daß ʿOrla 1, 3 [נהר] שטפו nicht von נוף = צוף stamme, sondern שְׁטָפוֹ zu lesen sei, wird jeder Kenner rabbinischer Texte als überflüssig bezeichnen. Daß ב bisweilen in ו übergehe, belegt A. (S. 9) mit נָבַל und נָוַל, was man gelten lassen kann; nicht so das Beispiel bh. עָגַב nh. עֲגָוָה (l. trotz Levy 3, 667 עֲגָבָה, weil aram. עינבתא), weil hier der Zusammenhang nicht feststeht. Dagegen darf ich wohl auf גביל = גויל verweisen, dessen Identität ich in ZAW. 28, 257 einwandfrei erwiesen habe. Vgl. auch גרב, גריבא = גריוא (Levy 1, 354), was selbst BJ. 830 noch nicht anmerkt. Die Wahl der Beispiele muß freilich dem Autor überlassen werden, doch sollen Gründe der Opportunität nicht vernachlässigt werden.

Wer sich mit dem Nh. grammatisch befaßt, steht vor der mißlichen Aufgabe, die unpunktierten Vokabeln seiner Texte mit Vokalen, den Seelen der Sprache, versehen zu müssen. Das ist keine leichte Aufgabe, für deren Lösung übrigens die Behelfe nicht ausreichen und bei der es mehr auf Erwägung und Sprachgefühl, als auf Beibringung von Beweisen ankommt. Dennoch möge — für die künftigen Bearbeiter — hier einiges angemerkt werden. Unser Verf. punktiert z. B. auf S. 10 דְּיַתֵּיקֵי = *διαθήκη*, anders und entschieden besser auf S. 14 דְּיָ׳, bei Siegfried S. 13 findet sich דְּיֵיתֵיקֵי itazistisch, was gleichfalls eine Berechtigung hat. Bei חֲרוּת Var. דרת (auch הרות!) S. 17 ist auf die traditionelle Aussprache חֵרוּת zu verweisen. Das häufige בְּרַבִּי, nach A. S. 17 aus בְּרַבִּי verkürzt, dürfte eher aus בֵּיר רַבִּי verkürzt und daher בְּרַבִּי zu lesen sein, was sich sogar erweisen läßt, doch würde das hier zu weit führen. Für בֵּינְתַיִם (S. 26) liest man traditionell (und so auch BJ. 528) בֵּינְתַיִם. In anderen Fällen ist gerade aus grammatischen Gründen von der traditionellen Aussprache abzuweichen. לְהַלָּן הַלָּן (S. 26, so auch BJ. 1105) stammt wahrscheinlich von הלאה + ן (wie למטן S. 27 aus למטה + ן) und wäre darum לְהָלָן zu lesen. Nebenbei: ערין (S. 28) ist nicht zu עדר zu stellen, sondern ist =

עד אין, vgl. מנין = מן אין. Obzwar auch BJ. 1071 für die spagniolische Aussprache הֵיאַךְ eintritt, möchte ich doch statt הֵיאַךְ (S. 30) הָיאַךְ lesen, nämlich Deutewort הי־ + bh. אֵיךְ. Jene Aussprache scheint erst aus אֵילָךְ (z. B. מכאן ואילך, eine Phrase, die bei A. S. 26 fehlt)[1] entstanden zu sein. סְבַר (S. 28 und so auch die traditionelle Aussprache) kommt in Qoheleth mehrmals als סָבָר vor und ist so zu behandeln (dagegen sagt A., mit keinem Worte, daß es bh. sei). תְּבִיךְ (so Levy 4, 643) ist eigentlich aramäisch und ist danach auszusprechen; traditionell תְּבָךְ, aber keinesfalls תִּבְּךְ (S. 29). Wichtig ist die Feststellung, daß es in der Mišna nur einmal vorkommt: Men. 9, 8. In der häufigen Phrase חַס ושלום (S. 20), wie auch traditionell gesprochen wird, kann nur Inf. חֹס = חוס (letzteres kommt vor, s. BJ. 1470) richtig sein. Unser Verf. punktiert (S. 78) זָכוּת (vgl. גָּלוּת), was ja vieles für sich hat; doch sagt man traditionell זְכוּת, רְשׁוּת, was wenigstens nicht abzuweisen ist; vgl. bh. פדות, שבות (dieses nach Neueren freilich nicht von שבה, sondern von שוב, s. Ges. Hwb.) usw. Auch für עַרְבִית Ber. 1, 1 Var. ערבים (S. 78) kann man die traditionelle Aussprache geltend machen; doch glaube ich, wahrgenommen zu haben, daß man immer nur עַרְבִית *raphe* spricht: ein Überbleibsel wohl des Umstandes, daß man einstens ערבית sprach, wie die Var. nahelegt.

Noch ist gegen das Vokalisationssystem unsres Autors und demgemäß auch gegen seine grammatischen Kategorien vieles einzuwenden. נֶשֶׁר (abgefallene Blätter S. 61) kann ebensogut נֵשֶׁר (vgl. bh. נֵפֶל) lauten und ist eine *qiṭl*-Form. גֻּמָּה S. 63 ist von גומץ Qoh. 10, 8 nicht zu trennen, und ob zwar auch dieses — widerrechtlich — Dageš in מ hat, eher גומא zu schreiben, ja, גומא mit א, weil völlig aramäisch und א = צ. Statt צבת, גָּמָר, פָּלָג (S. 63) werden andere צְבָת, גְּמַר, פְּלַג etc. vorziehen. Vgl. פָּקָק bei A. selbst (S. 67), aber anderswo (S. 64) hat er פָּקָק Nominalform *qaṭal*! פִּיפָּה Wölbung (S. 65) stammt entschieden von כפה und ist כִּפָּה zu lesen. Statt חֲטֶרֶת Höcker (S. 64) ist (mit BJ. 1514) חוטֶרֶת zu lesen, weil diese Plene-Schreibung wirklich vorkommt; ähnlich bei A. selbst (S. 68) חוצלת Matte. Zu שְׁחֹלֶת und נְעֹרֶת (S. 67) wäre an bh. נערת Werg (vgl. Barth § 43[c]) zu erinnern gewesen. גָּרָב (S. 67) ist nicht sicher; da es in erster Reihe die Haut eines Tieres (und erst dann das daraus gemachte lederne[2]) Faß) bedeutet, so ist (nach Analogie von בָּשָׂר Fleisch, רָקָב Fäulnis, אלל[3]) losgeschältes Fleisch, vielleicht auch חֹטֶם Nase, die zu demselben Vorstellungskreise gehören), גֶּרֶב zu lesen. Das der Etymo-

1) So fehlt bei ihm auch כַּמָּה in der Bedeutung: wieviel? Bei כיצד S. 30 fehlt die vollere Form כאיזה צד.

2) Nach A. allerdings irdenes Faß.

3) So richtig BJ. 244, während Levy 1, 86 אֲלָל.

logie nach allerdings noch dunkle רָטוֹב Schlinge zum Vogelfang (S. 65) möchte ich mit Wurzel נשב, die etwas ähnliches bedeutet[1]), zusammenstellen (נשב = רטב) und רַטּוֹב lesen; so auch מִדוֹף (vgl. A. 75) Vogelfalle (√נדף), מַקּוֹר Bohrer (√נקר, bei A. 76 allerdings מָקוֹר ausgesprochen); מַדּוֹךְ Stößel (bei A. 75 מָדוֹךְ); vgl. bh. מַפֻּחַ Blasebalg (von נפח, s. Barth § 169[c]); vgl. ferner אַבּוּב Rohr, Flöte (A. S. 73), wo אבב = נבב, womit wieder zu vergleichen אֲגַף (bh. s. bei Ges.) nh. = Oberschwelle (A. auf S. 18 und 74), wo Wurzel אגף offenbar = נגף, denn die Türe schlägt an die Oberschwelle an.

Manche Nominalformen möchte man grammatisch genauer behandelt wissen, um so mehr, als auch biblische Analogien vorliegen. Zum Beispiel auf S. 75, wo מְחִיצָּה l. מְחִצָּה von חצץ, wie hart daneben מְסִבָּה von סבב; מגופה l. מְגֻפָּה von גפף; מִיחָם l. מֵיחַם nach bh. מֵסַב von סבב. Mehrere Beispiele auf S. 76 sind zu mindest ungenau behandelt, denn neben גזלן kommt auch גוזלן vor (Levy 1, 318), was nach aram. Weise gerade das Ursprüngliche zu sein scheint, und dasselbe gilt von דרשן, קבלן, קפדן, רצחן, רצען usw. (daselbst), mit deren Nebenform A. gar nicht rechnet; den Eingeweihten sind aber Formen wie סולחן, מוחלן usw. schon aus dem Gebetbuche bekannt. Auch פַּרְקוֹן (das.) ist nach Ausweis des Aramäischen eher פּוּרְקָן zu lesen[2]). Mit dem aramäischen Sprachcharakter der Mišna rechnet A. überhaupt zu wenig. In M. Qidd **4**, 1 haben wir 10 Worte mit der Pluralendung ־ֵי, was A. Seite 77 so zu deuten sucht: „Zugehörige zum Priester, zum Leviten, zu Israel … zum Mamzer, zum Nāthin, zum Šāthuq, zum 'Āsuph", und reiht sie zu den Adjektiva mit der Bildungsendung ־ִי. Die Deutung ist verfehlt, ja bei ממזירי usw. geradezu unlogisch. Wir haben es aber in dieser Mišna, die unverändert aus Babylonien kam, mit dem im Aramäischen so häufigen Plural auf ־ֵי zu tun. So hat z. B. die Mišna auch in rein hebr. Umgebung den Begriff בן קימא nie anders als in dieser aram. Prägung (auch von A. angeführt S. 80). Daß er zu *qiṭṭal* „sicher" nur עַקָּר Wurzel (S. 70) stellen kann, rührt auch daher, daß eben dieses aram. Wort herübergenommen wurde. Doch ist bh. אִכָּר dieselbe Nominalform, und wenn es dafür in unseren Texten, und zwar unzählige Mal, אִכּוֹר heißt (auch bei A. S. 70), so muß man damit rechnen, daß nur eine mater lectionis unterläuft.

Daß das eine oder das andere Wort bereits in der Bibel vorkommt, dies zu bemerken sollte nie unterlassen werden (vgl. oben zu כבר). Das wäre nun zu fordern bei דרך ארבה S. 22, bei הֵא S. 20 (lies הֵא nach Gen. **47**, 23), bei נדבך (S. 73), bei כשיל und סכין (S. 69), bei מַקָּח (S. 74), bei ארמי, אדומי (S. 77), bei מאפה

1) Vgl. M. Mainzer, Über Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden etc., Frankf. a. M. 1910, S. 23 und 30.

2) Auf arab. فُرْقان machte mich hier H. Stumme aufmerksam.

(S. 75) usw. Zu כשיל und סכין Nominalform *qattil* stellt A. (S. 69) auch מַסִּיק Räuber; leider hat er sich hierin von Levy **3**, 175 bestimmen lassen (der übrigens auch z. B. מַסִּית schreibt, wo es doch nur מְסִית sein kann), wo doch dieses Wort nur eine Variante von מְצִיק darstellt. לא כי (S. 31) ist gleichfalls bh. Gebrauch. Bei עליל (S. 31) verweist auch schon der Talmud auf das *ἅπαξ λεγόμενον* in Ps. **12**, 7 (s. Levy **3**, 654), und es scheint, daß das Wort nur eine biblische Remineszenz ist und im wirklichen Leben keine Wurzeln hat.

Zum Schlusse erwähne ich noch das Versehen, daß auf S. 33 aus Ned. **2**, 1 die Worte שאיני מדבר nicht übersetzt sind. An Druckfehlern vermerke ich den Dageš in פרטימר S. 11 (das. und S. 13. 14 אסדה wohl wegen *esseda*, ist aber dennoch gegen die hebr. Lautgesetze), S. 53 מומיי l. מוּמִין, S. 64 יבבה l. 'בּ; in כ von ארכבה S. 74 fehlt Dageš. Sonst ist aber der Druck durchaus korrekt und gefällig, die Anordnung des Stoffes mustergiltig.

In dem Bestreben, das kleine nützliche Buch von allen Schlacken und Fehlern zu reinigen, habe ich auf Grund einer erneuten Durchsicht noch folgendes zu vermerken: דִּיֵּר „einpferchen" stammt nicht von דור (S. 102), sondern ist denominativisch gebildet von דִּיר Pferch (BJ. 932). Bei dem Gebrauch des ל in dem Satze הילודים למות usw. (S. 116) ist an den gleichen Gebrauch in Jerem. **15**, 2 zu erinnern. Nicht folgen kann ich dem Verf. in seiner Auffassung von gewissen Verbindungen mit ל, die er nicht als Infinitive, sondern als Perfekta betrachtet (das.). Also יש לו שכר הרבה לתן לך Ab. **4**, 10 wäre soviel wie לִיתֵּן, מה תלמוד לומר Ab. **5**, 1 gleich לֵיאמַר, מה אנו לירד Er. **4**, 2 gleich לֵירֵד; was uns zu dieser Auffassung nötigen soll, hat uns der Verf. nicht verraten. קובלין אנו [עליכם] Jad. **4**, 8 heißt nicht: wir empfangen! (S. 118), sondern: wir klagen euch an (Levy **4**, 235). — „Einem Übergange in die Bildung der פ"ו begegnen wir sicher in den Formen Šab. **1**, 5 יִשּׁורו, **1**, 10 יִצּולו . . . Eine Nebenform שור, צול ist nicht anzunehmen, da im selben Satze regelmäßige ל"ה Formen vorkommen שׁוֹרִין, צוֹלִין und **22**, 4 נִשְׁרוּ, **3**, 3 תִּצָּלֶה"; so der Verf. S. 132. Leider hat er auch hier mit der Möglichkeit einer mater lectionis nicht gerechnet; um nicht יִשְׁרוּ und יִצְלוּ im Qal lesen zu können, hat man Nif'al יִשָּׁרוּ und יִצָּלוּ durch jenes ו sichern wollen.

Diese ungewöhnlich lange Anzeige soll dartun, daß die Arbeit Albrecht's verdient, eingehend gewürdigt und studiert zu werden. Da es sicher zu erwarten ist, daß sie mehrere Auflagen erleben wird, glaubten wir Mühe und Zeit nicht scheuen zu müssen, um das kleine Buch durch diese unmaßgebliche Beisteuer noch mehr auszugestalten und noch mehr nützlicher zu machen.

S. Krauss.

*Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung. Von Dr. I. Friedländer, Professor am Jewish Theological Seminary, New York.* Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig. Berlin, 1913. XXIV + 338 SS. M. 12.—; geb. M. 14.—.

Vollers' grundlegender Aufsatz „Chidher" im Archiv für Religionswissenschaft, XII, 234 ff. hat diese proteusartige Figur der islamischen Mythologie wieder in den Vordergrund des Interesses gerückt (vgl. Becker's Referat im Archiv für Religionswissenschaft, XV, 568 f.). Friedländer ist nicht erst durch Vollers zu seinen Untersuchungen angeregt worden: ein volles Jahrzehnt hat ihn das Ḫaḍir-Problem beschäftigt. Die Resultate dieser langen Arbeit gibt er uns in dem vorliegenden Buch, das die beiden schon in Becker's Referat erwähnten Aufsätze mit größeren bisher nicht veröffentlichten Arbeiten zu einem Ganzen vereinigt. Ein gewaltiges Material hat er mit staunenswertem Fleiß zusammengetragen und mit großer Sorgfalt gesichtet. Es muß eine furchtbare Arbeit gewesen sein, in das wilde Chaos unzähliger Einzelnotizen Ordnung zu bringen. Gleich zum Eingang sei auf den großen Wert der Indices, vor allem von Index A hingewiesen, der von nun an für jeden, der den im Buch behandelten Problemen nähertritt, ein zuverlässiger Führer durch das Labyrinth der widerstreitenden Einzelzüge ist. Wenn man sich beim Lesen des Buches trotzdem bisweilen noch in all diesen Kleinigkeiten verirren sollte, so wäre das nicht die Schuld des Verfassers: der Stoff scheint oft wirklich jeder Ordnung zu widerstreben. Und auch die Wiederholungen, die sich gelegentlich finden, sind ihm nicht übel zu nehmen; ohne sie würde man der Gefahr, die Übersicht zu verlieren, viel eher erliegen.

Auf den Spuren Ḫaḍirs kam Friedländer zur Alexandersage. Ist doch Ḫaḍir in der muslimischen Literatur unzertrennlich mit Ḏu 'l-Ḳarnain-Alexander verbunden, und ist doch schon die Fischgeschichte in Ḳur'ān XVIII, 59 ff., der Stelle, von der jede Untersuchung des Wesens der Ḫaḍir-Gestalt ausgehen muß, unverkennbar ein Nachhall einer Szene der Alexandergeschichte: der Mazedonier sucht den Lebensquell, und nicht er, aber sein Koch Andreas findet ihn dadurch, daß ein Fisch, den er darin wäscht, wieder zum Leben kommt; der Koch gewinnt die Unsterblichkeit, doch ohne ihrer froh werden zu können. Deutlich kommt das Verhältnis in dem Titel zum Ausdruck, unter dem Friedländer den ersten Teil des Buches, jetzt „Ursprung der Chadhirlegende" genannt, früher — mit Auslassung des Kapitels über die muḥammedanische Tradition — gesondert veröffentlicht hatte: „Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende" (Archiv für Religionswissenschaft XIII, 162—246).

In den ersten drei Kapiteln verfolgt Friedländer die Spuren

der Geschichte von Alexanders Zug nach dem Lebensquell in der vorislamischen Literatur. Deutlicher als bisher erkannt war, ergibt sich ihm, daß die uns erhaltenen Formen des Alexanderromans sich durch Annahme einer literarischen Abhängigkeit der einen von den andern nicht ausreichend erklären lassen. Das gilt schon von den verschiedenen griechischen Rezensionen des Pseudokallisthenes. Die Legende vom Lebensquell ist ursprünglich dem Alexanderroman fremd. Sie muß als selbständige Sage existiert haben. Und aus dieser selbständigen Sage ist sie in die Rezensionen, die sie überhaupt enthalten, unabhängig voneinander aufgenommen worden, wobei sie teilweise ganz kläglich verstümmelt wurde.

Die Tendenz der Sage: „Die Unsterblichkeit ist für den Sterblichen nicht nur nicht erreichbar, sie ist für ihn nicht einmal begehrenswert“ (S. 31), die echt griechisch ist, ebenso wie ihre Form erinnern an die Glaukossage: Glaukos ist der Prototyp des Koches Andreas. Die babylonischen Anklänge, die man mit gewissem Recht im Alexanderroman gefunden hat, beschränken sich, meint Friedländer, auf die Legende von seinem Zug nach dem Lande der Seligen oder dem Paradies, die verquickt wurde mit der von dem Zug nach dem Ende der Welt, und in die dann die ganz anders gerichtete Legende von seinem Suchen nach dem Gewinn des ewigen Lebens eingesprengt wurde (S. 2—42).

Auch der babylonische Talmud kennt die Erzählung von Alexander's Zug nach dem Lebensquell, auch er verquickt sie mit dem nach dem Paradies: der Lebensquell erscheint zugleich auch als Paradiesfluß. Aber die Unterschiede zwischen seiner Darstellung und Pseudokallisthenes sind zu groß, als daß „die eine als eine Entlehnung aus der anderen aufgefaßt werden könnte“ (S. 46). Der Talmud ist nicht die Quelle des Pseudokallisthenes, und seine Darstellung kann auch nicht ursprünglich sein. Wir haben wohl als Quelle einen mündlich überlieferten Sagenstoff anzunehmen (S. 42—50).

Gewisse Verwandtschaft mit dem Talmud zeigt die Alexandersage der dem Jakob von Sarūg zugeschriebenen syrischen Homilie. Hier tritt die Lebensquellsage, die sich auch hier klar als Einschaltung zu erkennen gibt, wie sie sich denn auch in der sonst bekannten syrischen Legende nicht findet, uns viel deutlicher entgegen in ihren Hauptzügen und ihrer Tendenz als in den bisher besprochenen Versionen (S. 50—61).

Wie bei den Syrern die ganze Alexandergeschichte in einer Form erscheint, mit der Muḥammeds Vorlage für die Ḏu 'l-Ḳarnain-Erzählungen sehr nahe verwandt gewesen sein muß, so weist Friedländer ganz speziell in Ḳur'ān XVIII, 59—63 Züge nach, die ihre nächste Parallele eben in der syrischen Homilie haben, muß aber doch auch Unterschiede zwischen beiden konstatieren. Die Legende, die zweifellos durch syrische Vermittlung nach Arabien gedrungen war, kursierte eben offenbar — das ist auch hier wieder

der Eindruck — in der mündlichen Überlieferung in mancherlei Formen (S. 61—67).

Hier sei ein Wort über die Komposition des ganzen Passus Ḳur'ān XVIII, 59—81 gestattet. Friedländer setzt als selbstverständlich voraus, daß die Tatsache, daß der Held der Geschichte hier Mūsā genannt wird, einfach auf einer Verwechslung durch Muḥammed beruhe. Ebenso ist ihm sicher, daß die Verse 64—81 ursprünglich gar nichts zu tun haben mit 59—63. Ich habe früher in Zeitschr. für Assyriol. XXIV, 307 ff. darauf hingewiesen, daß mir die Zusammengehörigkeit von Vers 59—82 sehr wohl möglich erscheine, daß nur die sicher aus der Alexandergeschichte stammende, hier unverständliche Fischgeschichte den Zusammenhang sprenge, und daß das Gerippe der Erzählung, die Wanderung des Helden auf wunderbarem Weg zu dem mit übermenschlichem Wissen ausgerüsteten (unsterblichen) Weisen, der Gilgamesch-Sage, dem vermutlichen Ausgangspunkt auch der Alexanderlegende, noch viel näher stehe. Die Abhängigkeit des Alexanderromans — in schlagenden Einzelheiten besonders der orientalischen Versionen — von der Gilgamesch-Geschichte scheint mir viel größer zu sein, als bei Friedländer zum Ausdruck kommt; man vgl. nur Ungnad und Greßmann, Das Gilgamesch-Epos, S. 183 ff. Ja, auch in der Ḳur'ān-Stelle scheinen mir nicht bloß das Gerippe, sondern gerade auch Einzelzüge ihre nächste Parallele im babylonischen Epos zu haben, so der unterirdische Gang in dem Tunnel, in dem die Sonne durch den Berg Mašu geht (s. l. c. S. 40 f., 135 f., 162), der *maǵma' al-baḥrain* in dem Berührungspunkt der befahrbaren Gewässer mit denen des Todes (s. S. 49 u. 163 ff.). Von der ursprünglichen Gilgamesch-Erzählung gilt eben wohl noch viel mehr, was uns Friedländer von ihrer Tochter, der Alexander-Erzählung, zeigt, daß sie in zahlreichen Variationen weiterlebte. So scheint mir auch jetzt noch durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Muḥammed wirklich die Wanderung seines Helden zu dem höheres Wissen vermittelnden übermenschlichen halbgöttlichen Wesen erzählen wollte und nicht Alexanders Zug zum Lebensquell. Möglich, ja wahrscheinlich scheint mir heute, daß ihm die uralte Gilgamesch-Geschichte als Alexandergeschichte zu Ohren kam; aber seine Vorlage dürfte dann ganz anders ausgesehen haben als die uns erhaltenen syrischen Versionen. Nöldeke hat als Prototyp der ḳur'ānischen Ḏu 'l-Ḳarnain-Episode die syrische Legende erwiesen. Diese kennt die Fischgeschichte nicht. Also nimmt man als Quelle eine Version der Legende an, die aus der Homilie die Fischgeschichte aufgenommen hat (Fränkel in ZDMG. 45, 325). Die Sache ist aber wohl komplizierter. Wenn Ḳur'ān XVIII, 59 ff. aus einer Alexanderversion stammt, so stammt die Stelle gewiß aus einer andern als der Vorlage der übrigen Alexandererzählungen der Sure. Es wäre wirklich völlig unverständlich, daß er den Helden dieser Geschichte Mūsā nennt, wenn er sie im Zusammenhang mit jenen andern gehört hätte. Wir haben also

jedenfalls zwei verschiedene Versionen anzunehmen als Vorlage der Mūsā-Geschichte einerseits, der Ḏu 'l-Ḳarnain-Geschichten andererseits. Eine weitere Frage ist, ob nicht wieder für die Mūsā-Geschichte selbst mehrere Versionen als Grundlage vorauszusetzen sind. Denn das Bruchstück der Lebensquelllegende ist in einen Zusammenhang hineingestellt, in dem es unverständlich wird. Es ist wohl denkbar, daß das schon in Muḥammeds Vorlage der Fall war: wir haben ja andere vorislamische Versionen mit Spuren der Lebensquelllegende, in denen deren Pointe verwischt ist. Doch ist es auch recht gut möglich, daß Muḥammed diesen Zug aus einer der syrischen Homilie sehr nahestehenden Version herübergenommen hat in eine andere ihm bekannt gewordene Tochterversion der Gilgameschgeschichte, wie er es auch wirklich erst gewesen sein mag, der das Abenteuer mit dem frommen „Knecht“ V. 64 auf den Wanderer auf der Suche nach übermenschlichem Wissen, dieses Abbild des Gilgamesch, übertrug (Mūsā = Gilgamesch: Ḫaḍir = Chasisatra-Utnapischtim). Wie Moses der Held der ganzen Erzählung wurde, läßt sich vielleicht auch noch deutlicher nachspüren. Das Abenteuer mit dem Fisch — neben *ḥūt* kommt im Ḥadīṯ gelegentlich auch das Wort *nūn* vor — könnte, worauf mich Herr Professor Jensen früher einmal gütigst hingewiesen hat, vielleicht recht naheliegend an den Josua b. Nūn angeknüpft worden sein; und von Josua, dem Begleiter des Mose, ist der Schritt zu Mose selbst nicht weit; auf eine andere Assoziation, die mir ebenfalls möglich scheint, werden wir unten noch zu sprechen kommen. Das zweite Abenteuer, das Mose und sein Begleiter im Ḳur'ān mit dem frommen Knecht haben, ist in etwas anderer Form in der jüdischen Literatur bekannt als Erlebnis des Rabbi Josua b. Levi mit Elia. Obwohl uns diese jüdische Geschichte erst in einer Quelle aus dem 11. Jahrhundert erhalten ist, hält Friedländer (S. 257, Anm. 3) sie für älter als den Ḳur'ān. Ist das richtig, — was sich meiner Beurteilung entzieht —: was liegt dann näher als anzunehmen, daß Josua b. Levi einfach mit Josua b. Nūn verwechselt wurde?

Nach der Besprechung der Ḳur'ān-Stelle behandelt Friedländer in einem früher noch nicht veröffentlichten umfangreichen Kapitel (S. 67—107) den Ḥadīṯ. Hier hat er ein treffliches Beispiel sorgfältigster minutiöser Untersuchung gegeben, wie sie allein geeignet ist, ein richtiges Verständnis des schwierigen Stoffes zu ermöglichen. Deutlich hebt sich die ḥiǧzische Überlieferung, die sich möglichst eng an den Wortlaut des Ḳur'āns anschließt, ab von der ʿirāḳischen, die viel unbekümmerter vorislamisches Gut verwertet und sich damit der Methode der Ḳuṣṣāṣ nähert. Im einzelnen kann man vielleicht hier auch noch etwas weiter kommen, als Friedländer es tut. So wird in seiner Besprechung von Ibn Ǧuraiǧ's Version des Berichtes des Saʿīd b. Ǧubair (S. 78 ff.) nicht deutlich, daß ein Kennzeichen für die Scheidung von Jaʿlā's und ʿAmr b. Dīnār's Überlieferung offenbar in der Verwendung der Worte *nūn* und *ḥūt*

gegeben ist. Im wesentlichen aber dürfte Friedländer's Untersuchung des Ḥadīṯ-Materials wohl erschöpfend sein. Wenn er aber geneigt ist, der ʿirāḳischen Überlieferung den Wert richtigerer Erkenntnis der Zusammenhänge gegenüber der tendenziösen Beschränkung der ḥiǧāzischen zuzuerkennen, so scheint mir, bei aller Anerkennung der Tendenziosität des ḥiǧāzischen Ḥadīṯ, doch auch recht wohl möglich, daß die ʿIrāḳier aus ihrer reicheren Kenntnis der nicht-islamischen Literatur die Ḳur'ānstelle zu Unrecht bereichert haben.

In dem Schlußkapitel des ersten Hauptteils, das den Titel trägt „Chadhir als Seedämon" (S. 107—123; im Archiv für Religionswissenschaft XIII, 229—246: „Chaḍir und der Koch Alexanders"), zieht Friedländer nun die Schlußfolgerung seiner bisherigen Untersuchung für die Ḫaḍir-Frage. Die muslimische Theologie sieht einstimmig in dem Ḳur'ān XVIII, 64 genannten *ʿabd min ʿibādinā* den Ḫaḍir. Da nun „die muhammedanischen Gelehrten mit derselben Entschiedenheit erklären, daß Chadhir ein Vezir und Begleiter Ḏū 'l-qarneins (Alexanders) war, der den Lebensquell fand und sich auf diese Weise ewiges Leben erwarb", da weiter nach einer auf Ibn ʿAbbās zurückgeführten Tradition es der Diener des Mose (in der Ḳur'ānstelle) war, „der widerrechtlicherweise durch einen Trunk aus dem Lebenswasser in den Besitz des ewigen Lebens gelangte", so bleibt — nicht zu vergessen natürlich die Verwechslung von Alexander und Mose in der Ḳur'ānstelle — „auch nicht der Schatten eines Zweifels übrig, daß ursprünglich Chadhir .... mit dem um den Fisch besorgten Diener Moses' (Alexanders) in V. 59 ff., mit anderen Worten, mit dem uns aus Pseudokallisthenes und der syrischen Homilie wohlbekannten Diener Alexanders identisch ist. Somit wäre die Gestalt Chadhirs .... ein Abklatsch der typisch heidnischen Figur des Koches Andreas, der mit dem Lebensquell in Berührung kam und als Seedämon ein ewiges Dasein fristet" (S. 108 f.). Das klingt zunächst sehr einleuchtend. Aber die Bedenken dagegen sind doch nicht klein. Sehen wir auch davon ab, daß in der Ḳur'ānstelle eben nicht Alexander, sondern Mose genannt, daß in Wirklichkeit der Lebensquell nicht erwähnt ist, so bezeichnet doch tatsächlich die Überlieferung nicht den Begleiter des Mose als Ḫaḍir, sondern den *ʿabd min ʿibādinā*. Und was hat der Grundgedanke der Ḫaḍir-Gestalt mit dem elenden Seedämon gemein, der das ewige Leben gewonnen hat, aber dessen nicht froh wird? Dem fertigen Ḫaḍir-Bild des Volksglaubens entspricht doch wirklich die Rolle des *ʿabd* des Ḳur'āns vielmehr als die des Begleiters des Mūsā. So gerne zugegeben sei, daß die Alexandersage beigetragen hat zur Ausgestaltung des Ḫaḍirbildes, so sicher in der uns von Friedländer vorgeführten fertigen Legende Alexanders Begleiter Ḫaḍir mit dem Koch Andreas zusammenfällt [1]),

1) In Zeitschr. f. Assyr. XXIV, 314 f. habe ich vorgeschlagen, die etwas ungreifbare Gestalt des Idrīs auf Alexanders Koch Andreas zurückzuführen, was, wie mir damals leider entgangen war, schon Jensen (Gilgamesch-Epos

schlechtweg den Ursprung der Ḫaḍirgestalt in Andreas-Glaukos zu suchen, scheint mir schwer möglich. Tatsächlich ist deren Ursprung gewiß ein viel verwickelterer. Einmal ist die Vorgeschichte des den zahlreichen Variationen der Alexandersage wie der Ḳur'ān-Geschichte zugrundeliegenden Sagenstoffes eine viel längere und kompliziertere, als bei Friedländer deutlich wird. Und dann scheint er Vollers' Grundthese, daß Ḫaḍir ein Produkt des islamischen Synkretismus ist, praktisch zu wenig Rechnung zu tragen. So wird man denn auch Friedländer's Erklärung des Namens Ḫaḍir nicht ohne weiteres zustimmen können. Er deutet al-Ḫaḍir als den von der See-Vegetation so genannten „grünen" Seedämon und denkt, daß Alexanders Begleiter Andreas-Glaukos wohl auch in einer syrischen Legende als der „Grüne" charakterisiert war, und daß so der Name des Glaukos über das Syrische ins Arabische übertragen wurde. Zur Bekräftigung dieser These bringt Friedländer (S. 116 ff.) eine ganze Menge Belege für den „seeischen" Charakter al-Ḫaḍirs bei, der gewiß nicht zu bestreiten, aber doch nur eine Seite seines Wesens ist[1]). Besonders weist er auf den Volksglauben Nordindiens hin[2]). Ob das gerade glücklich ist, scheint mir fraglich; denn ein Fortleben des Glaukoskultus in Nordindien gehört doch nicht zu den historischen Wahrscheinlichkeiten. Immerhin ist beachtenswert, daß die charakteristischen Züge des dortigen Volksbrauchs auch sonst in der Verehrung Ḫaḍirs wiederkehren: Anrufung in Seenot, Loslassen eines Lämpchens im Strom (vgl. M. von Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II, 240), Darbringung des Haares (vgl. Kahle in Palästina-Jahrbuch VIII, 151). Wenn wir aber überhaupt den Namen al-Ḫaḍirs aus seiner appellativen Bedeutung zu erklären haben, so werden wir ihn doch wohl mit mehr Recht mit Vollers auf den Genius der Vegetation deuten.

Der zweite Hauptteil des Buches: „Die muhammedanischen Chadhirversionen" gibt gewissermaßen die Ausführung der einstweilen vorweggenommenen Prämisse seines Schlusses über den Ursprung Ḫaḍirs, daß Ḫaḍir nach der muslimischen Literatur als Begleiter Ḏu 'l-Ḳarnains den Lebensquell fand und daraus ewiges Leben trank. Man könnte vielleicht richtiger als von Ḫaḍir-Versionen von Versionen von Alexanders Zug nach dem Lebensquell sprechen, denn alle diese Darstellungen behandeln die Ḫaḍir-Geschichte nur als Episode der Alexandergeschichte.

---

I, 1007 f.) angedeutet hatte. Durch Friedländer, S. 302 werde ich darauf aufmerksam, daß im altfranzösischen Alexanderroman die Rolle des Andreas tatsächlich Henoch spielt. Sollte Henoch nicht einfach eine Übersetzung von Idrīs sein? Dann hätten wir einen direkten Beleg für den Vorschlag.

1) Bei *barr* und *baḥr* denken die arabischen Gelehrten doch nicht allein an den Gegensatz von Festland und Meer, sondern auch an den von Einöde und Kulturland, s. Lane, Lexikon s. v. *baḥr*; vgl. auch Vollers im Archiv für Religionswissenschaft XII, 259 u. 280.

2) S. 117, Z. 6 lies „Gefährt" statt „Gefährte": der englische Ausdruck bei Crooke ist „vehicle".

Wenn Friedländer in diesem Abschnitt auch nicht daran denken konnte, das Material vollständig vorzulegen, wenn er sich sehr mit Recht auf einige Haupttypen beschränkt hat, so gilt — mit dieser Einschränkung — von diesem Teil doch alles, was oben über seine Behandlung des Ḥadīṯ rühmend hervorzuheben war. Hier hat er überdies aus Handschriften neuen Stoff geschöpft.

Zunächst macht er uns (S. 125—129) mit der Version des 381 = 991 gestorbenen šī'itischen Theologen Ibn Bābūje (über ihn s. auch Ernst Möller, Beiträge zur Mahdi-Lehre des Islams, Basler Diss., Heidelberg 1901) bekannt, die darum wirklich besondere Beachtung verdient, daß sie klar und deutlich Ḫaḍir, den Führer von Alexanders Vorhut, durch das Fischabenteuer, das im Ḳur'ān angedeutet ist, den Lebensquell finden läßt (der Text ist S. 307 f. mitgeteilt).

Als zweiten Autor führt er uns (S. 129—162 mit Textproben S. 308—316) eine Alexandergeschichte des British Museum (Add. 5928) vor, die 916 = 1510 kopiert ist. Als Hauptberichterstatter tritt hier ein gewisser 'Omāra auf, als dessen Zeit Friedländer die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts eruiert hat. Nicht deutlich ist aber, wann die Sammlung der auf 'Omāra zurückgeführten Traditionen schriftlich fixiert wurde Es ist hier eine Menge von verschiedenen Versionen der Alexandergeschichte nebeneinander gestellt und zusammengeschweißt, deren eine auch Ḫaḍirs Trunk aus dem Lebensquell erzählt. Das Ganze scheint mir ein ziemlich spätes Machwerk zu sein, wie auch Friedländer darin „das Ergebnis einer langen sagengeschichtlichen Entwicklung" sieht, „deren Mittelstufen sich zur Zeit bloß erraten, aber nicht feststellen lassen".

Ṯa'labī, der nun folgt (S. 162—173), erzählt im Namen des 'Alī b. Abī Ṭālib eine Version, die mit einer von 'Omāra auf Muḥammed b. 'Alī b. al-Ḥusain b. 'Alī b. Abī Ṭālib zurückgeführten (S. 154) verwandt ist, enthält aber die Geschichte vom Lebensquell, die in jener Version 'Omāra's fehlt.

Ganz nahe steht diesen beiden eine in spanischer Sprache und arabischer Schrift geschriebene Version, die Zaragoza 1888 von F. Guillén Robles herausgegeben wurde (Morisco-Version, S. 173 bis 179).

Handschriftliches Material teilt Friedländer wieder im 5. Abschnitt mit, wo er den Bericht eines gewissen Ibrāhīm b. Mufarriǧ al-Ṣūrī[1]) erörtert, der wohl im 17. Jahrhundert gelebt hat. In seiner Version, die mancherlei Motive ganz andersartigen Ursprungs

1) Den im Text gelegentlich genannten Abu 'l-Faraǧ al-Ṣūrī (s. S. 180) möchte man doch am liebsten für den Ibn Mufarriǧ selbst halten. Die Alexandergeschichte des von Ṣūrī (s. Friedländer, S. 180[4], 181) zitierten Abu 'l-Ḥasan al-Bekrī ist erhalten in einer Handschrift der Bodleiana, auf die ich noch zurückzukommen gedenke. — al-Durdūr (S. 186) ist nach dem Text (S. 318) nicht der Name der Gegend, sondern — ganz entsprechend den Angaben der Lexica s. v. — ein Strudel, den die hier zusammenströmenden Gewässer bilden.

enthält, tritt auch wieder der Zug hervor, daß Ḫaḍir den Lebensquell durch das Fischabenteuer entdeckt (S. 179—191, Text S. 316—319).

Viel älter, aber trotzdem nicht wertvoller ist der Bericht aus Ibn Hišāms *Kitāb al-Tīǧān*, in dem Ḏu 'l-Ḳarnain als südarabischer Tobba' erscheint, in dessen Begleitung Ḫaḍir den Lebensquell findet. Ibn Hišām hat wohl eine Reihe recht ursprünglicher Züge bewahrt, aber das ganze ist eine tendenziöse Fabrikation (S. 191—204).

Die Bearbeitung der Alexandersage durch die persischen Epiker Firdausī (S. 204—209) und Niẓāmī (S. 209—217) bringt neues Material kaum bei. Beachtenswert ist jedoch, daß Niẓāmī eine Version hat, die dem Pseudokallisthenes näher steht als irgend eine andere orientalische Darstellung. In einer andern Version, die der Dichter als romäisch bezeichnet, läßt er Elias und Ḫaḍir zusammen durch das Fischwunder den Lebensquell entdecken.

Die äthiopische, aber sicher auf ein arabisches Original zurückgehende Version, auf die Friedländer zum Schluß zu sprechen kommt (S. 217—230), ist ein wildes Gemisch allerverschiedenartigsten Ursprungs. Die Lebensquellgeschichte beginnt in einer Gestalt, die der Darstellung des Ṯa'labī nahesteht; dann aber folgt bei der Entdeckung des Quells selbst mittelst des Fisches ein sinnloses Durcheinander, das in dieser Form „wohl eine Leistung des Äthiopen sein dürfte". Der Weise Māṭūn, der Alexander Auskunft über den Lebensquell erteilt, zugleich aber als sein Heerführer erscheint, wird durch das Bad, das er — deutlich hier der Koch Alexanders — nimmt, um den Fisch zu fangen, blaugrün: „und aus diesem Grunde wurde er el-Kedr (al-Chidhr) genannt, das heißt blaugrün" (S. 226). Gerade diese Figur, meint Friedländer, setzt uns „in den Stand, den Prozeß zu erraten, durch den der heidnische Seedämon in einen muhammedanischen Gotteshelden verwandelt wurde" (S. 229); wir werden lieber vorsichtiger sagen: sie zeigt uns, wie völlig Ḫaḍir mit Alexanders Koch zusammengeflossen ist.

Nach einem „Einzelnes über Chadhir und Alexander" betitelten Kapitel (S. 230—241), das besonders aus den arabischen Historikern[1]) schöpft, unter denen die ältesten die Lebensquellsage nicht haben, dagegen schon Ṭabarī den Ḫaḍir im Gefolge Ḏu 'l-Ḳarnains den Lebensquell finden läßt, faßt Friedländer seine Ergebnisse (S. 241—250) zusammen: Durch Muḥammeds Verwechslung von Ḏu 'l-Ḳarnain mit Mūsā, war Ḫaḍir, unter welchem Namen der Koch Alexanders schon vor Muḥammed im Rahmen der Alexandergeschichte in Arabien bekannt war, aus der ihm gehörigen Stelle in der Lebensquellsage Sūra XVIII, 59 ff. verdrängt. Indem man Ḫaḍir aber mit Elias identifizierte — beider Hauptattribut ist ewiges Leben — konnte man die ursprüngliche Eliaslegende V. 64—81 an die Lebensquellsage anfügen und Ḫaḍirs „ursprünglichen Zu-

1) Ein Textstück aus Sibṭ b. al-Ǧauzī ist mitgeteilt S. 319—322.

sammenhang mit dem Lebensquell .... dadurch wieder herstellen, daß sein Wohnsitz nach der Verbindung der beiden Meere verlegt und er selber als das eigentliche Reiseziel des Moses aufgefaßt wurde".

Daß mir die Dinge teilweise eher etwas anders gegangen zu sein scheinen, ist schon oben gesagt. Das dort Ausgeführte sei hier nicht wiederholt. Nur auf zwei wichtige Punkte sei noch besonders hingewiesen.

Es ist doch Gewicht darauf zu legen, daß die Geschichte von Ḫaḍirs Trunk aus dem Lebensquell anläßlich des Zuges Alexanders nur zögernd von den muslimischen Historikern aufgenommen wurde. Die Ḫaḍir-Versionen, die Friedländer in seinem zweiten Hauptteil uns vorführt, sind echte Ḳuṣṣāṣ-Geschichten, wenn auch gut orthodox gemeint. Die Ḳuṣṣāṣ mögen einem vielleicht sympathischer sein als die Männer des Ḥadīṯ, wissenschaftliche Akribie und Gewissenhaftigkeit wird man ihnen aber kaum zuschreiben wollen; sie haben kombiniert und kompiliert so eifrig wie die Theologen — aber mit mehr Geschick! Ḫaḍirs ewiges Leben war gegeben. Die Fischgeschichte der Mūsā-Ḫaḍir-Erzählung des Ḳur'āns mußte an die Andreas-Episode erinnern. Gehörte da noch so sehr viel Kombinationsgabe dazu, das ewige Leben Ḫaḍirs dadurch zu erklären, daß man ihm die Rolle des Andreas zuwies? Wie es auch gegangen sei, man kann schließlich mit Friedländer als den Kern der Ḫaḍirfigur Alexanders in einen Seedämon verwandelten Koch Andreas oder zuletzt Glaukos ansehen, insofern man es mit dem Ḫaḍir der arabischen Alexandergeschichten zu tun hat. Aber — und das scheint mir wesentlich — der Ḫaḍir der Geschichtenerzähler ist noch nicht der Ḫaḍir des Volksglaubens. Wie Nöldeke (Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, S. 35) in der Alexander-Darstellung der muslimischen Historiker nirgends das Einwirken volkstümlicher Überlieferung fand, sondern nur die Spuren gelehrter Mitteilungen, so scheint mir auch die Episode von Ḫaḍirs Trunk aus dem Lebensquell nicht zu schöpfen aus dem lebendigen Volksglauben und -Denken. Wohl haben wir immer wieder gesehen, wie zahlreich die Versionen sind, die umgehen; aber sie gehen um in den Kreisen der Zunft der Geschichtenerzähler. Der Ḫaḍir, an den das Volk glaubt, ist ihm aber kaum nahe gebracht durch die Ḳuṣṣāṣ. Ḫaḍir lebt im Volksbewußtsein nicht sowohl als der Begleiter Alexanders wie als Genius des Lebens, als Retter und Heiland in der Not. Dieser lebendige Ḫaḍir des Volksglaubens hat aber doch wohl andere Wurzeln als der Ḫaḍir der Zunft der Erzähler.

Friedländer selbst scheint das empfunden zu haben. Er entschuldigt den Titel seines Appendix A „Zur Geschichte der Chadhirlegende" (S. 250—276, kürzer früher erschienen im Archiv für Religionswissenschaft XIII, 92—110) und gibt zu, „daß es sich vorwiegend um literarische und gelehrte Tradition handelt". Schade nur, daß er das nicht stärker berücksichtigt hat.

In diesem Appendix spricht er von den mancherlei Sagen-

kreisen, die sich an die Ḫaḍir-Gestalt ankristallisiert haben. Vor allem scheint ihm „die Grundvorstellung von Chadhir als einem allgegenwärtigen Ratgeber und Helfer in der Not“ „ein genauer Abklatsch der rabbinischen Auffassung“ von Elias zu sein (S. 255). Im Einzelnen findet sich auch in diesem Kapitel eine ganze Fülle von wertvollen Mitteilungen und Bemerkungen. Unter den bisher unbeachtet gebliebenen christlichen Beziehungen der Ḫaḍir-Legende verdient besondere Hervorhebung die Gleichsetzung Ḫaḍirs mit Malkisedek. Sie ist nur eine von den zahlreichen Identifikationen mit Gestalten des Alten Testaments. Auch der messianische Vorstellungskreis spielt herein. Hier sei aus der Fülle des Stoffes nur noch das eine erwähnt, daß Friedländer es für möglich hält, daß auch der Name des Ahasver auf Ḫaḍir zurückgeht.

Was Friedländer hier erörtert, ist gewiß von größtem Wert für die Entwicklung der Ḫaḍir-Vorstellung der Literatenkreise. Noch interessanter aber schiene mir die Frage nach der Geschichte der volkstümlichen Ḫaḍirgestalt. Wenn wir dem Werdegang des im Volksbewußtsein lebendigen Ḫaḍir nachspüren wollen, so scheinen mir dafür andere Wege gewiesen. Man müßte versuchen, die Entwicklung der Verbreitung des Ḫaḍir-Kultes festzustellen, man müßte die spärlichen Nachrichten über Volksglauben und Volksbrauch sammeln, um so allmählich dahinter zu kommen, welche frühere Gottheit hier und dort den Namen Ḫaḍirs angenommen hat. Gewiß können wir gelegentlich Spuren des Volksglaubens auch in der Ḫaḍir-Legende der Ḳuṣṣāṣ finden. Die Ḳuṣṣāṣ mögen ihrerseits auch den Volksglauben beeinflußt haben, wie auf beide auch wieder die orthodoxe Theologie sicher nicht ohne Wirkung war. Gerade diesen Wechselwirkungen nachzufühlen, soweit es möglich ist, wäre gewiß eine lockende Aufgabe.

Appendix B: „Ḏū 'l-qarnein und Alexander der Große“ (S. 276—301) bespricht die mancherlei, z. T. sehr seltsamen Gedanken über die Identität des Ḏu 'l-Ḳarnain, seine Abstammung und seine Lebenszeit.

Mit vier kurzen weiteren Appendices, den schon erwähnten Textproben, drei Seiten Nachträgen von Professor Th. Nöldeke, dem das Buch gewidmet ist, und den trefflichen Indices schließt das Buch, für das dem Verfasser jeder Leser Dank schulden wird, auch wenn er die Tragweite seiner Resultate nicht so hoch einschätzt.

Zum Schluß noch ein Wort über die topographischen Vorstellungen, die Ḳur'ān XVIII, 59 ff. zugrunde liegen. Mūsā und sein Genosse sind bei einem Felsen angekommen (V. 62); dort passiert das Fischabenteuer, bei dem der Fisch durch einen unterirdischen Gang seinen Weg ins Meer nimmt (V. 60); dadurch erkennt Mūsā, daß er den *maǧmaʿ al-baḥrain* erreicht hat. Der Ḥadīṯ führt weiter aus, daß Gott, als der Fisch durch den unterirdischen Gang seinen Weg ins Meer nahm, von ihm die Strömung des Wassers abhielt, so daß dieses gleich einem Bogengang (*ṭāḳa*) über ihm

wurde (Friedländer, S. 77, vgl. S. 81, 82, 89); der Gedanke wurde dann ferner ausgemalt in der Form, daß man sich den Weg des Fisches im Wasser in festes Land verwandeln ließ (vgl. S. 90 u. 94). In anderer Darstellung heißt es einfach: „sie fanden aber, daß die Strecke, die der Fisch zurückgelegt hatte, gleich einem Bogengang geworden war“ (S. 78). Das Ursprüngliche ist doch wohl, daß man sich einen wirklichen gewölbten Gang im Gestein vorstellte; und woher die ganze Idee auch im letzten Grunde stammen mag, man hat sie jedenfalls früh auf unserer Erde lokalisiert. Friedländer hat in Exkurs D die Frage nach der Lokalisierung des *maǧma' al-baḥrain* besprochen; er erinnert für den Felsen der Ḳur'ān-Erzählung an Gibraltar, für den unterirdischen Gang an einen Vorläufer des Suezkanals.

Eine ganz andere Lokalisierung scheint sich mir aus dem Rahmen der Alexandergeschichte nahezulegen. Muḳaddasī (ed. de Goeje, S. 20) spricht von der Tigrisquelle, die تخرج من تحت رباط ذى القرنين عند باب الظلمات; und S. 146 fügt er betreffend den ribāṭ Di 'l-Ḳarnain bei: تحته كهف [var. باب] الظلمات التى دخلها ذو القرنين وحرص مسلمة بن عبد الملك فى دخوله واستعدّ المشاعل والشموع فانطفئت ورجع. — Erwähnt sei auch gleich, daß Jāḳūt II, 551 den Tigris entspringen läßt من موضع تعرف بهَلورَس من كهف مظلم. Noch heute haftet an der Gegend der Felsenburg über dem Ausgang des Tunnels, aus dem die Wasser des Tigris ans Tageslicht treten, der Name Ḏu 'l-Ḳarnains (s. Lehmann-Haupt, Armenien, I, 439; vgl. auch Taylor in Journ. R. Geogr. Soc. XXXV, 42); und Belck hat in Zeitschr. für Ethnologie 1899, S. 251 vermutet, daß selbst der Name des Flußes „Bylkalen“ eine Verderbnis aus Ḏu 'l-ḳarnain sei, und dazu an Evlija Efendi's „Šaṭṭ-i Ḏu 'l-Ḳarnain“ erinnert. Wie dem auch sei, dort war der Eingang zur Finsternis, dort zog Alexander in die Finsternis! Dort haben wir auch nach dem Felsen und dem unterirdischen Gang der Ḳur'ān-Erzählung nicht lange zu suchen. Ja, der wunderbare Quell — ist offenbar das Hervorbrechen des Tigris aus dem Tunnel. Und dieser Quell erscheint in manchen Versionen auf einmal wieder als Fluß: der Fluß, der aus dem Paradiese kommt! — Dort oben, in Armenien, muß ja das Paradies liegen. Und bis in die neueste Zeit hat man diese Stelle als Tigrisquelle angesehen, um nun erst zu finden, daß die „Quelle“ tatsächlich schon ein Fluß ist. Man wäre versucht, daran zu denken, ob nicht an unserer Ḳur'ānstelle der *maǧma' al-baḥrain* „die Vereinigung der beiden Ströme“ Euphrat und Tigris (als der bekanntesten der vier Paradiesesströme) nicht unten am Ende ihres Laufes, sondern oben, ehe sie sich trennen, im Paradies bezeichnen könnte. An diese Stelle beim Austritt des

Tigris aus dem Dunkel der Berge hat ja nach Lehmann-Haupt's Vermutung vielleicht das Altertum gedacht, wenn es von einer Berührung der Wasser des Euphrat und des Tigris fabelte (s. Zeitschr. für Ethnol. 1899, S. 288; Lehmann-Haupt, Armenien, I, 447, vgl. aber auch ebd. S. 462). Die Versuchung ist groß, hier den *maǵma' al-baḥrain* so zu deuten; doch an anderen Stellen ist der Sinn wohl sicher ein anderer. Mit hineingespielt aber mögen solche Vorstellungen wohl haben. Jedenfalls macht Muḳaddasī's Lokalisierung die dunkle Topographie der Ḳur'ānstelle mit einem Schlag verständlich.

Und diese Lokalisierung ist vorislamisch. Die syrischen Versionen lassen Alexander zur Tigrisquelle ziehen auf dem Weg zum Paradies. Ja, mit Namen genannt wird der Ort ܗܠܘܪܝܣ (Budge, 260, 18; 261, 2), das علورس der Araber und Ἰλλύρισις der Alten (s. Indogerm. Forschungen XVI, 310, Anm. 2), das vielleicht nichts anderes ist als das heutige Iliǧe selbst (s. Lehmann-Haupt, Armenien, I, 523). Und das Gebirge, das Alexanders Weg zu hemmen droht, ist der Masius mons ܡܣܝܣ ܛܘܪܐ ܪܒܐ, der in Budge's Text, S. 260, 16 bezeichnet ist als ܡܘܣܝܣ ܪܒܐ: sollte am Ende dem Propheten etwas zu Ohren gekommen sein von einem Ǵebel Mūsās und daraus ein Berg des Mūsā geworden sein? Und nun können wir noch eine Stufe weiter zurückgehen: das Gilgamesch-Epos schon kennt das Gebirge Mašu. Durch den Berg hindurch in einem finsteren Tunnel, den noch nie ein Mensch durchschritten hat, dringt Gilgamesch vor in den Garten der Götter; und jenseits ist das Meer, das übergeht in die Gewässer des Todes. Hier haben wir das Gebirge, den unterirdischen Gang und den *maǵma' al-baḥrain*[1]), scheint mir, viel reiner und deutlicher vor uns als in allen uns bekannten Versionen der Alexandergeschichte. Ob die Babylonier, denen Armenien gewiß am Ende der bewohnten Erde lag, an den Tigristunnel gedacht haben, mag dahingestellt sein. Aber die Syrer haben ihn mit der Alexandersage verknüpft; nur war ihnen oder ihren Vorläufern das armenische Bergland so vertraut, daß sie das Wunderland erst jenseits des Kaukasus beginnen lassen. Was für die Syrer gilt, gilt nicht für Muḥammed: für ihn und die Seinen war die Alexanderburg am Tigristunnel wieder fern genug, um direkt den Eingang in eine andere Welt zu bewachen. Wenn, wie gerade die Topographie fast scheinen läßt, Muḥammed die Sage in einer Form zu Ohren kam, die dem babylonischen Epos verhältnismäßig noch nahestand, dann hätten wir hier ein Beispiel von einer fast unglaublich treuen Erhaltung eines Sagenstoffes; aber die Tatsache selbst, daß noch heute des Mazedoniers Name an

1) Zu dem viel berufenen *ina pī narāti* vgl. Ungnad und Greßmann, S. 163. Dies würde darnach nicht im Ausdruck, wohl aber ungefähr in der Sache mit dem *maǵma' al-baḥrain* zusammenfallen.

der Gegend des Felsentunnels haftet, ist kaum weniger überraschend. Man erschrickt fast über die Erkenntnis, wie hier die Jahrtausende spurlos dahin gehen; aber ich glaube, es ist kaum ein Zweifel möglich, daß der ursprüngliche Schauplatz von Ḳur'ān XVIII, 59 ff., soweit er auf Erden zu suchen ist, nun festliegt.

R. Hartmann.

---

*Euphemia and the Goth with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa edited and examined by F. C. Burkitt.* Published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate, London and Oxford, 1913. XII, ܦܐ SS. 21 sh.

Die Kirche von Edessa gründet selbst ihren Ruhm nicht auf ihr unzweifelhaftes historisches Verdienst, als geistiger Mittelpunkt der aramäischen Christenheit, sondern auf den Legendenkranz von ihrem Stifter Addai und ihren Blutzeugen Šmōnā und Gurjā, Ḥabbīb, Šarbēl und Barsamjā, von denen die drei ersten in die Zeit der Diokletianischen, die beiden letzten in die der Trajanischen Verfolgung gesetzt werden. Die Martyrien des Ḥabbīb, des Šarbēl und Barsamjā kannte man schon lange aus Cureton's Ancient Documents; die des Šmōnā und Gurjā hat der Patriarch Raḥmānī erst 1899 in Rom aus einer Jerusalemer Hs. herausgegeben. Die griechischen Übersetzungen der Akten des Šmōnā, Gurjā und Ḥabbīb hat dann E. von Dobschütz aus dem Nachlaß O. von Gebhardt's, Leipzig 1911 (TU. 37, 2) veröffentlicht unter Vergleichung der syrischen und armenischen Texte nach Übersetzungen Nestle's und Conybeare's. Dazu kam hier der griechische Text von der wunderbaren Hilfe, die Šmōnā und Gurjā der von einem Goten in ihrer Menschenwürde und Frauenehre gekränkten Edessenerin Euphemia hatten zuteil werden lassen. Das syrische Original dieser Legende war schon 1910 von F. Nau in der Revue de l'Orient Chrétien XV, p. 66 ff., 173 ff. veröffentlicht worden. Burkitt legt uns nun diesen Text zusammen mit den Martyrien des Šmōnā, Gurjā und Ḥabbīb in einer neuen Ausgabe mit Übersetzung und kurzem Kommentar vor.

Während Burkitt für Ḥabbīb und Euphemia die Hss. selbst hat vergleichen können, war er für Šmōnā und Gurjā auf Raḥmānī's Ausgabe angewiesen, zu der auch die griechischen Übersetzungen nicht viel wesentliche Verbesserungen liefern. Das unter den Marterwerkzeugen in § 35 und 41, S. ܠܘ 6 und ܝܘ 19 genannte ܣܦܢܐ will B. in ܣܘܦܐ „Schnalle" verbessern, weil ihm der von g² gebotene „Keil" (σφηνάριον) keine Verstärkung, sondern eine Abschwächung der Qualen zu bedeuten scheint. Wie aber bei Streckung des einen Beins ein unter dem eingebogenen anderen Knie durchgeführter Keil die Lage des mit dem Kopf nach unten hängenden Märtyrers erleichtern könne, ist nicht recht einzusehen. Man wird

also doch wohl bei der nächstliegenden von Schwally OLZ. 1901, S. 157 vorgeschlagenen Verbesserung ܡܣܦܐ bleiben müssen. Aus dieser Anzeige hätte B. auch ersehen, daß sein Vorschlag, das Unwort ܒܘ ܡܣܦܪܐ 13 in ܠܡܣܦܪܐ zu verbessern, nicht neu ist. Mit Recht hebt B. die Schwierigkeit hervor, den allerdings auch von der griechischen Überlieferung gebotenen Ortsnamen *Sargaį qeṭmā* zu erklären; das von dem Armenier gelesene *Margegetma* = ܡܪ̈ܓܝ ܩܛܡܐ „Aschenwiesen" hat freilich wohl nur den Wert einer Vermutung. Zur Übersetzung sei noch erwähnt, daß die glühend gemachten ܡܪ̈ܐ, auf die der Delinquent treten muß, ܚ 9, weder als „books" mit Burkitt, noch als „Kratzer" mit Nestle bei v. Dobschütz 17 zu verstehen sind, sondern wie Acta Mart. ed. Assemani I, 220, 31, ed. Bedjan II, 45, 20, Mich. Syr. I, 417a, 19 als *μάῤῥον marra* „eiserne Grabscheite".

In einem Anhang teilt Burkitt noch die Geschichte des Kaufmanns von Ḥarrān mit, die in der Hs. des Br. Mus. auf die der Euphemia folgt. Sie hat nichts mit dem sonstigen Stoff des Buches zu tun, ist aber deswegen interessant, weil in ihr das Wunder nicht durch die Zaubermacht einer echten Reliquie, sondern durch den Glauben allein von einem beliebigen Stück Stein bewirkt wird. In diesem Text begegnet die bemerkenswerte Redensart: ܥܕܡܐ ܕܐܬܐ ܐܘ ܦܣܩܝܢܢ ܠܢ ܡܢܗ ܘܡܐܬܝܬܗ. ܦ 7. B. übersetzt: „Till he comes or we are decided about his coming". Aber die Mutter, die den in Abwesenheit des Vaters geborenen Sohn nicht taufen lassen will, kann doch nur meinen: „Bis er kommt, oder bis wir an seinem Kommen verzweifeln"; also ist ܦܣܩܝܢܢ ܠܗ ܡܢ das bisher nichtbelegte unpersönliche Pendant zu ܦܣܩ ܣܒܪܐ ܡܢ gemeint.

In der Einleitung bemüht sich B. zu beweisen, daß die Berichte des Theophilus über die Martyrien des Šmōnā und Gurjā, sowie des Ḥabbīb authentisch seien, und daß die Anstöße, die die historische Forschung (s. namentlich Nöldeke in der Straßburger Festschrift zur XLVI. Versammlung Deutscher Philologen, 1901, S. 13—22) darin findet, soweit auch er sie zugeben muß, dem Sammler des Edessenischen Legendenkranzes auf die Rechnung zu setzen seien. Aber sein Beweis für die Geschichtlichkeit der Martyrien kommt im wesentlichen auf das subjektive Urteil hinaus, daß der Verfasser, oder sagen wir einmal „Dichter" einer Legende unmöglich den einfachen Stil der Erzählung und den persönlichen Gefühlston in den Reden der Märtyrer habe treffen können, die unsere Geschichten freilich vor den viel gröberen Akten des Šarbēl und Barsamjā auszeichnen. Daß beide Gruppen nicht von einer Hand sind, das hat Burkitt allerdings erwiesen. Schon daß bei Šarbēl der zu erzwingende Dienst Bel und Nebo gilt, bei Šmōnā

und Gurjā sowie Ḥabbīb aber dem Zeus, dürfte zum Beweise dafür genügen. Wenn man aber mit Lepsius und Nöldeke die Abfassung unserer Akten etwa um 360 setzt, ein Datum, das auch Burkitt, wenigstens für seinen Redaktor annimmt, so ist es doch keineswegs so sehr unwahrscheinlich, daß der Name des Gottes, zu dessen Dienst man unter Diokletian die Christen zwingen wollte, sich 50 Jahre lang in deren Gedächtnis gehalten habe, zumal er jenen Kreisen auch sonst nicht fremd war. Sehr dankenswert sind Burkitt's Untersuchungen über die Topographie der in diesen Legenden erwähnten heiligen Stätten, deren Lage er so genau wie möglich festgestellt hat.

Endlich erweist Burkitt aus der Darstellung der Euphemiageschichte, daß der syrische Text nicht aus dem griechischen übersetzt ist. Den von ihm angeführten literarkritischen Argumenten lassen sich noch einige sprachliche hinzufügen. Mit Recht betont B. selbst schon, daß in der Sprache des Erzählers nichts auf eine griechische Vorlage weist, während doch sonst Übersetzungen aus dem Griechischen ihre Herkunft nie verleugnen. Der Text bietet vielmehr mancherlei originelle Redewendungen, die, obwohl bisher noch nicht belegt, doch echt syrischen Geist atmen. Dahin gehören z. B. die Redensarten: ܐܦܣ ܡܢ „von etwas abbringen" ܒܝ 9; ܕܗܒܐ ܕܬܠܐ ܗܘܬ „das Gold, mit dem sie behängt war" ܒܗ 2 im Parallelismus zu ܠܒܘܫܝܗ ܝܩܝܪܐ ܕܠܒܝܫܐ ܗܘܬ „ihre kostbaren Gewänder, mit denen sie bekleidet war"; ܟܕ ܢܓܗ ܡܕܢܚܐ „als der Morgen anbrach"[1]) ܗܘܐ 5; ܡܢ ܠܟ „wie ist es dir ergangen?" ܗܘܐ 11 nach dem Muster des gewöhnlicheren ܗܘܐ ܠܟ (vgl. ܩܠܐ „Gerücht" Gn. 45, 16, Testi orient. s. i sette dorm. 22, 160) ܡܢ ܒܟܒܐ ܒܟܘܢ ܐܘܪܚܐ „wie ist euch die Reise bekommen?" eb. 12. Sprachlich bemerkenswert ist sonst noch ܚܬ̈ܢܝ ܢܫܝ̈ܒܘܬܗܘܢ „ihre Verwandten" ܗܘܐ 11, wofür p das gewöhnliche ܢܫܝܒܘܬܗܘܢ bietet; vgl. meinen Grundr. II, § 157a, S. 233. Nun sind die griechischen Bearbeitungen allerdings so frei, daß es wohl aussichtslos wäre, in ihnen nach Spuren der syrischen Vorlage suchen zu wollen. Immerhin möchte ich zwei Fälle erwähnen, in denen einem natürlichen syrischen Ausdruck ein zum mindesten gekünstelter im Griechischen gegenübersteht. „Die Nachbarn" nennt der Syrer ܫܒܒܐ 6 mit einem zwar sonst m. W. nicht belegten, aber nach unzähligen Mustern leicht

1) Nach Grundr. II, § 279c (S. 454, vgl. die Nachträge) zu erklären; wenn nicht beide Hss. so läsen, könnte man ܢܓ̈ܗܐ vermuten, wobei ܡܕܢܚܐ als „Osten" zu nehmen wäre.

zu bildenden Ausdruck ܒܢ̈ܝ ܡܫܟܢܘܬܗ; sollte dieser nicht den Anlaß gegeben haben zu dem umständlichen *τῶν κατὰ τὴν οἴκησιν γειτνιαζόντων*, wofür die andere Rezension einfach *γείτονες* setzt, v. Dobschütz 186, 4? ܒܒܝܬܐ ܓܘܝܐ ܕܒܝܬܐ „in einem Zimmer im Innern des Hauses" ܟܐ 15 ist ein unmißverständlicher Ausdruck, was man von *εἰς ἐνδότερον οἶκον*, v. Dobschütz 192, 15, nicht behaupten kann.

In den Anmerkungen zu den Texten erörtert B. noch verschiedene historische und textkritische Probleme. Merkwürdigerweise ist er geneigt, den in Šmōnā und Gurjā in einer Bischofstitulatur vorkommenden Namen *Arach* für Edessa für alt und echt zu halten (S. 170), während doch wohl nicht zu bezweifeln ist, daß er auf die Identifikation von Edessa mit dem Erech Gn. 10, 10 — wie sie Efrem, natürlich nicht als erster, in seinem Kommentar vorbringt — zurückgeht. Bei der Erörterung (S. 73) der Lesart des Par. zu ܦܘܓ 6 ܡܬܡܪܡܪ: statt ܡܬܡܪ: hätte B. vielleicht darauf hinweisen können, daß jene Lesart sich als ursprünglicher empfiehlt, nicht nur, weil sie ein selteneres, weniger zu erwartendes und doch gut zu erklärendes Wort bietet, sondern auch deswegen, weil sie besonders deutlich zeigt, daß der Verfasser das Verhalten des Paramonarius gegen die am Schrein der Bekenner betende Euphemia dem des Eli gegen Hanna in 1 Sm. 1 nachgebildet hat.

Ganz am Schluß erörtert Burkitt noch die Namensformen der Märtyrer. Sonderbar, daß ein so guter Kenner des Syrischen dabei die freilich auch sonst oft zu findende Umschrift *Gūrya* befürworten kann, obwohl er doch nicht verkennen konnte, daß der Name mit dem Appellativ ܓܘܪܝܐ „Jungleu" gleichzusetzen ist (s. Nöldeke, Beitr. 78), in dem die Kürze des *u* durch den Pl. ܓܘܖ̈ܝܐ bewiesen wird, wenn es eines solchen Beweises überhaupt bedürfte. Einen Druckfehler kann man hier wohl nicht annehmen, obwohl solche im syrischen Text wie in den Untersuchungen recht häufig sind; nur als Druckfehler kann man doch wohl die seltsamen Umschriften *dairyāthā* „Nonnen" p. 22 und gar das zweimalige S. 23 *'nāshē* „Menschen" ansprechen; so wird man auch das im Text ܦܗ 12 sich findende und in den Anmerkungen S. 73/74 zweimal wiederholte ܕܐܬܡܫܟܚܘ statt ܕܐܫܬܟܚܘ „die zugegen waren" nicht ins Lex. aufnehmen dürfen.

C. Brockelmann.

*Albert T. Clay. — Yale Oriental Series. Vol. I: Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period by Albert T. Clay.* New Haven: Yale University Press; London: Henry Frowde; Oxford: University Press. 1912. 208 S., geb. $ 2.00.

A. T. Clay, der uns hier eine Sammlung des ganzen keilinschriftlich erhaltenen Namenmaterials aus der Kassitenzeit, nebst dessen grammatischer und lexikalischer Analyse vorlegt, hat um die Erklärung der Eigennamen dieser Periode sich vielfach schon verdient gemacht. Schon in seinen trefflichen Ausgaben der „Documents from the Temple Archives of Nippur, dated in the reigns of Cassite Rulers" in Bd. XIV und XV der Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, welche durch die ihnen beigegebene ausführliche Einleitung, Umschrift und Übersetzung ausgewählter Urkunden und endlich eine vollständige Zeichenliste eine sehr wertvolle Grundlage für spätere Untersuchungen — auch des Referenten — geworden sind, hat Clay die in den Urkunden vorkommenden Personennamen gesammelt und durch ausgiebige Heranziehung von Parallelen auch aus unveröffentlichten Täfelchen ihre Erklärung wesentlich gefördert. Auch dem oben S. 136 ff. angezeigten Bande weiterer Documents from the Temple Archives hat Clay eine Eigennamenliste vorangestellt.

Die genannten Textausgaben Clay's bilden nun auch für das vorliegende Werk die Hauptquelle, daneben hat der Verfasser aber aus der ganzen einschlägigen Literatur alle Eigennamen jener Periode sowie die hie und da auch in anderen Perioden genannten Kaššu- und Mitanni-Namen gesammelt und überdies zur Vervollständigung seiner Liste nicht weniger als 4000 noch unveröffentlichte Tontäfelchen durchgesehen. Aber auch das in den früheren Publikationen bereits enthaltene Material ist, wie die Durchsicht zeigt, nicht ohne Prüfung einfach herübergenommen, sondern an der Hand der Texte einem eingehenden Neustudium unterzogen worden. So sind viele früher übersehene Namen jetzt nachgetragen, wie *A-mur-ru-u* XV, 188; IV, 26; *Ar-du-tum* XV, 63, 5. 11; [*mâr*] *Ba-'-lu-ti* XV, 120, 3; *Ba-'-il-Te-šup* XV, 190; II, 15; *Be-li-su-nu* XV, 188; IV, 20 u. a. m. Ebenso konnte Clay die Lesung vieler Namen berichtigen und ist hierin mehrfach mit meinen Verbesserungsvorschlägen in meinen Altbabylon. Tempelrechnungen, sowie ZDMG. 67, 146 ff. zusammengetroffen. Auch meine Lesung *eri, iri* für *URU* nimmt er endlich an und erbringt S. 92 für sie eine wertvolle neue Bestätigung.

Neu ist ferner die methodische sprachliche Behandlung der Namen, die zunächst eine Sonderung des semitischen und fremden Materials verlangt. Aus letzterem stellt Clay mit großer Sorgfalt besonders die hettitisch-mitannischen sowie die Kaššu-Namen und deren Elemente zusammen, woran er einige interessante Beobachtungen

über die Verwandtschaft beider Sprachen knüpft. Einzelne kassitische Namen habe ich ZDMG. 67, 140 nachgetragen. Der Erklärung der semitischen Eigennamen dient ein Abschnitt über „The Verbalform in the Theophorous Names“, der die in Betracht kommenden Namen nach Zahl und Stellung der Elemente gruppiert und jeder Möglichkeit die eventuelle Entsprechung aus dem Namenmaterial der Hammurapizeit und der neubabylonischen Epoche gegenüberstellt (S. 13 ff.), eine Liste der Hypokoristika (S. 23), der von Clay sogenannten „Surname Elements“ (S. 45, richtig Bezeichnungen der Personen nach Geschlecht und Alter) und endlich ein vollständiges Verzeichnis der in den Namen vorkommenden Wortelemente.

Zur Lesung der Namen selbst habe ich oben S. 145 ff. eine Anzahl von Verbesserungsvorschlägen gegeben, die dort alphabetisch angeordnet sind und deshalb — soweit nicht Clay selbst jetzt das Richtige bietet — leicht nachgetragen werden können. Einige andere seien aus meinen Tempelrechnungen angeführt, zu denen die Begründung dort auf der in Klammer angegebenen Seite nachgesehen werden kann:

*Ablutanitum* auch XV, 184, 2 (71); *Addu-êriš* auch XIV, 125, 4 (23); *Addu-šar-mâti* auch XIV, 73, 49 (104); *Addu-ṣir-pi* l. *Addu-muš-te-[šir]* (76); *Aḫa-iddina-Addu* XV, 160, 20 nachzutragen (106); *Aḫu-u-ai* ... l. *Aḫu-u-a-a-pil[-idi-ia]* (69); *Aḫu-ibni* XIV, 166, 14 nachzutragen (105); *Ai-i-nu-uš-ša-du* XV, 183, 16 l. *A-a-i-nu-mâti* (107); *Ana-*$^{d}$*Še-mi-i-at-kal* l. *A-na-ili-še-mi-i-at-kal* (67); *An-nu-pi-šu* (kein Frauenname sondern: Tochter des A.) auch XV, 147, 6 (3); *Arkât-Apsû* l. *Rêš-Apsû* und ebenso *Rêš-Â-ki-tum, Rêš-Nergal, Rêš-Sag-ila, Reš-U-lu-lum, Rêš-aṣû-šu* für *Arkât-Id-ki-tum, -Nergal- -Sag-ila, -U-lu-lum, -ûmi-šu* (3 u. 133); *Aš-ri-qa* (?) XIV, 166, 22 nachzutragen (105); *Bar-mu* auch XV, 90, 32 (85); *Be-i-lu,* zu streichen (105); *Bêl-a-na-ka-la-udammiq* (?) XIV, 136, 7 u. 18 l. *Bêl-a-na-ka-la-ŠIG.* (*GA*) (12, 59); *Be-li-ia-šu* l. *Mit-li-ia-šu* (107); *Be-li-e-mu* ... l. *Be-li-e-mu-[uq]* (76); *Bêl* (or *Be*)*-i-lu,* zu streichen (105); *Bi-ri-ia* identisch mit *Pirria* (85); *Bu-li-zu-ri* l. *Bu-uz-zu-ri* (105); *Bu-un-na-Gula* auch XIV, 168, 44. 46 (48); *Bu-un-na-ili MU-AP-LUT* und *Bu-un-na-*$^{d}$*Mu-ti-tu* l. *Bu-un-na-ili-ià-ab-luṭ* (*TI-uṭ*) (32); *Bu-un-na-* ... wohl *Bu-un-na-*$^{ilu}$ *Su[kal]* (86); *Bu-qur-ra* l. *Bu-kur-ra-tum* (70); *Bur-ru-qu-du-un-ni-Addu* l. *Bur-ru-qu* (65), das Folgende ist Ortsname; *Da-šak-tum* l. *Ina-Sag-ila-ra-bat* (69); *Di-an-*$^{ilu}$ *Enm[aštu]* XV, 188; VI, 10 (70); *Di-la-an* ... l. *Ki-la-an-di* ... (63); *Dišpu-Nergal* XIV, 22, 18 l. *I-din-Nergal* (78); *Dup-ša-ba-ri* (?) l. *Rêšu-ša-ba-ni!* (70); *Du-za-Marduk* l. *Iziz-za-Marduk* (76); *Ea-tukul-ti* auch XIV, 10, 2 (64); *E-a-za-kir-šum* l. *E-a-za-kir-šu-mi* (107); *Ellil-ni-šu* l. *Ellil-NI-šu* (20); *Emid-a-na-Gula* auch XV, 191, 13 (106); *Emid-a-na-Marduk* auch XIV, 142, 36 (105); *E-nam-zu-li-mi-ir* l. *E-nam-ma-*

*namir* oder *E-šim-ma-namir* (85); *Enmaštu-itti-pišu* auch XIV, 87a, 8 (104); *Er-zik-(za)-ne-tum* wohl Ortsname $^{alu}$*Z*. (104); *Eš-ku-i-bal-lu-uṭ* l. *Min-di-i-bal-lu-uṭ* (70); *Gab-ba-ša-in* . . . l. *Gab-ba-ša-in-bu*, auch XV, 185, 16 (70); *Ḫa-mar-ri* auch 175, 39 (28); *Ḫi-ra-za* . . . l. *Ša-ra-za-[na]* (78); *Ia-mu-šu* l. *Ia-mu* (47); *Ibašši-ilu* auch geschrieben *I-ba-šá(?)-a-ša-ili* XV, 186, 16 (79); *Ib-ni-Šamaš* auch XIV, 10, 1 (64); *Id-di-tum-ri-šat* und *Id-ki-tum-ri-šat* l. *Â-ki-tum-ri-šat* (133); *I-gar-šu-e-mid* auch XIV, 2, 25 (104); *I-i-taḫ-lu* . . . l. *SAL.TUR.TUR.GAB Lu* . . . (72); *Il-daš(?)šim(?)-Addu* l. *Ṣupur-Addu* (38); *mârat Ili-ba-ni* auch XV, 100, 5 (106); *Il-lil* . . . . . l. *Ellil-al-šaḫ* (105); *Ilu-aš-ri-ga* XV, 166, 3 nachzutragen (30); *mâr Ilu-ippašra* auch XIV, 10, 10 (64); *Im-bu-ku(?)-tum* l. *Im-bu-ma-tim*; *Î-na-Apsî-rabi* auch XIV, 95, 3 (96); *I-na-E-kur-kal-lat* l. *I-na-E-kur-dan-nat* (107); *I-na-reš-Marduk-dînu* l. *I-na-pi-Marduk-dînu* (67); *I-na-rêš-tum* l. *I-na-Sag-ila-ra-mat* (69), ähnlich wohl auch der folgende Name (Clay: *I-na-rêš* . . . *ra*. .) zu ergänzen; *I-na šamê-bêlit* XV, 188; I, 28 nachzutragen (69); *I-na-šamê-ḫa-an-bat* XV, 188; IV, 22 nachzutragen (70); *In-bu-ša* l. *[Ri]-šu-in-bu-ša* (68); *Ip-un-ku-(tum)* l. *Zu-un-dur-tum* (93); *Iri-ba-*$^{d}$*Šu-i-gi-na* l. *Iri-ba-ilu*, *gallab ginê* (11); *I-še-mu-tum* XV, 115, 25 nachzutragen (102); *Iš-kun-li-su* wohl *Iš-tar-li-su* (104); *Itti-*$^{d}$*E-a* l. *Itti-*$^{d}$*E-a-tubluṭ* (104); *Itti-ša-Ištar* XV, 188; II, 33 nachzutragen (69); *Ka-nik-ta* zu streichen, kein Eigenname (65); $^{d}$*Ki-eš-lu-mur* l. *Pa-an-ki-eš-lu-mur* (69); *Kir-su* . . . und *Kir-* . . . *-zu-la* l. *Pis-su-ma-la* (90); *Lil-tam-bir-Šamaš* l. *Lil-ta-bir-Šamaš* (106); *Lûṣi(UD.DU)-a-ri-eš-âli* l. *Ê--a-ri-eš-ali* (11); *Man-di-i-da* . . . l. *Man-di-i-da-[tum?]*; *Man-nu-ki-ili* auch XV, 171, 12 (106); *Man-nu-ki-Nuski-ia* l. *Man-nu-ki-rêi-ia* (107); *Ma-nu-di-Bu-ri-ia-aš* l. *Ku-nu-di-Bu-ri-ia-aš* (106); *Marduk-zir-šubši* nachzutragen (105); *Mâr-âmi 20* nachzutragen (106); *Maš-di-ia-a-tum* (s. auch *Šulmi-ia-tum*) l. *An-di-ia-tum* (105); *Me-li-En-lil* auch XV, 109, 7 (106); *Mil-lu-ul-lum* XIV, 73, 32 nachzutragen (104); *Mu-iš-* . . . *-ti-ia-mu-šu* l. *Mu-iš-* . . . *-ti ša šumšu* (dessen Name) (105); *Mu-kal-lim-Bêl* l. *Mu-kal-lim*, *EN-adi* gehört nicht zum Namen (53); *Mu-li-Šamaš* XV, 191, 15 l. *Mu-še-tiq-Šamaš* (106, bei Clay auch die richtige Lesung S. 109); *Mu-na-mi* l. *Mu-na-mi-[ir-tum]* (70); *Nannar-apal-bîti-iddina* l. *Nannar-apla-iddina* (76); *Nâṣir-Damqu* l. *Aḫu-mudammiq* (12); *Nisaba-ri-šat* XV, 188; IV, 14 nachzutragen (69); *Ni-si-in-a-i-tum* auch XV, 200; I, 12 (70); *Ni-* . . . *-ia-tum* l. *Î-li-ia-tum* (20); *mârat Nuḫatimmi* XV, 155, 31 nachzutragen (106); *Nûr-Nabû??* XV, 186, 44 (79); *Nusku-ni* . . . l. wohl *Nusku-NI-[šu]* (19); *Nusku-šunu* l. *Rêû-šunu* (107); *Pap-sukal-nadin-šum* vielleicht in *Papsukal-mu-šal-lim* zu ändern (105); *Pirria* auch XV, 36, 9 (105); 38c, 15; *Rabâ-su-Sin* l. *(aššat) Iriba-Sin* (79); *Rabâ-ša-ili* auch XIV, 104, 2 (60); *Rabâ-ša-Nergal* auch XIV, 95, 6 (96); *Rabâ-ša-Šamaš* auch XV, 64, 9 (106);

*Rab-bu-AZAG-BU* l. *Kal-bu-Kú-bu* (107); *Rabi-melammašu* auch XV, 36, 10 (105); *Rêšu-ša-ba* ... (auch unter *Dup-ša-ba-ri* (?) eingetragen) l. *Rêšu-ša-ba-ni* (70); *Ri-ba-Addu* l. *Ri-gim-Addu* (106); *Ri-bat-ilu* l. [*Ta*]-*ri-bat-ilu* (106); *Ri-iš* ..., und *Ri-gim* ... l. wohl auch *Ri-gim-*[*Addu*] (49. 76); *Ri-im-tum* auch XV, 90, 41 (85); *Ri-iš-Marduk* auch XV, 188; II, 36 (69); *Ri-šu-in-bu-ša* auch XV, 190; I, 20 (68); *Sin-apla-iddina* auch XIV, 94, 4 (57); *Sin-êriš* auch XV, 188; I, 13; V, 4 (69. 70); *Sin-ma* (or *ba*)-*li-ili* l. *Man-nu-ba-li-ili* (33); *Sin-mu-šab-ši* auch XV, 196, 23 (28); *Sin-mu-ti* l. *Sin-mu-balliṭ* (69); *Sin-nap-ši-ra* auch XV, 200; III, 37 (71); *Ša-ilu-ma-damiqta* l. *Ša-ili-ma-damqâ* (*ŠIG . GA*) (12); *Ša-ki-ni-mar-za* (derselbe Name wohl *Ki-ni-mar-sa* S. 99) l. vielleicht *mâr Ša-ki-ni* (76); *Šamaš-lí-su* auch XIV, 41a, 4; *Šar-maš* zu streichen (96); *Šim-di-Ši-pak* auch XV, 73, 11 (106); *Šim-zer* ... l. *Raim-zêr* (20); *Šu-ub-bu-bu* l. *Ku-ub-bu-bu* (65); *Šud-da-ki-tum* l. *Rêš-Â-ki-tum* (12. 133); *Šud* (-*ud*)-*du-šu* l. *Rêš-aṣû-šu* (25); *Šud-šu-ud-da* l. *Rêš-Šu-ud-da* (85); *Šulmi*(*DI*)-*Bêl-itti*(*KI*)-*ᵈUraš* l. *Di-maḫ-di-ᶦˡᵘUraš* (69); *Šulmi* (*DI*)-*ia-ilu-tum* l. *Di-ia-an-tum* (69); *Šulmi*(*DI*)-*ia-ᵈŠulmi-i-na Urukki* l. *Di-ia-an-di-i-na-Urukk* (= *Dianti-ina-U.*) (70); *ᵈŠulmi* (*DI*)-*ia*-(*a*-)*tum* l. *An-di-ia-a-tum* (105); *Šulmi-ili-ia-aḫ-bu-ut* l. *Di-an-ia-aḫ-bu-ut* (68); *Šut-tu-šu* l. *Rêš-aṣû-šu* (25); *m(?)-Ṣa-li-mu-ti-mu-še-zib-tum*, *Mârat-* und *ᶠṢa-li-mu-ti mu-še-zib-tum* l. an beiden Stellen *mârat Ṣa-li-mu-ti* (70); *Ṣill*(*i*)*âtum* auch XV, 195, 11 (107); *Ta-a-na-Gula* l. *Emid*(*UŠ*)-*a-na-Gu-la* (107); *Ta-ri-bat-Addu* XV, 10, 2 nachzutragen (64); *Ta-rib-tum* auch XIV, 166, 21 (105); *Ṭâb*(?)-*namḫaṣi*(?)-*šu* XV, 44, 10; 156, 2; 168, 12. 21 nachzutragen (93); *U-bar-tum* auch XIV, 154, 2 (105); *Ud-di-saḫ*, derselbe Name liegt vor in *Ud-da-saḫ* XV, 96, 14; 111, 14 (118 s. v. *ki-mu*); *Ûmi-šu-bani* l. *Aṣû-šu-bani* (21); *U-ka-an* l. *U-ka-ilu* (wenn N. pr.) (106); *Uk-ni-Damqu* l. *Uk-ni-šeg* (12); *Ûmi-šu-lîmir*, besser *Aṣû-šu-namir*, auch XV, 190; II, 32 (69); *U-za-te* l. *U-za-li* (Genetiv) (96); *Uz-bi*-(?), viell. *Uṣ-ṣur-Ellil* (105); *Zakirum* auch XV, 115, 11. 17. 24 (102); *Zu-ru-us* ... l. *Ma-ru-uṣ-*[*tum*] (69)[1]; ... *lu-ul-lum* s. unter *Mil-lu-ul-lum*; ... *ša-ba-ni* s. unter *Rêšu-ša-bani*; *šamê*(-*e*)-*be-li-it*, *šamê* (-*e*)-*ḫa-an-bat* unter *Ina-šamê-be-li-it* etc.; ... *tam-ḫi-ap-li* l. *Sin-na-din-ap-li* (106); ... *'tim-ma-aḫ-ru* l. *Ba-'-lum* (*ma-aḫ-ru* ist Verbum) (95).

Da die genaue Lesung der ideographisch geschriebenen Namenelemente nicht immer eindeutig bestimmt ist und oft erst durch Analogie erschlossen werden kann, wird die Lesung und Deutung der Namen bei fortgesetztem Studium gewiß in vielen Fällen noch berichtigt werden können. Darum beeinträchtigt es die gediegene

1) Stellenangabe richtig XV, 188, III, 14.

Leistung des Verfassers in keiner Weise, wenn ich seine Liste in folgenden Einzelheiten noch berichtigen zu können glaube:

*Addu-šar(LUGAL)-ḫi-ilâni* l. doch wohl wohl *Addu-šar-kiššat-ilâni.*

*Addu-ta-a*(?)-*ri-bu*; derselbe Name ist auch als ^d^*Ašur-ta-a-ri-bu* notiert, was den Keilschriftzeichen besser entspricht. Aber so kann der Name kaum gelautet haben. Ich möchte versuchen hier zwei Namen zu sehen und ^m^*Ilu-ṭâbi* (*AN.ḪI.GA* vgl. *A-ba-ṭâb-bi, Abu-ṭâbu, Aḫu-ṭâbu* etc.) ^m^*E-ri-bu* zu lesen; darauf scheint durch *û* verbunden noch ein dritter Name zu folgen.

*A-ḫu-u-a-an-ši* l. vielleicht *A-ḫu-u-a-ilu*^ki^ als Ortsnamen.

*A-kan-na* XV, 132, 10 ist als N. pr. nachzutragen. Der Personenkeil fehlt wie oft vor nichtsemitischen Namen. Daß er in der Angabe des Vaters *mâr*^m^ *Šu-ba-ni-šaḫ* wieder steht, hat seinen Grund darin, daß *mâr*^m^ als gebräuchliche Ligatur mechanisch zusammengeschrieben wurden.

^f^*A-pa-a-bi-ša* (Frauenname!) l. *A-ḫat-a-bi-ša*, ebenso für das folgende ^f^*A-pa-a-ni*: *A-ḫat-a-ni* (vgl. Namen wie *Iltani*, *Bêl*(*it*)-*tani*, ferner *A-ḫa-ta-ni* CT. IV, 43b, 11).

*Balâṭ*(*TI*)-*lišir* l. *Ub-bu-ul-ti-lišir.*

^f^*Bêlit-balâṭu*(*TIL.LA*)-*êriš*; es ist an dem Grundsatz festzuhalten, daß in Frauennamen die Verbalform im fem. steht. Die einzige scheinbare Ausnahme ist *Ištar-dajân*[1])-*ib-ši* (Clay S. 22), dafür ist, wie ich schon ABTR. S. 71 gezeigt habe, *Ištar-dîna-ipši* (s. auch Clay S. 93) „Istar-schaffe-Recht" zu lesen; vgl. *Addu-di-ni-epuš*(-*uš*) etc. Lies daher auch *Bêlit-balaṭa-têriš* etc. Aus demselben Grunde kann *Bêlit-URU-ša* nicht *Bêlit-iri-ša*, sondern nur *Bêlit-ali-ša* gelesen werden.

*Bêl . . . še*(?)-*ri* ist kein Eigenname; lies *adi še-ri* „bis zum Morgen" und vgl. Z. 26 *ša mu-ši.*

*Bu-ud-du-šu*; auch hier wird *Rêš*(*ŠUD*)-*aṣû-šu* beabsichtigt sein; vgl. besonders die Form von *ŠUD* in *Rêš-Nergal* II, 47, 3. Oder hat auch das einfache *BU* diesen Sinnwert?

*Da-ab-ku-šu* l. *Ta-ab-ašab-šu.*

*Da-'-i* und *Da-im-i* l. *Da-aḫ-i.*

*Dup-pu-šu* XV, 133, 4 ist kein Eigenname; lies 11 *dub-bu qât . . .*

*E-lim-mu-tum* l. *E-ši-mu-tum*, vgl. *I-še-mu-tum* und *E-šim-mu-tum.*

*Ellit-mu-li* l. *Ellil-mu-še-tiq.*

*E-nu-ka*(or *pî*)-*Ištar* l. *E-til-pî-ištar.*

*Gula-a-sa-at, ša-tum*; nach dem Namen steht *ša* ^sal^ . . .

*Ik-ta-an* l. vielleicht *Ibašša*(-*ša*)-*ilu.*

---

1) Schreibe richtiger *daian* (vgl. hebr. דַּיָּן gegen arab. *qattâl*); ebenso liegt kein Grund vor, im assyrischen Partizip *kašid* den ersten Vokal gedehnt zu schreiben, s. ZDMG. 64, 309.

*Im-bu-ku(?)-tum* l. *Im-bu-ma-tim.*

*I-na-bîti(?)-tap-ra-aš*, auch als *I-na-U(?)-tab-ra-be(?)* notiert; lies *I-na-E-kur-ra-bat.*

*I-rab-bat-Gula* l. *Tukul-ti-Gula.*

*Iš(Mil)-ra-a-na* ..., kein Personenname, l. *IŠ-ra* (Ortsname) *a-na epri.*

*Ištar-ia-ut-tum* l. wohl *Ištar-ia-pir-tum.*

*Ka-ku-mu* l. *Ka-lu-mu.*

*Ka(?)-si-tu-ra* l. *Il-si-tu-ra* u. vgl. *Al-si-du-ri.*

*Ki-an-ni-bu* (*-bu* ist Druckfehler), l. vielleicht *Irim(SAL)-ma-an-ni-Še-rum.*

*Ki-di-ia* ist zu streichen; richtig S. 99 *Ki-ki-ia.*

*Ku-dur-ú-a* l. wohl *Ku-ku-ú-a*, vgl. *Ku-uk-ku-ú-a.*

*ᶠKU-QAR* ist kein N. pr. sondern *uniqu* „Böcklein“.

*Lu-ub-bu-bu* l. *Ku-ub-bu-bu*, ebenso l. *Ku-ri-i* für *Lu-ri-ri-*

*Mi-ša-rum-Nusku* l. wohl nach II 2, 95, 17 *Mi-ša-aš(rum) rêû.*

*Mu-ti-E-kur* l. wohl *Muballiṭ(Bulliṭ)-E-kur.*

*Nusku-dajân-i-din* l. *Nusku-daian*; *i-din* gehört nicht zum Namen.

*Nusku-ku-ur-ilâni* zu streichen; richtig weiter unten *Nusku-ma-lik-ilâni.*

*ᶠRabât-ša-Nusku*; die Schreibung *salRaba-a-ša iluIš-ḫa-ra* XIV, 58, 20 beweist, daß auch in Frauennamen *Rabâ* nicht *Rabat* gelesen werden muß. *Rabâ* ist in diesen Namen danach nicht Konkretum, sondern wie *Banâ*, *Bunnâ* in *Banâ-ša-ili* etc. Infinitiv, weshalb übersetzt werden muß: „Die Größe ist Gottes“ etc. Einfacher besagen dasselbe Namen wie *Rab-ili*, *Rabat-Gula* „Groß ist Gott“ etc. Da *rab(i)*, *rabat* in letzteren prädikativ steht, ist auch für *Rabû-Nergal* genauer *Rab(i)-Nergal* zu schreiben (auch ABTR. S. 65 zu verbessern). *Ra-bat* ist zu streichen, s. weiter unten richtig unter *Rabat-Gula.*

*ᶠRa-aḫ-di-E-ul-maš* oder *ᶠRa-im-šulum(DI)-E-ul-maš* lies *Ra-im-di-E-ul-maš* „Die Freundin (= *ra'imti*) von E-ulmaš“.

*Sag-ga* ... l. wohl *Sag-ila* ...

*Si-bar-bu-bi-rum(?)* l. *Si-bar-bu-ga-aš* u. vgl. *Šib(Sib)-bar-šu-ga-ab.*

*Sin-ba-kir* zu streichen; richtig unter *Sin-ma-gir.*

*Sin-bêl(?)-GUR-ti* l. wohl *Sin-bêl-kitti.*

*Sin-mu-ba-li* XIV, 70, 2 l. *Sin-mu-bal-liṭ.*

*Šamaš-ub-šu* l. eher *Šamaš-ub-la* als *Šamaš-NI-šu* (ZDMG. 67, 149).

*Šam-ḫu-a-na-din-ša* zu streichen. S. 143 richtig: *U-paq-a-na-din-ša.*

*Ša-an-dam-me*; steht nicht doch *Ša-ili-dam-qa* dort?

*Ši-ri-ir-ši* l. *Šar-rat-ali-ša.*

*ᶠ(?)Ša-šu-eli-ilâni* l. *Ša-qat-eli-ilâni*; s. auch Clay S. 130.

*Ši-pat-sa-til-la* l. *Ši-pat-sa-balâṭu* „Ihre Beschwörung ist (gibt) Leben“.
*U-maš-šu-zu-ni* l. *U-bar-šu-ba-ni.*
. . . *a-na-ṣilli-Sin* l. *A-na-ṣilli-Sin-emid(uš).*
. . . *ku-uk-ku* l. *Ik-ku-uk-ku.*
. . . *ša-nam-rat* l. *Di-par-ša-nam-rat* (XV, 36 richtig).

Auch aus den mit Personennamen zusammengesetzten Ortsnamen ließe sich eine Anzahl weiterer Nn. pr. zusammenstellen. Vgl. Clay's Listen von Ortsnamen in Bd. XIV, XV und II, ferner ABTR. S. 13.

Die aus obigen Verbesserungen sich ergebenden Ergänzungen zur „List of Elements“ S. 148 ff. können dort leicht nachgetragen werden. Wieviel übrigens gerade hier unsicher bleibt, beweist am besten des Verfassers vorsichtige Zurückhaltung in der Deutung der Namenelemente, um deren Sammlung und Vergleichung er sich erfolgreich bemüht. Die Einwendungen, die der Referent auch hier gegen einige Einzelheiten zu machen hätte, können den Wert der ganzen Untersuchung nicht beeinträchtigen, die ja nicht mit dem Anspruch auftritt, Endgiltiges zu bieten, als nützliche, ergebnisreiche und anregende Studie aber des herzlichen Dankes der Fachgenossen sicher sein kann.

Harry Torczyner.

---

*Dr. Julius Cohen, Wurzelforschungen zu den Hebräischen Synonymen der Ruhe.* Berlin, M. Poppelauer 1912. VII + 85 Seiten. Preis M. 2.50.

Trotz allen Fleißes, den der Verfasser an diese Studie gewendet hat, ist ein günstiges Urteil über sie doch nicht möglich. Denn es fehlt ihr das, was einer wissenschaftlichen Untersuchung erst ihren Wert geben kann, das selbständige, kritische Urteil. Gleichberechtigt führt der Verfasser die ältesten und jüngsten, begründeten und unbegründeten grammatischen und etymologischen Ansichten an und wägt nicht die Gründe, sondern die Zahl der Autoritäten für jede Anschauung gegen einander ab. Die Voraussetzung für seine Untersuchung bildet die Annahme zweikonsonantischer Wurzeln, aus denen die dreiradikaligen Stämme sich entwickelt haben. Die Definition dieser Wurzeln entlehnt er Humboldt und Steinthal. Da nun der Begriff der Wurzel (sowie des Stammes) in der semitischen Grammatik auch sonst genug Verwirrung angerichtet hat, so sei hier aufs entschiedenste betont, daß man im Semitischen ebenso wie in anderen Sprachstämmen die Wörter niemals als von Wurzeln oder Stämmen abgeleitet erklären darf; die Flexion geschieht durch lautliche oder sonstige Abänderung wirklich gebrauchter Formen; Stämme und Wurzeln sind Abstraktionen von

Grammatikern, die ein Bleibendes an den sich ändernden Erscheinungen festhalten wollen, ein Wesentliches, an dem nach ihrer Ansicht auch das Wesentliche der Bedeutung haften soll. Aber wie die so gefundene „Grundbedeutung" ist auch die tragende „Wurzel" eine Abstraktion, die logisch vielleicht über den einzelnen wirklichen Sprachformen steht, in der auf psychologischen Voraussetzungen ruhenden Sprache aber sekundär sein kann. Da ich meine vom Hergebrachten vielfach abgehenden Anschauungen über die ältesten semitischen Wortformen demnächst in einer vom Material ausgehenden Untersuchung eingehend begründen zu können hoffe, beschränke ich mich hier zur Verdeutlichung des Gesagten auf folgende Bemerkung: Wer die Bedeutung von Wörtern auf eine einfachere, d. h. logisch übergeordnete und darum abstraktere Grundbedeutung zurückführen will, hat vorerst die psychologische Möglichkeit nachzuweisen, daß die menschliche Sprache, im Gegensatze zum menschlichen Denken vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten sich entwickelt hat. Solange diese Grundlage nicht gelöst ist, erachte ich Wurzeluntersuchungen dieser Art für verfehlt.

Auf einzelne Versehen einzugehen halte ich für überflüssig. Schade um des Verfassers Gelehrsamkeit, die bei mehr Kritik sich und anderen gegenüber, doch wohl noch Nützliches schaffen könnte.

Harry Torczyner.

---

*The Economic Principles of Confucius and his School: By* *Chen Huan-Chang, Ph. D.* (*= Studies in History, Economics and Public Law. Edited by the Faculty of Political Science of Columbia University. Vol. XLIV and XLV. Whole Number 111 and 113*). New York, Columbia University (Longmans, Green & Co.; London: P. S. King & Son), 1911. Zwei Bände von XV + 362 u. 394 Seiten. Preis 5 Dollars (geb. 6 Dollars).

Über dieses eigenartige, in vieler Hinsicht bemerkenswerte Buch zu urteilen, steht eigentlich dem nicht zu, der mit dem Interesse des Religionshistorikers sich auch um das Verständnis des Confucius bemühen muß. Der Aufforderung des Herrn Redakteurs dieser Zeitschrift glaubte ich aber schließlich doch folgen zu dürfen, da sich die Hoffnung, daß ein besser Berufener die Besprechung übernehmen möchte, durchaus nicht zu erfüllen schien. In vielen Fällen wäre es wohl erforderlich, auf die Einzelheiten der Texterklärung einzugehen, um zu einer fördernden Auseinandersetzung mit dem Verfasser zu gelangen. Das muß hier der Sinologe leisten. Meine Besprechung muß sich auf die allgemeinen Züge des Buches

beschränken, indem wir fragen, inwieweit es dem Verfasser gelungen ist, ein geschichtlich unbefangenes, ein von Überlieferung und Werturteilen befreites Verhältnis zu seinem Gegenstande zu gewinnen. Daß er in der Weise europäischer Geschichtswissenschaft seinen Helden verstehen will, läßt sich nicht verkennen. Er ist auf diesem Wege sogar ein gutes Stück vorwärts gekommen; aber gerade in wesentlichen Punkten kann er sich von dem — man möchte sagen: Kultusbilde — des Confucius nicht frei machen.

Es mag zunächst merkwürdig erscheinen, eine gewöhnlich der Religionsgeschichte eingeordnete Gestalt unter nationalökonomischen Gesichtspunkten behandelt zu sehen. In gewissem Sinne wäre das doch auch bei einer so durchaus religiösen Prophetennatur wie etwa Zarathustra möglich. Für Confucius aber, dessen Bestrebungen um Reformen auf ethischem Gebiete überall mit politischen und sozialen Zielen verwachsen sind, der gänzlich auf das Diesseits gerichtet ist, läßt sich eine nationalökonomische Betrachtungsweise durchaus rechtfertigen. Wenn Chen den Confucius freilich beinahe als systematischen Denker erscheinen läßt, so ist das eben eine Wirkung des modernen Schemas, in das die Gedanken des Meisters eingeordnet werden. Aber wir müssen diese Systematisierung der confucianischen Gedanken im Gefüge einer von nationalökonomischen Gesichtspunkten bestimmten Arbeit hinnehmen, wenn geschichtliche Betrachtung oft auch andere Wege gehen wird.

Ein zweiter Punkt, der Berücksichtigung verdient, ist die Frage, wie das vorliegende Werk unter die neuerdings zahlreicheren Arbeiten europäisch gebildeter Chinesen einzuordnen ist. Soweit mir solche zugänglich geworden sind, scheint mir festzustehen, daß unsere Auffassung von geschichtlicher Betrachtung und Arbeitsweise dem Chinesen fernliegt; es mag auch sein, daß da die lautesten Stimmen von Solchen erhoben wurden, deren wissenschaftliche Bildung auch nach chinesischem Maße geringfügig ist. Mindestens sind mir Behauptungen über Tatsachen und Urteile über europäische Leistungen der Forschung begegnet, die man für unmöglich halten sollte. Dem gegenüber steht Chen's Buch als eine ausgezeichnete Leistung da: der Verfasser beherrscht seine heimische Literatur, vor allem die weitschichtige Kommentationsliteratur des Confucianismus, in hervorragender Weise und hat unsere geschichtliche Arbeitsweise — überhaupt wissenschaftliche Methode — innerlich verstanden und sich zu eigen gemacht. Er gehört zu den chinesischen Gelehrten, deren Mitarbeit so dringend zu wünschen ist, um das Verständnis des chinesischen Geistes und der chinesischen Kultur tiefer zu erschließen. Ragt Chen als wissenschaftlicher Forscher somit hoch über die modernisierten Chinesen empor, so zeigt er zugleich eine bewundernswerte Unabhängigkeit des Urteils in seinem Zugeständnis, daß er von der abendländischen Philologie im Verständnis der altchinesischen Texte gefördert worden sei. Daneben freilich macht

sich jene (oft zu bemerkende) eigenartige Anschauung des Chinesen geltend, daß es in der Welt nichts gebe, was nicht das chinesische Altertum besessen hätte. Technische Errungenschaften, wissenschaftliche Erkenntnisse, allgemeine Gedanken, die nach unserer Meinung erst die neuere Zeit erreicht hat, werden durch Stellen aus der alten Literatur als alter Kulturbesitz Chinas beansprucht. In dem gewiß geistreichen Buche Ku Hungming's „Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen“ (Jena 1911) kann man dafür eine Anzahl interessanter Beispiele finden. Es ist ein merkwürdiger, dogmatischer Geist, der auch bei den besten Geistern Chinas an Stelle unserer geschichtlichen Denkweise steht. Es ist mit einem Worte der durch K'ang Yeu Weï ins Leben gerufene Neuconfucianismus, der auch in Chen's Werk zum Ausdruck kommt. Die tüchtigsten Geister des modernen China haben die ethisch-politischen Reformgedanken dieses bedeutenden Staatsphilosophen aufgenommen. (Vgl. O. Franke, Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des 19. Jahrhunderts. Bulletin de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg 1912). Der Grundgedanke dieser Richtung ist, daß der echte Confucianismus durch politische Tendenzen späterer Erklärer vielfach entstellt sei, daß es darauf ankomme, die Lehre des Confucius in ihrem ursprünglichen Sinne wieder herzustellen und nach jener ihrer ursprünglichen Fassung den Staat zu reformieren. Dann werde sich eine Konstitution auf demokratischer Grundlage ergeben. Dieses erneute, wahrhaft confucianische China werde die Lebenskraft gewinnen, im Ringen der modernen Völker nicht nur seinen Platz zu behaupten, sondern sogar die alte Idee eines theokratischen Universalreiches in sich zu verwirklichen. Dieser philosophisch-politische Gedanke, verbunden mit starkem Nationalgefühl, ist in Chen's Werk wirksam; er beherscht es, obwohl der Verfasser die Absicht hat, ein Hineintragen moderner und europäischer Gedanken in seine Quellen zu meiden. Für ihn ist Confucius der Weltweise, bei dem über alle Fragen des Lebens und der Geschichte, auch der gegenwärtigen, die Lösung zu holen ist; sein Confucius wird der Schöpfer der einheitlichen Weltkultur, sogar der Weltreligion sein, in der sich die „große Einheit“ der Menschheit vollenden wird. Die Verbrüderung aller Völker und der ewige Friede werden die Leistung Chinas für die Welt abschließen. Mit diesen optimistischen Erwartungen schließt das Werk. Sie sind nichts anderes als die Erneuerung des alten theokratischen Staatsgedankens in modernen Hüllen. Über solchen Glauben läßt sich nicht streiten. Aber wenn die Persönlichkeit des Confucius zum Symbol erhoben wird, so tritt die Dogmatik an die Stelle der Geschichte. Hier scheut der Verfasser auch nicht starke Umdeutung der Quellen. Confucius soll nach ihm ein Neuschöpfer der chinesischen Kultur sein, — und doch lautet eines der bezeichnendsten Worte des Confucius: „Ich bin nur ein Überlieferer, kein Neuschöpfer; ich liebe das Altertum und vertraue darauf“.

Darin dürfen wir doch nicht — wie Chen will — nur einen Ausdruck der Bescheidenheit sehen. Die durchaus antiquarisch-gelehrte Richtung in der Tätigkeit des Confucius zeigt, daß er sich selbst richtig verstanden hat. Stärkere Unmöglichkeiten liegen darin, daß Confucius zu einem Vertreter des demokratischen Ideals gemacht wird, wo er doch das monarchisch-aristokratische Ideal vertritt, dessen Vorbild er im Lebenswesen der Tscheu-Zeit sieht. Mag nun auch das Tscheu-li erst in der Restauration der Han-Zeit zusammengefügt sein, so wird sein Inhalt doch durch andere alte Quellen hinreichend bestätigt. — Garnicht vermögen wir dem Verfasser zu folgen, wenn er sogar Werke wie das Yih-king und andere dem Confucius als Verfasser beilegt!

Das hier Gesagte soll nur einige der wesentlichen Gesichtspunkte zusammenstellen, unter denen der Historiker das Werk Chen's betrachten dürfte. Im einzelnen ist aus dem Buche sehr viel zu lernen. Der erste Teil, in dem das sogen. System des Confucius dargestellt wird (wobei volkswirtschaftliche Grundfragen erörtert werden), scheint mir eben wegen seines konstruktiven Charakters weniger fördernd. Sehr interessant sind dagegen die folgenden vier Teile, in denen mit großem Geschick die confucianischen Werke und historische Quellen in weitem Maße herangezogen werden, um die verschiedenen Gebiete des volkswirtschaftlichen Lebens im alten China darzustellen. Es handelt sich hier um Erzeugung und Verbrauch wirtschaftlicher Güter, die verschiedenen Gewerbe, die Verteilung der Güter; um Sozialpolitik und Finanzwirtschaft. Hier stellt sich der Verfasser auf dem Boden des realen Lebens; in diesen Abschnitten liegt der Wert des Buches. Seine historischen Konstruktionen (zumal, soweit sie die Person die Confucius betreffen) werden schwerlich die Zustimmung europäischer Forscher finden, bei denen doch gewiß der beste Wille besteht, den führenden Mann der ostasiatischen Kultur in seiner geschichtlichen Wesenheit zu verstehen und ihn zu würdigen, wie er es verdient.

R. Stübe.

---

# Kleine Mitteilungen.

Zum Achiqar. — Hätte ich den von Seybold nach der Hamburger Handschrift herausgegebenen Severus ibn al Muqaffa' (Hamburg 1912) früher gekannt, so hätte ich meinen „Untersuchungen zum Achiqar-Roman" S. 10 für das Wort ארחא Pap. 54, Tab. 44, 2 nicht so zaghaft die anderweit von G. Hoffmann erwiesene Bedeutung „Halbziegel" vorgeschlagen, sondern sie als sicher hingestellt. Bei Severus kommt nämlich an drei Stellen طوبة حديد „ein Ziegel von Eisen" an den Füßen eines Gefangenen vor 143, 18; 184, 4; 152, 14. An der letztgenannten Stelle heißt es, der Ziegel sei so schwer gewesen wie ein halber جنجور. Da wir hier, wie so ziemlich überall bei Severus, die Übersetzung eines koptischen Textes haben, so vermutete ich in diesem Worte sogleich die Bezeichnung eines ägyptischen Gewichts, und das bestätigt mir Spiegelberg. Nach ihm erscheint das demotische *krkr* (*k'rk'r*) „Talent" = semitischem כרכר (hebr. כִּכָּר), sahidisch als ϭⲓⲛϭⲱⲣ, boheirisch als ϫⲓⲛϭⲱⲣ mit Dissimilation.

Es handelt sich also um eine schwere Eisenplatte in Form eines Ziegels oder Halbziegels, die dem Gefangenen an den Beinen hing und noch zu seinen Ketten kam, um ihn an jeder raschen Bewegung zu hindern. Ἡμιπλίνθια von Gold und Silber, d. h. Platten, Barren in Form von Halbziegeln bei Herodot 1, 50. Die Lexika verzeichnen auch πλίνθοι von Metall, wie Dozy s. v. لبنة für einen solchen Barren hat (dazu noch Ibn Athīr 10, 18, 15). So persisch خشت زرين „goldner Ziegel" = „Goldbarren" Sa'dī, Bustān (Graf) 409, 113.

Th. Nöldeke.

---

Zu ZDMG. 67, 551, Anm. — Herr Prof. Goldziher macht mich darauf aufmerksam, daß es sich bei der in obiger Anmerkung aus as-Sam'ānī angeführten Stelle um den laḳab *al-Ġazzāl* handelt (meine Annahme, *al-Ġazzāl* sei Verschreibung für *al-Ġazzālī*, ist unmöglich), und daß die nisba *al-Ġazzālī* im kitāb al-ansāb anscheinend überhaupt keinen Artikel hat.

G. Bergsträßer.

Zur Reihenfolge der Alphabetbuchstaben. — Aus Anlaß meiner Ausführungen oben S. 501f. weist mich Herr Prof. Lidzbarski freundlich auf seine Ephemeris I, 135f. hin, wo er ebenfalls schon die Ansicht vertritt, daß bei der Anordnung der Zeichen im Alphabet auch „mnemonische Motive mitgewirkt haben“. Ihm kommt also, was die kanaanäische Reihe anlangt, die Priorität dieses Gedankens zu. Als Buße dafür, daß ich das übersehen habe, führe ich die betreffenden Sätze hier im vollen Wortlaut an: „Es ist mir aufgefallen, daß man aus dem Alphabet in seiner jetzigen Anordnung eine ganze Reihe einsilbiger kanaanäischer Wörter für naheliegende Begriffe zusammensetzen kann: שֵׁת, קַר, מֵן, כָּל, גַּד, אַב. Ganz zufällig ist dies kaum, denn wenn man z. B. das Alphabet rückwärts verfolgt oder immer ein Zeichen überspringt, so kommen natürlich auch solche Wörtchen zusammen, aber lange nicht in dieser Anzahl.“

Ich bemerke aber dazu, daß zwei durch so enge Assoziation verbundene Wörter wie אַב und גַּד (wenn man darin „Großvater“ sehen darf) in der ganzen Reihe — mag man sie vorwärts oder rückswärts lesen — nicht wieder neben einander vorkommen. Auch glaube ich, daß man für mnemonische Zwecke nicht leicht etwas anderes als naheliegende konkrete Substantiva verwenden dürfte, daß also כָּל, מֵן, שֵׁת sowie auch das isolierte קַר auf Zufall beruhen.

Daß auch die ersten (zusammen sechs!) Buchstaben der äthiopischen Reihe zwei begrifflich so nahe verwandte Wörter („Brot, Fleisch“) ergeben, hat Lidzbarski noch nicht gesehen. Auch mein Erklärungsversuch dafür, daß die Sinnigkeit der beiden Reihen nur am Anfang sich findet, dürfte neu sein.

H. Bauer.

# Das Socin-Stipendium.

Das unterzeichnete Kuratorium hat zu Beginn dieses Jahres folgenden Beschluß gefaßt:

„Das Socin-Stipendium für 1912 — in Höhe von 1800 Mk. — wird Herrn Privatdozenten Dr. A. Schaade in Breslau verliehen, vorausgesetzt, daß er nicht noch in diesem Jahre den Posten des Direktors der Vizeköniglichen Bibliothek in Kairo erhält, für den er mit in Vorschlag gebracht worden ist. Erhält er ihn, so tritt an seine Stelle Herr Privatdozent Dr. G. Bergsträßer in Leipzig."

Da Herr Dr. Schaade kürzlich tatsächlich nach Kairo berufen worden ist, so wird also Stipendiat der Socin-Stiftung für 1912 Herr Dr. Bergsträßer.

**Das Kuratorium der Socin-Stiftung.**

Brünnow. Fischer. Stumme.

# La Fondation De Goeje.

## Communication.

1. Le conseil de la fondation n'ayant subi aucun changement depuis le mois de novembre 1912 est composé comme suit: MM. Snouck Hurgronje (président), H. T. Karsten, M. Th. Houtsma, T. J. de Boer et C. van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).
2. Le capital de la fondation étant resté le même également, le montant nominal est de 21 500 florins hollandais (43 000 francs); en outre, au mois de novembre 1913 les rentes disponibles montaient à plus de 2300 florins (4600 francs).
3. On se permet d'attirer l'attention sur ce qu'il est encore disponible un certain nombre d'exemplaires de la reproduction de la Ḥamāsah d'al-Buḥturī. En 1909, la fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill à Leyde cette reproduction photographique du manuscrit de Leyde réputé unique. C'est au profit de la fondation que ces exemplaires sont vendus; le prix en est de 200 francs. Ainsi les acheteurs contribueront à atteindre le but que se propose la fondation: de favoriser l'étude des langues orientales et de leur littérature.

Novembre 1913.

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das ein oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur fünf Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.

**W. Barthold*. – Die geographische und historische Erforschung des Orients mit besonderer Berücksichtigung der russischen Arbeiten. Von Dr. W. Barthold. Aus dem Russischen übersetzt von Dr. E. Ramberg-Figulla. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Martin Hartmann. (= Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde herausgegeben von Dr. R. Stübe. Band VIII.) Leipzig, Otto Wigand M. B. H., 1913. XIV + 225 S. M. 15.—.

*Gerardo Meloni*. – Gerardo Meloni (1882—1912). Saggi di Filologia Semitica. A cura degli amici. Con dieci tavole in autografia. Paris, Paul Geuthner (so auf Überklebung; ursprünglich: Roma, Casa editrice italiana), 1913. XII + 319 S. + 10 Tafeln.

*Wilhelm Frankenberg*. – Der Organismus der semitischen Wortbildung von Lic. theol. Wilhelm Frankenberg, Pfarrer in Ziegenhain. (= Beihefte der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XXVI.) Gießen 1913, Alfred Töpelmann (vorm. J. Ricker). 134 S. M. 6.50.

*J. Kohler* u. *A. Ungnad*. – Assyrische Rechtsurkunden von J. Kohler und A. Ungnad. I. Band: Fünfte Abteilung: Pag. 321—400. Sechste Abteilung (Konkordanz der Urkunden. Index der Personen-Namen. Rechtserläuterungen): Pag. 401—467 + IV S. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1913. Die Abteilung kostet M. 6.—.

**M. Schorr*. – Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts. Bearbeitet von M. Schorr. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (= Vorderasiatische Bibliothek. In der Reihenfolge der V. A. B.: 5. Stück.) LVI + 618 S. M. 21.— (geb. M. 22.50).

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

*P. Th. Paffrath.* – Zur Gotteslehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Mit einem ausführlichen Register der auf die altbabylonische Götterlehre bezüglichen Stellen. Von Dr. P. Tharsicius Paffrath, O. F. M., Lektor der Theologie, mit 8 Abbildungen. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh 1913. XVI + 226 S., 3 Tafeln. (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft hrsg. von E. Drerup, H. Grimme, J. P. Kirsch. VI. Band, 5./6. Heft.) M. 9.—.

*R. Campbell Thompson.* – A New Decipherment of the Hittite Hieroglyphics. By R. Campbell Thompson, Esq., M. A., F. S. A. Communicated by the Society of Antiquaries. Oxford, Printed by Horace Hart for the Society of Antiquaries of London, 1913. 144 S. 4°.

**J. A. Montgomery.* – Aramaic Incantation Texts from Nippur. By James A. Montgomery, Professor at the Philadelphia Divinity School and Assistant Professor at the University of Pennsylvania. Eckley Brinton Coxe Junior Fund. (= University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. III.) Philadelphia. Published by The University Museum, 1913. 326 S. + 41 Tafeln.

*E. A. Wallis Budge.* – Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics of "The Book of Medicines". The Syriac Text, edited from a rare Manuscript, with an English Translation, etc. By E. A. Wallis Budge. Published under the Direction of the Royal Society of Literature of the United Kingdom. Volume I: Introduction. Syriac Text. Vol. II: English Translation and Index. CLXXVIII + 614 bezw. XXV + 804 S. Humphrey Milford, Oxford University Press: London, New York, Toronto, Melbourne. 1913. Geb. 42 shill.

*P. Thomsen.* – Kompendium der palästinischen Altertumskunde von Dr. Peter Thomsen. Mit 42 Abbildungen nach eigenen Aufnahmen des Verfassers. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. VIII + 109 S. In Lwd. geb. M. 4.80.

*Karl Albrecht.* – Challa (Teighebe). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang. Von Dr. Karl Albrecht, Professor in Oldenburg i. Gr. 1913, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen. IV + 48 S. (= Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann. I. Seder. Zeraim. 9. Traktat. Challa.) M. 2.40.

*Joh. Meinhold.* – Joma (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang. Von D. Johannes Meinhold, o. Professor der Theologie an der Universität Bonn. 1913, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen. IV + 83 S. (= Die Mischna etc. II. Seder. Moëd. 5. Traktat. Joma.) M. 4.30; Subskriptionspreis M. 3.80.

*Walter Windfuhr.* – Baba qamma (Erste Pforte des Civilrechts). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang. Von Walter Windfuhr, Pastor an St. Catharinen in Hamburg. 1913, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen. VIII + 96 S. (= Die Mischna etc. IV. Seder. Nezikim. 1. Traktat. Baba qamma.) M. 4.80.

*Oscar Holtzmann.* – Middot (Von den Maßen des Tempels). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang. Von D. Oscar Holtzmann, a. o. Professor der Theologie an der Universität Gießen. 1913, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen. VIII + 112 S. (= Die Mischna etc. V. Seder. Qodaschim. 10. Traktat. Middot.) M. 6.—; Subskriptionspreis M. 5.25.

**Salomon Funk.* – Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica. Unter Mitwirkung zahlreicher Mitarbeiter hrsg. von Prof. Dr. Karl Albrecht in Oldenburg i. Gr., Dr. Salomon Funk in Boskowitz und Prof. Dr. Nivard Schlögl in Wien. Orion-Verlag, G. m. b. H., Wien und Leipzig 1913. 4°. Erster Band: Bibel und Babel bearbeitet von Salomon Funk. (Wurde in 4 Heften geliefert.) VII + 346 S. + 1 Tafel. M. 40.— = Kr. 48.—. (Einbanddecke M. 1.30 = Kr. 1.60, in Prachtausstattung M. 3.30 = Kr. 4.—.)

*Salomon Gandz.* – Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica . . . . . . . . . Zweiter Band, 1. Heft: Recht, bearbeitet von Salomon Gandz. XVI + 80 S. M. 10.— = Kr. 12.—.

*Jakob Weismann.* – Talion und öffentliche Strafe im Mosaischen Rechte. Von Dr. Jakob Weismann, Geheimem Justizrat und Professor in Greifswald. (= S. 3—102 der Festschrift für Adolf Wach.) Leipzig 1913, Felix Meiner. 100 S. 4°. M. 3.50.

*Thomas Plassmann.* – The Signification of b<sup>e</sup>rākā. A semasiological Study of the stem b-r-k. By Thomas Plassmann, O. F. M., Ph. O., Professor at St. Bonaventure's Seminary, N. Y. (Paris, Imprimerie Nationale.) New York, Joseph F. Wagner, 9, Barclay Str. 1913. XI + 179 S.

*Heinrich Hammer.* – Heinrich Hammer, Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. Bonn, Carl Georgi, 1913. 101 S. M. 2.50.

**Cl. Huart.* – Histoire des Arabes par Cl. Huart. Tome II. Accompagné d'une carte. Paris, Paul Geuthner, 1913. 512 S. Komplett (2 Bände) Fres. 20.—.

*E. Harder.* – Kleine arabische Sprachlehre von Ernst Harder, Dr. phil. (Methode Gaspey-Otto-Sauer.) Heidelberg, Julius Groos, Verlag, 1913. VI + 164 S. Geb. M. 3.—.

**Giulio Farina.* – Grammatica araba per la lingua letteraria con un' Appendice sul dialetto tripolitano. A cura di Giulio Farina. (Metodo Gaspey-Otto-Sauer.) Heidelberg: Giulio Groos; Roma: Loescher e C. (etc.) 1912. VIII + 388 S. (Dazu erschien: Chiave per la Grammatica araba di Giulio Farina [etc.], 66 S.)

**C. A. Nallino.* – L'arabo parlato in Egitto. Grammatica, dialoghi e raccolta di vocaboli par cura di Carlo Alfonso Nallino, Professore nella Regia Università di Palermo. Seconda edizione. (Manuali Hoepli.) Milano 1913. Ulrico Hoepli. XXVI + 531 S. 7 Lire 50 c.

**August Fischer.* – R. Brünnow's Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern in zweiter Auflage völlig neu bearbeitet und herausgegeben von August Fischer. (= Porta Linguarum Orientalium. Pars XVI.) Berlin: Reuther & Reichard; London: Williams & Norgate; New York: Lemcke & Buchner. XIV + ١٨٣ + 161 S. M. 9.—, geb. M. 10.—.

*S. Gandz.* – Die Mu'allaqa des Imrulqais. Übersetzt und erklärt von Dr. Samuel Gandz. (= Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse, 170. Band, 4. Abhandlung.) Wien 1913. Alfred Hölder. 125 S.

**Leone Caetani Principe di Teano.* – The Tajārib al-umam or History of Ibn Miskawayh (Abu 'Ali Aḥmad b. Muḥammad) ob. A. H. 421 reproduced in Facsimile from the Ms. at Constantinople in the Āyā Şūfiyya Library. With a Summary and Index by Leone Caetani Principe di Teano. Printed for the Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial". Vol. V. A. H. 284—326. (Der Series Vol. VII, 5.) Leyden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1913. LV + 639 S. (In 2 Exemplaren eingeliefert.)

* *William Popper.* – Abu'l-Maḥâsin Ibn Taghri Birdi's Annals entitled An-nujûm az-zâhira fi Mulûk Miṣr wal-Ḳâhira (Vol. III, Part I, No. 1) edited by William Popper. Published by the University Press, Berkeley. (= University of California Publications of Semitic Philology, Vol. 3, no. I, pp. 1—130, September 1913.) IV + 130 S.

*M. Horten.* – Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes. Dargestellt von M. Horten. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Hans Lietzmann. 119.) Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1913. 43 S. M. 1.20.

*Marcel Cohen.* – Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie (1909—1911) par Marcel Cohen. (= Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions, publié sous les Auspices du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. Nouvelle Série, Fasc. 6.) Paris, Imprimerie Nationale, 1912. (Übermittelt durch E. Leroux.) 80 S., 8 Tafeln, 1 Karte.

*Université d'Alger (Faculté des Lettres). Recueil de compositions (Thèmes, questions de grammaire, versions kabyles et versions arabes) données par la Faculté des Lettres pour la préparation par correspondance au Brevet de langue kabyle et au Diplôme des Dialectes berbères. Alger, Adolphe Jourdan, 1913. X + 156 + 124 (lithogr.) S.

**Boulifa S. A.* – Méthode de Langue kabyle. Cours de deuxième année. Étude linguistique et sociologique sur la Kabylie et le Djurdjura. Texte zonaouaoua suivi d'un Glossaire. Par Boulifa S. A. Alger, Adolphe Jourdan, 1913. XXIV + 544 S. 7 Frcs. 50 c.

*J. S. Speyer.* – Die indische Theosophie. Aus den Quellen dargestellt von J. S. Speyer, Prof. an der Universität Leiden. 1914, H. Haessel Verlag in Leipzig. VIII + 336 S. M. 6.—; geb. M. 7.50.

*Robert Zimmermann.* – Die Quellen der Mahānārāyaṇa-Upaniṣad und das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zu einander. Von Dr. Robert Zimmermann. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1913. 177 S.

*F. C. Conybeare. J. O. Wardrop.* – A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum by Frederick Cornwallis Conybeare. To which is adapted: A Catalogue of the Georgian Manuscripts in the British Museum by J. Oliver Wardrop. Printed by order of the Trustees. London: Sold at the British Museum (etc.). 1913. X + 410 S. 4°.

*Haik Johannissian.* – Das literarische Porträt der Armenier bei ihren Historikern vom V.—VIII. Jahrh. n. Chr., mit einer Einleitung über ihre Abstammung, historische Entwickelung und Geschichtsschreibung. (Leipziger Dissertation.) Von Haik Johannissian aus Zgna (Kaukasus). Rötha bei Leipzig, Druck von G. Apitz, 1912. IX + 289 S.

*H. Thorning.* – Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Basṭ Madad et-Taufīq von Dr. Hermann Thorning. (= Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Dr. Georg Jacob und Dr. Rudolf Tschudi. 16. Band.) Berlin, Mayer & Müller. 1913. V + 288 S.

*Édouard Chavannes.* – Les Documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental. Publiés et traduits par Édouard Chavannes. Oxford, Imprimerie de l'Université, 1913. XXIII + 232 S., 27 Tafeln mit durchsichtigen Vorblättern. 4°. £ 3.3.0 (geb.) (In zwei Exemplaren eingeliefert.)

Turán. A Turáni Társaság (Magyar Ázsiai Társaság) folyóirata. 1. évfolyam, 1913, 1. szám. Szerkesztő: Paikert Alajos. 56 Seiten. (Diese von Alois v. Paikert redigierte Zeitschrift erscheint jährlich sechsmal; Jahresabonnement 6 Kronen, Einzelnummer 1 Krone; Adresse der Redaktion: Budapest I, Napos-út 4; Kassenstelle: Hazai Bank, Budapest V, Dorottya-út 3.)

**H. Junker* und *W. Czermak.* – Kordofān-Texte im Dialekt von Gebel Dair. Von H. Junker und W. Czermak. (= Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissensch. in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 174. Band, 3. Abhandlung.) Wien, 1913. Alfred Hölder. 76 Seiten.

*Hermann Nekes.* – Die Sprache der Jaunde in Kamerun, bearbeitet von P. Hermann Nekes, P. S. M. (= Deutsche Kolonialsprachen. Band V.) Berlin 1913, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). 111 Seiten. Geb. M. 4.—.

**Carl Meinhof.* – Zeitschrift für Kolonialsprachen hrsg. von Carl Meinhof. Band IV, Heft 1. 1913, Berlin: Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen); Hamburg: C. Boysen. 80 S. Preis des Heftes M. 4.—. (des vierheftigen Bandes M. 12.—). (Von dieser Zeitschrift wurden eingeliefert: Band I; Band II, Heft 1 und 2; Band III, Heft 2 und 4.)

Abgeschlossen am 7. Dezember 1913.

---

# Index.[1]

Die Nennung einer einzelnen Seite im Zusammenhange mit einem Namen oder Gegenstande schließt eventuell ein, daß der betr. Name oder Gegenstand auch auf der folgenden oder den folgenden Seiten vorkommt.

° vor einer Seitenzahl notiert die direkte Urheberschaft (der auf jener Seite — bezw. von jener Seite an — figurierende Beitrag stammt aus der Feder des Genannten).

* vor einer Seitenzahl notiert die indirekte oder passivische Urheberschaft (der Genannte figuriert in dem betr. Artikel als kritisierter, edierter oder übersetzter Autor oder wird mit einer Replik oder einer ergänzenden Belehrung bedacht).



1) Es erscheint hier zum ersten Male ein Sachregister in ausführlicherer Gestalt, entsprechend einem Beschlusse der diesjährigen Allgemeinen Versammlung der D. M. G. zu Marburg i. H. (s. S. LIII). Die Verzettelungen des Stoffes übernahmen acht Mitglieder, nämlich J. Nobel (S. 1—36); H. Stumme (S. 37—48, 97—122, 126—128, 131—182, 187—270, 342—344, 374—404, 471—496, 501—502, 529—608, 630—652, 660—664, 681—714, 718—768); J. Hertel (S. 49—96, 123—125, 345—374, 497—500, 609—629, 665—680, 714—717); A. Hillebrandt (S. 129—130); F. H. Weißbach (S. 271—341); R. O. Franke (S. 409—461); R. Schmidt (462—470, 653—659); P. Jensen (S. 503—529). — Für die Folge richten wir — übrigens durchaus in Übereinstimmung mit den Wünschen der Marburger Allg. Versammlung — an alle unsere Herren Mitarbeiter die Bitte, die Verzettelung des Inhaltes ihrer Beiträge selbst ausführen und die betr. Zettel — im Format von 8 cm Höhe und 10 cm Breite — jeweilig in tunlichster Bälde an uns einsenden zu wollen.

Inbezug auf den Artikel A. Grohmann's über die Visionen Apa Schenute's (S. 187—267) bemerken wir hier noch, daß ein sehr ausführlicher Index zu diesem ersten Teile und zu seinem (S. 1—36 des 68. Bandes stehenden) Schlußteile bereits im September fertiggedruckt war; er ist auf S. 37—45 des 68. Bandes zu finden. (Hinzugefügt sei, daß sich daselbst auf S. 45—46 „Corrigenda" zu Seite 187—267 dieses 67. Bandes finden.) [Die Redaktion.]

1) Zur Indizierung des Inhaltes des Grohmann'schen Artikels siehe ganz speziell oben S. 785 Ende der Fußnote!

(1811) 6

DRUCK VON G. KREYSING IN LEIPZIG.

